

Avant-propos

[...] tout commentaire doit être, également et simultanément, un métacommentaire. La véritable interprétation redirige donc l'attention vers l'histoire ou la situation historique, celle du commentateur comme celle de l'œuvre.

Fredric Jameson

Le travail qui va suivre – « Réflexion pure, Vérité, Violence : pour une pensée de la conditionnalité. Lecture croisée de Sartre et d'un texte tibétain » – présente quelques particularités qui pourraient dérouter le lecteur. Faire intervenir dans une recherche unique des champs conceptuels dont l'éloignement académique redouble l'éloignement spatial et culturel comporte des risques évidents. Outre les dangers méthodologiques inhérents, sur lesquels nous reviendrons amplement, un écueil nous apparaît fondamental : l'absence d'un auditoire se sentant concerné par ce qui va être développé ici. En effet, le lecteur connaisseur de la philosophie occidentale dite « continentale » aurait très bien pu se contenter d'un développement de plus sur « la liberté chez Sartre » ou « le problème de la morale dans la philosophie sartrienne » ; que lui importent toutes ces « élucubrations » sur la vacuité, le nirvâna (skt. *nirvāṇa*) ou le Dzogchen¹ ? Un adepte de la « philosophie analytique » verra, quant à lui, un objet de comparaison intéressant dans ces développements philosophiques bouddhiques, mais pourquoi s'embarrasser de tout le galimatias auquel a donné lieu *the existentialism* ? Enfin, en quoi un travail enraciné dans la tradition académique, forcément ratiocinante et prétentieuse, pourrait-il être d'une quelconque aide pour un bouddhiste occidental dont toute l'énergie passe dans l'incorporation de cette autre culture et dans la construction d'une identité autre ? Loin de constituer un appui, ce travail sera, au contraire, perçu par ce dernier comme un obstacle à sa pratique, obstacle qu'il lui faut dès lors éviter, voire détruire. Il faut ajouter à cette liste l'exilé tibétain qui, lorsqu'il ne brade pas sa culture sous les coups de boutoir du tourisme (spirituel ou non), vise surtout à préserver ce qui peut encore l'être².

¹ *Rdzog chen*. Afin de faciliter la lecture, les termes tibétains courants apparaîtront sous leur forme phonétique dans le corps du texte. La version wylie sera fournie à côté, ou en notes, lors de leur première apparition.

² Car, comme le craint Raphaël Liogier, « il y a risque (ce qui est d'ailleurs en train de se vérifier) que les laïques occidentaux reconstruisent un néo-bouddhisme propre à engloutir la tradition tibétaine, et que les enseignants

Or ce travail les concerne tous. Tel est notre pari. À l'exégète sartrien, nous montrerons qu'il est possible d'offrir une lecture consistante, cohérente et, surtout, pertinente pour notre actualité, grâce à une prise en considération de spéculations bouddhiques. Bien plus, s'il est vrai que le trait marquant du philosophe de Sartre est de toujours « penser contre soi-même », cette lecture lui demeurera fidèle dans son infidélité même. Le pratiquant « analytique » sera peut-être moins enclin à nous accorder le bénéfice du doute. Ayant principalement vu dans les développements philosophiques bouddhiques des méthodes propres à l'analyse du langage³, il ne comprend bien souvent pas en quoi redescendre à cette pré-philosophie que constitue pour lui l'œuvre sartrienne, appuyée sur tout un pan obscur de pensée germanique et ancêtre de la nébuleuse *French Theory*, pourrait être d'une quelconque pertinence. En outre, pour peu qu'il parcoure brièvement les lignes qui suivent, il remarquera vite que les positions qu'il défend sont bien souvent attaquées. Mais nous sollicitons son attrait pour les disputes intellectuelles – dont il se flatte, le plus souvent, à juste titre – pour l'inciter à poursuivre la lecture. Car, loin de dénigrer les nombreux et impressionnants résultats produits par ce courant de recherches, nous pensons simplement qu'il convient de les replacer à leur juste niveau. En outre, focaliser toute son attention sur un aspect du bouddhisme entraîne, au moins, deux conséquences très dommageables : cela donne l'impression, erronée, que ce qui importe dans la pensée bouddhique se réduit à ses analyses épistémologiques ou à ses analyses du langage (ce que la tradition, par ailleurs, nie). Pourrions-nous réduire la totalité de l'œuvre de Saint-Thomas d'Aquin ou de Duns

tibétains eux-mêmes se prêtent à cette opération pour des raisons d'intérêts personnels ; intérêts personnels qui se payeraient de la dissolution progressive de la culture tibétaine traditionnelle, exactement ce que le gouvernement en exil cherche à éviter à l'intérieur du Tibet » (*Le Bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses, 2004, p. 51). Ajoutons que ce processus génère des dommages collatéraux : ainsi, par exemple, le lustre du bouddhisme tibétain, aggravé et transformé par l'occidentalisation, est-il en train de véritablement assécher le bouddhisme néwar indigène à la vallée de Katmandou.

³ À de remarquables exceptions près – dont Tom Tillemans, Georges Dreyfus ou encore Matthew Kapstein sont probablement les plus notables –, il nous semble que la production contemporaine dans le monde universitaire anglo-saxon est bien souvent philosophiquement moins « pertinente » (ou plus « dogmatique », comme l'on voudra) que nombre de travaux d'une tradition « continentale », déjà ancienne, de l'orientalisme (partant de ces pionniers que furent Louis de la Vallée Poussin et Monseigneur Lamotte et s'épanouissant dans les œuvres de Michel Hulin, Sylvain Lévy, André Bareau, Jean Filliozat, Jacques May, Guy Bugault, Stéphane Arguillère ou encore Lakshmi Kapani) et ce, alors même qu'elle est celle qui se réclame de « la philosophie » avec le plus de véhémence. Cette généralisation, que d'aucuns jugeront hâtive, exprime un sentiment de discrédit éprouvé à maintes reprises entre la gigantesque production d'articles, de livres, etc., et leur importance souvent minime d'un point de vue théorique, d'une part, et une situation inverse de l'autre. Il serait extrêmement intéressant et instructif d'effectuer une histoire de la manière dont s'est exprimé l'affrontement entre les deux grandes tendances philosophiques du siècle dernier dans le domaine des études orientales. Une telle histoire nous apprendrait peut-être que l'an historicisme foncier de la pensée analytique participa d'une forme d'aveuglement quant aux rapports de domination effectifs que la pensée neutralise ou sublime.

Scott à leur compréhension du fonctionnement de la langue et à la théorie des universaux sans tenir aucun compte des objectifs propres qu'ils se sont eux-mêmes fixés ? Mais surtout, et cette deuxième conséquence est infiniment plus grave, cette division induite de l'œuvre bouddhique est intériorisée, *via* la relation de pouvoir qui s'exprime dans ce savoir, par les représentants de cette tradition au point qu'ils tendent à présent à pratiquer *deux* bouddhismes : l'un, purement analytique et ayant une vision réduite de la raison, destiné aux interactions « externes » ; l'autre, organique, articulant une pratique n'ayant lieu que dans l'intimité rassurante de l'« entre nous »⁴. Cette remarque sur l'importance des effets d'une pensée nous mène droit à nos deux derniers interlocuteurs.

Car, finalement, c'est bien aux sympathisants occidentaux du bouddhisme ainsi qu'aux personnes de culture tibétaine que notre travail sera, peut-être, le plus utile. Incarnant chacun un terme de cette dynamique idéologique malheureuse qui désinforme les uns et acculture les autres, seul un travail adressé en même temps aux deux parties pourrait permettre d'enrayer ce mouvement doublement assujettissant. Aux premiers, dont le profil sociologique général est hautement significatif, il faudra montrer en quoi leur *place objective* dans cet échiquier exclut *aujourd'hui* tout échange réel et biaise *a priori* la transmission des connaissances. Aux seconds, il est important de présenter explicitement cette situation ruineuse qui soit les amène à intégrer une image déformée d'eux-mêmes comme définitoire de leur identité la plus propre, soit les pousse à verser dans une préservation à tendance fondamentaliste de ce qu'ils estiment être impossible à partager avec l'Occident⁵.

⁴ Ce processus a déjà eu lieu dans l'histoire du bouddhisme : la théorie des *pramāṇa* (tib. *tshad ma*, « connaissance droite » ou « moyens de connaissance valides ») devint le cadre commun dans lequel les bouddhistes purent argumenter avec les non-bouddhistes. Il n'est donc pas, en soi, répréhensible et constituerait même plutôt un phénomène positif de communication. Ce qui crée la perversité spécifique actuelle est l'asymétrie, trop souvent non reconnue et soigneusement non explicitée, des positions ; asymétrie due à la précarité politique et culturelle du Tibet.

⁵ Voir, par exemple la querelle autour de la divinité Shugden (tib. *rdo rje shugs ldan*) dont G. Dreyfus propose une genèse explicative dans « The Shuk-den Affair: History and Nature of a Quarrel », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 21, n° 2, 1998, pp. 227-270. Par ailleurs, nous sommes bien conscient du problème consistant à utiliser ces étiquettes qui perpétuent une certaine rigidité idéologique que nous aimerions dépasser, mais puisque nous évoluons toujours en son sein, il nous faut sacrifier à ses lois sans jamais perdre notre lucidité quant à ce que de telles étiquettes représentent réellement. Il en ira de même lorsque nous utiliserons les classiques oppositions que la tradition doxographique tibétaine a estimé être structurantes de la pensée au Tibet : elles sont très utiles, mais doivent être dépassées dès que l'on aborde de manière plus approfondie un auteur ou un courant. Nous partageons donc la position avancée par David Seyfort Ruegg : « such constructs can fulfill a useful and legitimate heuristic and descriptive purpose for an historian provided that he does not reify them in historical and comparative work » (*Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative*

Selon un schéma bien connu, la possibilité d'une émancipation associe l'explicitation des conditions objectives à un certain retour réflexif. N'est-ce pas là la structure interne du travail que nous avons appelée plus haut de nos vœux en direction de tous ces acteurs d'horizons différents embarqués – qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non – dans la même aventure ? Mais aurions-nous la prétention d'affirmer que notre travail est potentiellement porteur d'une telle action ? Ne sommes-nous pas supposé faire œuvre « scientifique » ? À ce titre, la prise en considération des effets que peut avoir notre pensée n'est-elle pas superflue, voire nuisible, au désintéressement qui doit prévaloir dans toute recherche intellectuelle ? Et puis d'ailleurs, comment comprendre l'impact d'un produit de pensée sur la vie réelle des gens ? Il se trouve que toutes ces interrogations ayant trait à l'*être formel* de notre tentative, les traditions de pensées qui en constituent le *contenu d'analyse objectif*, se les sont posées, chacune y apportant des réponses originales. Nous puiserons dans leurs riches ressources pour mieux cerner et résoudre ces problèmes tenant à l'insertion et aux effets d'une pensée dans la « réalité », ce qui permettra, en retour, de nous situer nous-même dans cette réalité.

0. Introduction

Quel intérêt y a-t-il à étudier la philosophie, si tout ce qu'elle fait pour vous est de vous rendre capable de vous exprimer de façon relativement plausible sur certaines questions de logique abstruses, etc., et si cela n'améliore pas votre façon de penser sur les choses importantes de la vie de tous les jours, si cela ne vous rend pas plus conscient qu'un quelconque journaliste dans l'utilisation des expressions dangereuses que les gens de cette espèce utilisent pour leurs propres fins ?

Wittgenstein

La partie introductive à tout travail de ce type est un exercice périlleux. Les écueils y sont multiples et se disposent sur un *continuum* allant de l'hyperspécialisme le plus aride à une généralité doxique molle et rassurante. C'est qu'à cheval sur de nombreuses disciplines, il nous faudra rendre des comptes à toutes, d'une part, sans y sacrifier l'unité originale du propos et, d'autre part, mais c'est tout un, sans abandonner en cours de route tel spécialiste à son champ de prédilection. Aussi convient-il, avant toute formulation positive, de lever certains de ces écueils en disant *ce que ce travail ne sera pas*.

1. Remarques méthodologiques : la forme

En premier lieu, nulle prétention *philologique* de notre part. Ni sanskritiste ni tibétologue, notre objectif n'est pas d'établir ou de critiquer telle ou telle version de texte. Nous laissons ce labeur inestimable aux spécialistes et tentons de l'utiliser de façon juste et productive. La capacité à lire les textes dans leur langue originale, à en critiquer, le cas échéant, les traductions existantes, à émettre des propositions de traduction ainsi qu'à cerner les enjeux des querelles pointues entre techniciens – c'est-à-dire en somme à « faire le boulot de cuisine interne » en acquérant cette « familiarité suffisante » avec les textes dont parle Foucault – telles sont les exigences que le lecteur est en droit d'avoir à notre égard. Ajoutons que la traduction que nous proposons ici, si elle se veut rigoureuse, ne prétend nullement s'insérer dans les canons philologiques érigés par l'école des *Mélanges chinois et bouddhiques* ou d'autres, mais vise bien plutôt à fournir un terrain fertile aux discussions philosophiques. Puisque c'est à travers l'exercice visant à comprendre un texte technique et hautement surdéterminé (comme le sont, en un sens, tous les textes « scolastiques ») que notre travail s'est progressivement transformé, la

traduction vaut autant pour les outils conceptuels qu'elle rend disponibles que pour la dialectique herméneutique qu'elle permet de mettre en branle et qui diffuse ses effets dans le regard que nous jetons sur Sartre. Disons donc clairement que si le travail effectué sur les pensées bouddhiques constitua, à *titre personnel*, une ascèse ayant rendu cette recherche possible, *dans l'économie discursive de cette thèse* il ne s'agit toutefois que d'un prétexte et d'une exemplification des propositions que nous défendons. La proportion qu'occupe effectivement la pensée bouddhique dans ces volumes ne reflète donc *en aucun cas* l'importance qu'elle eut pour notre cheminement intellectuel, et, en tout état de cause, nous considérons que nous sommes loin d'avoir offert à la spirale herméneutique son plein épanouissement, état pour lequel de nombreuses années de labeur et de lectures seront, sans l'ombre d'un doute, encore nécessaires.

Nous ne visons pas plus à établir une nouvelle version d'une séquence appartenant à ce qu'on appelle généralement l'*histoire des idées* (tant indo-tibétaine qu'occidentale). Discipline importante par la lisibilité historique et structurale que, parfois, elle procure, l'histoire des idées n'en reste pas moins avant tout, et quoi qu'on en ait, *histoire*. Or notre prétention est de bout en bout philosophique.

Il ne s'agit, en outre, aucunement d'un travail de *bouddhologie* (de type 1, voir le paragraphe suivant). Si, grossièrement, cette bouddhologie est au bouddhisme ce que la théologie est aux religions du Livre, on voit qu'ajouter la distance culturelle et géographique à la distance temporelle ne favorise pas la compréhension et la communication du propos. En somme, nous ne gagnerons rien dans la recherche à remplacer un cadre herméneutique donné et fini par un autre. Il est toutefois certain que la fécondité philosophique et les nombreux développements conceptuels auxquels a donné lieu cette discipline sont, tout comme l'ont été les subtilités scolastiques pour la modernité occidentale, d'une grande importance pour nous.

La bouddhologie peut également être entendue comme *bouddhisme universitaire*. Ce dernier, par un souci honorable d'éviter toute projection fantasmatique, semble avoir versé dans le travers opposé en accentuant la tendance intrinsèque à son champ, pour parler en termes bourdieusiens, qu'est la *doxa épistémique*. On aboutit à ce résultat paradoxal où (continuons avec Bourdieu) le principe de générosité – par lequel on tente de se placer sur le plan de ceux qu'on lit – s'est transformé en son exact opposé, la glose indéfinie et détachée des textes d'un point de vue lointain, normatif et théorique, bref la lecture stérile du *lector* (par quoi l'on voit, notons-le en

passant, la force du champ). C'est à une autre application de ce principe de générosité que nous aspirons, et auquel nous invitons notre lecteur notamment dans notre entreprise de traduction, en mobilisant ce que Bourdieu appelle l'*actualisation* et dont il donne la définition suivante :

l'actualisation – entendue comme le fait de rendre présent, actuel – qu'opère l'historicisation structurale est une véritable réactivation : elle continue à assurer au texte et à son auteur une forme de transhistoricité qui, à l'opposé de la déréalisation associée à l'éternisation par le commentaire académique, a pour effet de les rendre *agissants* et *efficients*, et *disponibles*, le cas échéant, pour de nouvelles mises en œuvre [...] *capables de ressusciter un modus operandi pratique, pour produire un opus operatum sans précédent*.⁶

Et, puisque l'on ne peut contredire le *nomos* du champ dans lequel on évolue, *nomos* dont on doit toujours conserver en mémoire la genèse arbitraire et donc *violente*, la seule solution est de changer de champ. C'est un des paris méthodologiques de ce travail.

Ce pari semble nous rapprocher de la *déconstruction par le dehors* de François Jullien. Pourtant, de nouveau, nous devons nous séparer d'une telle veine. Influencé, entre autres, par Michel Foucault et Jean-Pierre Vernant, cet auteur contemporain important fait un usage *stratégique* de la pensée chinoise, nécessitant un strict travail philologique en amont, afin de saisir les choix philosophiques premiers de notre tradition (*logos, rerum cognoscere causas*, etc.). Nous venons de voir que ce recul stratégique et cette ascèse philologique sont également fondateurs pour nous. Toutefois, selon F. Jullien, la Chine constitue l'unique hétérotopie avec laquelle on peut jouer, puisque c'est la seule qui soit de l'ordre du constat et non de la « pensée-fiction » : F. Jullien défend en effet que la civilisation chinoise constitue aujourd'hui l'unique civilisation multi-millénaire vivante qui a développé ses propres canons et sa propre réflexivité et dont les structures grammatico-linguistiques n'ont aucun lien de parenté avec les nôtres. Inutile de dire que nous ne partageons pas un tel point de vue pour le moins hasardeux. En effet, s'il est certain que le bouddhisme est né en des terres de langues et de structures indo-européennes, il n'est pas moins certain que cette doctrine s'est rapidement répandue en Chine et, n'en déplaise à F. Jullien, ce ne peut être uniquement suite à un simple *quiproquo* avec les pensées taoïstes. Comme le note Michel Bitbol dans un article concernant le travail de F. Jullien⁷, c'est précisément tout l'intérêt du bouddhisme que d'être un point de rencontre et de discussion entre

⁶ Pierre Bourdieu, *Les méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Champs essais », 2003, p. 126.

⁷ Michel Bitbol, « Dépayser la pensée scientifique », in *Dépayser la pensée : dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 151. D'après cet auteur, la pensée indienne, cette cousine, recèle une « expertise dans les procédés de conversion » permettant d'échapper à la fascination du langage.

la Chine et l'Inde – raison pour laquelle nous nous attarderons quelque peu sur la rencontre effective de ces deux tendances du bouddhisme durant le débat de *Sam yé*⁸, devenu un paradigme et un lieu commun de la pensée tibétaine. Par ailleurs, on ne voit pas que tout le travail effectué par ce penseur – travail précieux et philosophiquement intéressant, répétons-le – mène à autre chose qu'à une mise en lumière, cruciale mais négative, de nos options de pensée fondatrices. Nous dirons, pour notre part, d'une telle stratégie qu'elle ne peut être qu'une étape vers une réflexion et une construction conceptuelle positives qui, pour le moment en tout cas, manquent à l'édifice en chantier de F. Jullien.

Enfin, l'on ne cherchera pas ici, ou pas uniquement, une exégèse de l'œuvre sartrienne. C'est probablement le point le moins évident, pour qui parcourrait distraitemment l'ouvrage, tant la présence de cet auteur est forte. Et en effet, c'est bien à partir de concepts sartriens que se construit pour large part ce travail. Il est bon à ce propos de sans cesse rappeler ce truisme que nul ne réfléchit hors de tout contexte. Nos plis de pensée, nos habitudes, nos présupposés s'inscrivent dans une histoire et, plutôt que de le nier vainement en se réclamant naïvement d'une quelconque « objectivité »⁹, il nous faut assumer ce point de départ en entretenant à son égard une distance critique, une marge de manœuvre que la recherche rendra possible. Il serait possible, pour qui y tiendrait absolument, de trouver un semblant d'exégèse « sarthro-sartrienne », c'est-à-dire purement interne à l'œuvre, dans l'étape liminaire consistant à pointer les *problèmes* que soulève cette œuvre. Pourtant, nous estimons que ce serait là reporter artificiellement au cœur de ce travail un présupposé que celui-ci se propose justement, si cela est possible, d'abandonner : faire *comme si* seule ce qu'on appelle « pensée occidentale » existait. Plus qu'une stratégie méthodologique visant à révéler (au sens chimique du terme) nos « impensés », il s'agit avant tout de prendre acte de la présence d'autres traditions et de tenter de comprendre quelles conséquences un tel fait implique. Ainsi donc, si nous voulons actualiser Sartre (au sens dégagé plus haut), si nous souhaitons *créer* à partir de lui, bref si nous voulons lui être *fidèle* (et, c'est important, le même raisonnement s'applique bien évidemment au bouddhisme), il nous faut radicaliser le questionnement philosophique au cours d'un dialogue dont seul l'aboutissement justifiera rétroactivement (ou non, ce serait notre échec) le cheminement. D'un mot, il s'agit donc bien ici d'une *recherche*.

⁸ Tib. *Bsam yas*.

⁹ Justification qui est, comme nous le verrons, le meilleur vecteur des relations de domination.

Si notre travail ne peut se laisser réduire à aucune de ces disciplines, il est évident néanmoins qu'il les croise toutes et que c'est d'elles qu'il s'alimente. Penser ensemble et donner une cohérence organique aux découvertes multiples effectuées dans ces champs de recherche, éviter par là qu'un cloisonnement arbitraire ne les transforme en vaine érudition, voilà une tâche cruciale à laquelle nous souhaitons contribuer¹⁰. Contre le dépérissement des savoirs, le souffle de pensée qu'engendre l'émulation disciplinaire est, selon nous, un enjeu capital aujourd'hui. Ce serait naïveté de notre part que d'attendre de tous les scolaires, dont certains se sentiront bousculés et donc acculés à se réfugier en des sphères encore plus éthérées, une lecture *a priori* bienveillante. L'entreprise, d'autant plus ambitieuse et risquée qu'elle est limitée par des impératifs temporels, prête le flanc à de nombreuses attaques dont la tactique sera, infailliblement, d'ignorer le mouvement de pensée pour lui substituer la « dispute érudite ». Le diable est, certes, dans les détails, mais il est tout autant dans la réduction à ces derniers. Sans nous voiler les fragilités de notre démarche, nous tenterons d'en pointer, dans la mesure de nos moyens et de la conscience que nous en avons, les difficultés. Nous demandons dès lors simplement de nous accompagner jusqu'au bout de notre tâche et, le cas échéant, d'y apporter toutes les remarques et/ou réfutations que l'on jugera utiles et/ou nécessaires.

Ayant pointé notre dépendance consentie à ces différents savoirs (philologie, histoire, bouddhologie, bouddhisme universitaire, exégèse sartrienne), il nous faut maintenant, toujours en guise de préambule définitoire et puisque l'on se pose en s'opposant, indiquer *contre* qui ou quoi nous écrivons. Nous nous sommes déjà exprimé sur le bouddhisme universitaire, important mais dont la distance asséchante qu'il entretient avec son objet empêche tout investissement interne, et donc toute évaluation, de la tentative bouddhique (ou de l'existentialisme sartrien). Toutefois, et malgré ses lacunes, cette aridité nous préservait-elle au moins du flot ininterrompu de pseudo-théories *new-age* qui inonde les étals des librairies, promettant, en un jargon fumeux mêlant médecine (*de pointe* ou *douce*), phénoménologie, existentialisme, yoga, physique quantique, Dharma, Tao, tantrisme, confucianisme, psychanalyse etc. le « Bonheur » et la *réussite de sa vie*. Citons ici Slavoj Žižek qui en des termes, certes, très approximatifs, pointe néanmoins bien le danger en le reliant directement au domaine économique :

¹⁰ En cela, notre attitude philosophique est en harmonie avec le projet que porta Michel Serres : idéal de communication ; non-clivage des savoirs ; visée de l'enseignement vers sa propre cessation (M. Serres insiste sur ce fait que le but de la répétition est la délivrance) ; philosophie du trait d'union ; révolution képlérienne (à double foyer), etc.

Le taoïsme est en passe de devenir l'idéologie hégémonique du capitalisme mondial. Une sorte de « bouddhisme occidental » se présente désormais comme le remède contre le stress de la dynamique capitaliste. Il nous permettrait de décrocher, de garder la paix intérieure et la sérénité, et fonctionnerait en réalité comme un parfait complément idéologique. Les gens ne sont plus capables de s'adapter au rythme du progrès technologique et des bouleversements sociaux qui l'accompagnent. Les choses vont trop vite. Le recours au taoïsme ou au bouddhisme offre une issue. Au lieu de tenter de s'adapter au rythme des transformations, mieux vaut renoncer et « se laisser aller » en gardant une distance intérieure vis-à-vis de cette accélération qui ne concerne pas vraiment le noyau le plus profond de notre être... On serait presque tenté de ressortir, pour l'occasion, le cliché marxiste sur la religion comme « opium du peuple », comme supplément imaginaire à la misère terrestre. Le « bouddhisme occidental » apparaît ainsi comme la manière la plus efficace de participer pleinement à la dynamique capitaliste tout en gardant l'apparence de la santé mentale.¹¹

Ou le bouddhisme comme *soma*, cette substance anxiolytique permettant à la société décrite par Aldous Huxley dans *Le meilleur des mondes*, de fonctionner et de se maintenir. À cet égard, il nous semble qu'un certain type de *comparatisme* fait le lit de ces courants néo-bouddhistes mondialisés. Ce comparatisme facile regroupe à nos yeux la perspective molle et peu intéressante de nombreux penseurs de l'*East and West* ou de la *World Philosophy* dans lesquels l'humanisme facile se renverse bien vite en relativisme stérile (quoi de mieux qu'une sagesse universelle et anhistorique pour gommer les aspérités ?), mais également parfois, vision beaucoup plus dure, militante, des acteurs affichant un réel mépris d'un Occident qu'ils auront au préalable soigneusement créé de toutes pièces. Qu'il nous soit ici permis de recourir à l'expérience personnelle. Ayant été amené à côtoyer nombre de convertis au « bouddhisme mondialisé »¹², nous n'avons malheureusement pu que constater, dans bien des cas (mais, heureusement, pas dans tous), la justesse du jugement, sévère et ironique à la fois, porté par Stéphane Arguillère sur la production actuelle de la figure de l'*esclave mièvre* comme idéal spirituel :

¹¹ Slavoj Žižek, « Une revanche de la finance mondiale », *Le Monde Diplomatique*, mai 2005. On peut ajouter à ce constat, « d'avant-la-Crise », l'utilisation de la *vacuité*, de la *fluidité* et, au final, de la *vanité* comme métaphores de ces capitaux qui disparaissent et apparaissent en un clin d'œil, ruinant autant de vies.

¹² Ou « néo-bouddhisme », par quoi il faut entendre ce « bouddhisme modernissime, plus moderne que la modernité elle-même » (cf. R. Liogier, *op. cit.*, p. 13) dont le noyau de croyances est rigoureusement identique (développement intérieur, équilibre entre le corps et l'esprit, conscience planétaire, écologie globale, non-violence universelle, etc.) et dont les différences tiennent plus aux modes d'assimilation de ces croyances et sont d'ordre esthétique et sociologique : « Cette diversification de la pratique et de l'esthétique de l'offre religieuse est adaptée à des clients sociologiquement, et même socio-économiquement différenciés, alors qu'en définitive les croyances fondamentales qui sont intériorisées restent les mêmes dans tous les cas » (*ibid.*, p. 10). Il ne s'agit nullement pour nous de vilipender en bloc cette transformation contemporaine du bouddhisme qui, parfois, présente un réel intérêt philosophique (et dont, comme il apparaîtra, nous partageons d'ailleurs quelques vues). C'est l'utilisation d'un certain syncrétisme confus en vue de s'épargner la peine d'un réel travail de recherche que nous dénonçons. Nous savons trop bien quelles difficultés il y a à démêler les strates d'un tel discours, surtout lorsque que l'on vise à se l'approprier et à le comprendre « de l'intérieur », pour ne pas combattre cette tendance.

Comme ils sont nombreux, ces grands enfants, ces vieillards infantiles, même, qui se trouvent heureux de faire ce que « Rinpoché a dit » ! Mais quelle image écœurante ne donnent-ils pas du bouddhisme avec leur mine réjouie ! Et puis, surtout, peuvent-ils croire que c'est cela qu'attendent ceux qu'ils se sont choisis comme maîtres, des cohortes ravies qui aiment à obéir et ne se mettent pas trop en peine de comprendre¹³ ?

Pour âpre que ce soit la critique, elle est à notre sens loin de rendre compte de la réalité. Qu'un débat contradictoire survienne et ces « tendres béats » n'hésitent pas à mobiliser de façon anarchique et dévoyée tout ce que le bouddhisme peut avoir de subtilités argumentatives. Si, ayant porté eux-mêmes la discussion sur le terrain de l'argumentation, ils se sentent acculés, c'est, selon un processus bien connu, à l'ineffable qu'ils recourent, soutenant que tous les Maîtres, bien qu'ils se contredisent, au final, « veulent-dire-la-même-chose », et que « cette-même-chose » ne se trouve pas dans un Occident décadent dont on attend juste que « sa science » confirme ce qu'eux « ont toujours su »¹⁴. Et ce retour spectaculaire d'un au-delà de la raison scelle votre compte : c'en est fait de vous, « aveugle et intolérant matérialiste », insupportable contradicteur, incapable de comprendre le bouddhisme puisque non-bouddhiste (remarquable renversement où l'idéal rationnel et universaliste affiché avec ostentation au préalable s'avère aboutir à l'intégrisme le plus sectaire). C'est à vous qui pensiez à juste raison assister à son exemplification que l'on applique ultimement la phrase de Hegel : « À ce dont se satisfait l'esprit, on peut mesurer la grandeur de sa perte »¹⁵ (où « esprit », « grandeur » et « perte » prennent une tout autre signification). Ici nous devons ajouter que, par leur ressentiment et leur mauvaise foi, ces « convertis » diffèrent, la plupart du temps, des « bouddhistes de naissance » qui assument très bien une paisible « foi du charbonnier » et ne tentent nullement de la justifier par un perpétuel recours à une « rationalité intrinsèque au bouddhisme ». En

¹³ Stéphane Arguillère (traducteur), *Préface à La Distinction des vues. Rayon de Lune du Véhicule suprême* de Gorampa Sönnam Sengge, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2008, pp. 13-14. Nous considérons l'entreprise de S. Arguillère comme une des plus originales et des plus importantes actuellement. Et bien que ne partageant pas certaines de ses options philosophiques, notamment à propos de Sartre, c'est dans le sillage, neuf, qu'il est en train de tracer que nous souhaitons nous inscrire.

¹⁴ Cette opinion sur la « scientificité du bouddhisme », relayée jusqu'à un certain point par le Dalaï-Lama actuel, est, entre autres, un héritage de l'influence qu'a eue la Société Théosophique sur les études orientales. C'est elle qui anime encore les débats sur les drogues psychédéliques censées *démocratiser* ce qui n'était auparavant accessible qu'à la fine élite des mystiques de tous ordres. Sur les multiples dialectiques de construction d'un imaginaire et d'une identité (la nôtre via celle des Tibétains, celle des Tibétains par rapport aux Chinois ou aux Indiens, etc.), sur l'insertion de ces dialectiques dans des mouvements socio-politiques et pour la recension de nombre d'anecdotes significatives, voir notamment Donald S. Lopez Jr., *Prisonniers of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, et Isabelle Charleux, « Les 'lamas' vus de Chine : fascination et répulsion », in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, « L'anticléricalisme en Chine », n° 24, 2002, pp. 133-151.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993, p. 74. Notre propre expérience a éprouvé la remarquable actualité de la critique hégélienne de la *Schwärmerei*.

définitive, apparaît clairement que le nivellement et le lissage qu'entraînent ces mouvements n'est que l'aversion de violentes hiérarchies axiologiques que véhiculent, toujours par la bande, leurs catégories de pensée. Lutter contre cette dangereuse tendance et sortir le bouddhisme de ces ornières qui l'asphyxient impliquent d'investir totalement les textes de la tradition (de *toutes* les traditions concernées), et ce, afin, répétons-le, de nous redonner une marge de manœuvre théorique en vue d'ouvrir une *réelle* nouveauté *aujourd'hui*. Y parvenir revient aussi à rappeler au(x) bouddhisme(s) que, s'il est vrai que ses traditions constituent des aiguillons extrêmement salutaires pour les courants de pensée occidentaux, la réciproque est également exacte : la rencontre avec l'Occident constitue pour le bouddhisme un défi et une opportunité unique d'engager un processus réflexif dont il semble (s') être coupé depuis maintenant trop longtemps.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas précisément ce que tentent nombre de ces mouvements d'œcuménisme comparatiste lorsqu'ils ouvrent un peu partout sur le globe des centres dont le but est d'offrir un cadre où d'antiques traditions peuvent rencontrer la modernité dans un dialogue serein ? Si l'idée est infiniment louable, son application, en revanche, mène bien souvent à l'effet inverse. Ce point achèvera cette partie un peu polémique. Qu'il soit important d'offrir un espace d'échanges, c'est entendu, mais que l'on cesse alors d'y pratiquer une sorte de double langage. Il apparaît en effet souvent que, sous couvert d'« ouverture », on s'attelle à creuser les différences et préjugés préexistants, et ce, de part et d'autre : tel professeur, souhaitant déconstruire l'idée monolithique d'« Orient » qu'il pense déceler chez ses étudiants, a recours au fantasme tout aussi monolithique d'« Occident »¹⁶ dans une argumentation aussi ennuyeuse par sa récurrence que brillante par son ignorance (explication du type : « cette diversité orientale insoupçonnée s'oppose à *notre* idée de X » *inter alia*) ; tel médecin, s'insurgeant, à juste titre, contre une pratique médicale créatrice de minorité et de dépendance, dénonce ces excès à partir d'une médecine « traditionnelle » dont il ne voit pas que son discours la place au même niveau que la précédente, et donc qu'en résulteront les mêmes effets ; tel jeune professeur tibétain chargé d'enseigner à des Occidentaux en suivant les canons traditionnels continue de l'enseigner comme étant conforme à la réalité sous tous ces aspects, tout en étant conscient des limites de certaines explications (ce qui, soit dit en passant, désamorce tout ce que ces tentatives d'explication auraient pu avoir de riche et d'interpellant en elles-mêmes) ; tel *Rinpoché* s'adresse totalement

¹⁶ Dans ce travail, nous prendrons « Orient » et « Occident » pour ce qu'ils sont – c'est-à-dire les pôles structurants de ce que Saïd appelle notre « géographie imaginaire » –, ni plus (ce ne sont pas des essences figées) ni moins (l'action de l'imaginaire produit des effets réels indéniables qu'il s'agit de comprendre).

différemment à ses moines et aux participants à ses nombreux « séminaires », mais prétend dogmatiquement à l'unité *ultime* du propos sans avancer les preuves ou arguments qui pourraient permettre de confirmer ce fait, etc. Il est évident et naturel, si l'on se rapporte aux deux derniers exemples, que les héritiers d'une culture en péril sont tiraillés entre le souci de préservation et la nécessité d'ouverture ; tout ce que l'on attend d'eux est *qu'ils le disent*, pour qu'enfin cette situation, délicate et complexe, puisse être problématisée de manière sereine et féconde¹⁷.

Enfin, à un niveau plus académique, nous entendons contrebalancer un certain monopole de la philosophie dite *analytique* dans le domaine des études bouddhiques, sans verser dans le *mystico-phénoménologisme* qu'on lui a souvent naïvement opposé. Dans un article déjà ancien, « Meditation as ethical activity », paru dans le *Journal of Buddhist Ethics* de 1994, Georges Dreyfus, appelant de ses vœux la construction d'un cadre éthique intégrant ce qu'il nomme l'intérieur et l'extérieur de nos vies, c'est-à-dire notre attitude quotidienne, la manière dont nous cultivons nos qualités (et nos défauts) et la réflexion sur les valeurs que nous poursuivons, souligne que le bouddhisme (indo-tibétain à tendance « gradualiste », en l'occurrence) n'a pas nourri de réflexions sur l'éthique au sens ou nous l'entendons. Il ne faut pas en conclure, forcément rapidement, que le bouddhisme ne s'est pas senti concerné par des problèmes éthiques, loin de là, mais plutôt qu'il eut peu de réflexions « méta- » sur les valeurs ou les fins que devrait poursuivre une éthique¹⁸. Cet état de fait rend, dès lors, délicat tout travail comparatif, puisque l'on ne peut se contenter de « traduire » et de faire passer d'un domaine vers un autre des systèmes bien définis et articulés, à l'inverse précisément de ce qui se fait dans les domaines de l'épistémologie, de la logique et de la philosophie du langage. N'ayant pas à construire préalablement leur objet d'étude, c'est donc presque « naturellement » que les nouvelles scolastiques analytiques ont entamé un dialogue avec leurs consœurs bouddhiques. À une certaine phénoménologie de se débrouiller avec l'embrouillamini d'une veine à tendance « mystique » : études des phénomènes religieux, des états de conscience altérée, de la recherche d'authenticité, de l'instant libérateur, du déconditionnement total et (supposé) excitant, etc. (ce que, s'abandonnant aux rémanences religieuses et au goût de l'ineffable qui la traversent

¹⁷ Sur l'influence du cadre scolastique sur la « praxis théorique », voir le livre de G. Dreyfus, *The Sounds of Two Hands Clapping*, Berkeley, University of California Press, 2003. Comme tout ce qui nous a été donné de lire de cet auteur, auquel nous ferons souvent référence, cet ouvrage est remarquable tant par la justesse du ton que par la clarté et l'équilibre du propos.

¹⁸ Plus exactement, le bouddhisme n'a pas tenté de cerner l'essence de ces valeurs, mais s'est concentré sur leur efficacité pragmatique (« si je fais ça, cela approfondira-t-il ou non mon mal-être ? », etc.).

encore¹⁹, elle fit parfois complaisamment). Cela a été, par exemple, typiquement le cas avec le phénomène de la *méditation* : faute d'être relié à une axiologie et à un cadre conceptuel que nous n'avons pas pris la peine de construire, nous ne parvenons pas à saisir clairement ce que ce terme recèle. « Expérience mystique », « expérience religieuse », « irrationalité », « mystère oriental », « abyme enstatique », tous nos fantasmes surgissent à ce point où nous nous sentons désespérés²⁰ (et autorisent, paradoxalement, la vision anhistorique d'une méditation éthiquement neutre, « simple » technique de compréhension de soi ou de détachement). Ni comparatisme logique, ni description poético-panthéistique, ni recherche philologique, ni histoire, ni orientalisme, il semblerait que notre argumentaire critique – que d'aucuns jugeront sévère – nous ait fermé toutes les portes. Quelle est alors notre tentative ? Et d'abord, sur quoi porte-t-elle ?

2. Présentation du contenu : le fond

A. Les conditions de l'établissement d'un dialogue

Il est un thème qui semble tracer un axe de symétrie à partir duquel se regardent en chiens de faïence les pensées qui font l'objet de ce travail. On conviendra sans difficulté que l'imaginaire collectif (et donc le nôtre également) envisage relativement naturellement la pertinence d'une discussion entre l'existentialisme et le bouddhisme : même considération de l'individu contre et malgré la société, emphase similaire quant à l'angoisse inhérente à la condition humaine, recherche identique d'une « voie de sortie » et d'une vie « authentique », etc. On rechignera pourtant à poursuivre ce dialogue sur le plan politique et collectif. Car, vraiment, dira-t-on, comment pourrait-on comparer l'aveuglement volontariste d'un « staliniste devant l'éternel » (dont il est de bon ton de souligner la cécité historique) à l'insistance, présentée comme permanente, du bouddhisme sur le caractère inconditionnel de la non-violence ? Le préfacier de *Les Damnés de la Terre* n'a pu que se fourvoyer dans son apologie de l'action violente, qu'il eût d'ailleurs probablement reniée s'il avait porté un minimum d'attention aux combats gandhiens. Mais, comme souvent, cette vision scolaire n'est pas exempte d'intérêts

¹⁹ Cf. Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, l'Éclat, 1991, dans lequel, rappelons-le, Sartre est notablement épargné par l'auteur.

²⁰ Même Foucault, pourtant peu amène quant à l'utilisation non critique des concepts produits dans et par l'*épistémè*, se voit contraint de recourir à des notions grossières lorsqu'il se retrouve dans un monastère Zen. Voici typiquement un cas où l'on peut dire qu'il y a eu *contact* mais pas, faute de médiations réfléchies en commun, *rencontre* (voir, par exemple, « Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen », in *Dits et écrits*, tome 2, n° 236, Gallimard, Quarto, 2001, p. 618 [ci-après « DE I » ou « DE II »]).

particuliers (à peine) voilés. C'est, entre autres, à dénoncer ces intérêts en vue de proposer une lecture sinon plus proche de « la réalité », du moins plus fidèle à l'esprit des textes, que notre travail se destine. S'esquisseront alors, chemin faisant, les figures d'un Sartre plus complexe et d'un bouddhisme moins benoîtement simpliste. L'on verra alors quel abîme infranchissable recèlent parfois les rapprochements « naturels » et quelle solidarité fonde des oppositions « évidentes » ; on sentira, surtout, l'urgence présente non de comparer ou de fusionner, mais de penser ensemble et d'*articuler* ces pensées à forte réflexivité.

a. L'omniprésente violence

C'est donc une réflexion sur la *violence*, ce point de désaccord si « notablement évident » entre le bouddhisme et Sartre, qui constitue l'interrogation première et le cœur battant de notre travail, et c'est à elle que nous invitons notre lecteur. Polysémique et omniprésente, la violence semble nous entourer et nous traverser, nous, qui sommes tout à la fois ses produits et ses producteurs. Ses multiples expressions, des plus horribles évidences aux plus subtils mécanismes, portent vite à la confusion :

- violences *collectives* : massacres, guerres (froides, tièdes ou chaudes), folies destructrices et atrocités, tortures, emprisonnements, sacrifices, initiations, colonialisme, *soft power*, terrorisme, etc. ;
- violences *économiques* : rapport du capital au travail, exploitations, prolétarisations, chômage, misère, famine, etc. ;
- violences *symboliques* : dominations, autorités, éducation, dressage scolaire, violence de *castes*, etc. ;
- violences *identitaires* : racismes, xénophobies, machismes, discriminations, etc. ;
- violences *quotidiennes* : tout ce lot étouffant et compact de micro-pressions et oppressions qui structurent nos journées ;
- violence des *passions* : amour, haine, jalousie, colère, peurs, passions religieuses, etc. ;
- violences *justes, nécessaires* ou *légitimes* : révolutions, contre-violences, etc. ;
- violences *dirigées contre soi* : suicides, culpabilités, troubles alimentaires, etc. ;
- etc.

À cette liste non exhaustive de contraintes physiques et/ou psychiques (et qu'en est-il de la destruction d'objets inanimés ?), dont le lecteur pourra établir à loisir les infinies variations,

recoupements et associations, s'ajoutent les rapports flous de la violence aux notions de *pouvoir*, de *savoir*, de *limite*, de *transgression*, de *norme*, de *discipline*, de *hiérarchie*, d'*identité*, de *force*, de *justice*, de *droit*, de *loi*, d'*institution*, d'*arbitraire*, de *prévention*, de *progrès*, d'*histoire*, de *civilisations*, de *barbarie*, d'*absolu*, de *pureté*, d'*ignorance*, d'*obéissance*, de *bêtise*, de *traduction*, etc.²¹ La violence doit-elle être conçue comme une substance dont les termes de cette longue liste ne sont que des modes ou est-elle le milieu transcendantal de toutes pratiques humaines ? Quoi qu'il en soit, qu'elle soit culturelle ou naturelle (ce qui, posé en ces termes, constitue en soi un problème, et non des moindres), ôtez cette sombre et hostile nébuleuse de vos vies, il ne reste rien, ou si peu. Si la confusion de ce concept laisse présager la difficulté de la tâche, son extension formidable nous encourage à l'entreprendre malgré tout²².

Ce n'est toutefois pas à une typologie des multiples violences que nous aspirons, car une telle entreprise, inconsciente des critères qu'elle mobilise, serait aveugle et, partant, inefficace. Nous nous lançons donc bien plutôt à la recherche de ce que l'on pourrait appeler l'« unité structurale et logique de la violence » (tout en ne fermant pas la porte à la possibilité selon laquelle la violence se définirait précisément comme ce qui n'a pas d'unité structurale ou logique). Elle seule en effet nous permettra de reconnaître et de saisir à plein les incarnations multiples et variées de la violence au sein des situations, étape nécessaire à tout projet visant à les transformer. Car cette recherche de type transcendantal – A. Badiou dirait sans doute : cette recherche du *mathème* de la violence²³ – ne peut être à elle-même sa fin, ce serait à la fois

²¹ Il est regrettable que ce soit seulement à l'heure où nous relisons une dernière fois ces pages que nous découvrons l'œuvre de Georges Labica. À n'en pas douter, un tel travail nous aurait fait gagner du temps. La manière dont cet auteur pose le problème que représente la violence est similaire à la nôtre : une simple énumération suffit à constater que la violence est partout. Pour Labica, il s'agit d'un objet à l'extension infinie et à la compréhension quasi-nulle (cf. « Pour une théorie de la violence ». URL : http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=35:pour-une-theorie-de-la-violence&catid=44:labica-georges&Itemid=65).

²² Étienne Balibar, parlant à vrai dire du racisme, exprime très bien notre point de vue : « [Le racisme] n'est pas seulement un trait essentiel de la vie politique et sociale de nos sociétés, mais il forme une dimension étroitement associée à tous les processus de subjectivation, de domination et de violence collective. C'est-à-dire qu'il constitue le problème central de l'anthropologie » (« Différence, altérité, exclusion : trois catégories anthropologiques pour théoriser le racisme », in *Néo-racisme et dérives génétiques*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 2006, p. 45). L'œuvre de Sartre elle-même effectue un rapprochement direct entre le *racisme* et la *violence* (voir, entre autres, les analyses du système colonial présentes notamment dans l'appendice II aux *Cahiers pour une morale*).

²³ Nous tâcherons en effet de montrer que s'il existe une grande diversité dans les violences, il n'en demeure pas moins qu'une certaine solidarité formelle doit être présente et que l'approfondissement de tel ou tel cas nous permettra de la mettre en lumière. Il en va un peu comme chez Sartre : « il faut marquer qu'une amitié, du temps de Socrate, n'a pas le même sens ni les mêmes fonctions qu'une amitié contemporaine ; mais par cette différenciation même, qui exclut toute croyance en une 'nature humaine', nous ne faisons que mettre plus

abdiquer et reconduire la violence de « celui qui sait », mais elle doit ouvrir à la possibilité d'une *pensée* et d'une *pratique* de la *non-violence*.

b. La question de la non-violence

Arrêtons-nous un instant sur ce terme fortement idéologisé et dissipons d'éventuels malentendus. Souhaitons-nous donner une assise aux théories inspirées des luttes de Gandhi, de Martin Luther King, de Henry-David Thoreau, d'Aung San Suu Kyi, du XIV^e Dalaï-Lama, des « Indignés » et de bien d'autres²⁴ ? Et d'abord, ce travail n'a-t-il pas déjà été effectué, sinon par les acteurs eux-mêmes, du moins par ceux qui s'y sont quelque peu intéressés ? La réponse est : oui et non. S'il y eut, en effet, de nombreuses réflexions sur les luttes et techniques non violentes, il apparaît bien vite que c'est à une réduction de ces dernières aux conditions situationnelles qui leur ont donné leur efficace que toutes ces études aboutissent (nous montrerons en quoi, par là, elles ne font que suivre une tendance inhérente à leur objet) ; avec ce résultat paradoxal que, même assuré du bien-fondé de telles actions, on ne parvient pas à véritablement les promouvoir ; pis, on donne aux critiques la fêrule pour se faire corriger : au final, un tel réductionnisme historique désarme théoriquement face aux accusations de relativisme, de quiétisme (c'est-à-dire de retrait et de passivité quant à l'action publique et collective) ou de mauvaise foi. Qu'on lise simplement, à titre d'exemple, le dialogue (de sourds) entre Gérard Wormser et le journaliste de la revue *Alternatives non violentes*²⁵ : aux soupçons du premier (les non-violents font la part beaucoup trop facile aux dominants et leur quant-à-soi s'apparente bien vite à de la résignation bien-pensante dont le ressort, serait-on tenté d'ajouter, est une violence exercée contre eux-mêmes, une haine de la violence en eux) s'oppose, dans une tension palpable, la certitude confuse du second, incapable de véritablement définir ce qu'est la

clairement au jour le lien synthétique de *réciprocité* [...] qui est un universel singularisé et le fondement même de toutes les relations humaines » (*Critique de la Raison dialectique, tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, p. 172. Dorénavant CRD).

²⁴ Inutile de préciser que nous parlons là d'une version « naïve » de la non-violence, version que l'on a tôt fait d'associer à la plupart de ces noms. Quant à savoir si ces figures ont pratiqué, pratiquent encore ou non la non-violence – et quelle non-violence ? – est une question à laquelle nous ne répondrons pas ici mais que nous gardons comme horizon.

²⁵ « Sartre adversaire de la non-violence ? Entretien avec Gérard Wormser », *Alternatives non violentes*, n° 139, juin 2006. Ce dialogue fait résonner les éclats des querelles opposant Sartre/Jeanson à Camus ou, plus tard, Sartre à Merleau-Ponty. Remarquons que c'est presque toujours à la problématique de la *violence* que peuvent se ramener les nombreuses divergences entre ces intellectuels. C'est également l'avis de Ronald E. Santoni dans son intéressant livre *Sartre on violence curiously ambivalent*, Philadelphia, The Pennsylvania State University Press, 2003.

non-violence, totalement dépendant qu'il est de « l'événement Gandhi »²⁶. Nous rejoignons ici totalement G. Wormser lorsque, comme pour exemplifier ce réquisit de Ricœur selon lequel « [l]a première condition à laquelle doit satisfaire une doctrine de la non-violence est d'avoir traversé dans toute son épaisseur le monde de la violence »²⁷, il éclaire la tentative sartrienne comme suit :

Celle-ci [la *Critique de la Raison dialectique*] est en fait une phénoménologie de l'oppression et des possibilités éventuelles de lui échapper. Il [Sartre] n'a pas écrit la phénoménologie de la libération. Il aurait fallu pour cela qu'il continuât son travail. Le temps ne lui pas été donné. Peut-être aussi qu'un tel travail pose des problèmes philosophiques que ni Sartre ni personne ne seraient en état d'affronter de façon convaincante.²⁸

Si l'on veut résoudre la tension qui s'incarne dans ce dialogue, c'est-à-dire établir une forme de communication entre deux points de vue qui ne sont pas incompatibles mais ne se comprennent tout simplement pas, c'est ce défi – dont nous devons prouver contre G. Wormser qu'il est possible qu'il aboutisse – qu'il faut relever : déterminer l'essence de la violence afin de déterminer l'essence de son opposé ; car, répétons-le, c'est seulement en possession d'un invariant que l'on peut établir les modalités singulières de ses applications. Un tel objectif exige que l'on ne parte pas des représentations idéologiques que chacun des interlocuteurs projette sur l'autre, empêchant ainsi tout dialogue réel, mais, bien plutôt, que l'on rende compte de ces représentations idéologiques, qu'on en fasse la genèse et qu'on s'en sépare.

c. Premières approches de la violence

Nul doute que la violence nous plonge au cœur du projet sartrien : qu'elle traverse de part en part l'œuvre et la vie de Sartre, il n'est qu'à écouter ce qu'il en dit lui-même²⁹, ou à ouvrir ses

²⁶ Mais on voit bien que les protagonistes ne parlent pas de la *même non-violence*, que leurs conceptions respectives de ce terme ne se recoupent pas. Sur ce point, il n'est pas inutile de citer à nouveau É. Balibar qui, nous semble-t-il, pose très clairement les données du problème implicite sur lequel butte le dialogue : « La métapsychologie de la 'non-violence' est un problème fondamental, qui périodiquement remet en question les limites du point de vue occidental. Une conception 'orientale' de la non-violence ne la voit certainement pas comme une autodestruction, c'est-à-dire qu'elle n' imagine pas que la maîtrise de soi puisse être identifiée à une mutilation. Cependant elle suppose que le sujet renonce à une individualité *séparée*, à une 'activité' qui affirme le 'soi' contre l'environnement dont il fait partie. La question se pose donc avec acuité de savoir quel 'prix' ou contrepartie est impliqué dans l'idéal de la non-violence » (« Violence : Idéalité et Cruauté », in *De la Violence*, séminaire de Françoise Héritier au Collège de France [1995], Paris, Odile Jacob, 1996, p. 62, n. 5).

²⁷ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 224.

²⁸ Par cela Sartre se détache nettement du pacifisme premier, naïf et irréfléchi, bref *dans l'air du temps*, qu'il adopta dans sa jeunesse sous l'influence d'Alain.

²⁹ Voir notamment le film d'Alexandre Astruc et Michel Contat, *Sartre par lui-même*, dont nous extrayons ici deux passages : « À la Rochelle, je fis une découverte qui allait compter pour le restant de ma vie : les rapports profonds

écrits de jeunesse³⁰. Mais les indices biographiques ne peuvent jamais tenir lieu de justification. Aussi faut-il ajouter que c'est par sa situation au sein de l'œuvre philosophique – nous sommes à la jonction des réflexions ontologiques, éthiques et historiques – que ce thème présente un avantage *stratégique* certain. En effet, cherchant une *pratique* qui soit à la fois une *catharsis* d'un point de vue subjectif et un acte moral d'un point de vue collectif, Sartre rencontre sans cesse le problème de la violence. Car, à partir du moment où, pour le dire une première fois brièvement, l'on définit la personne comme le produit des mouvements incessants d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité, il devient impérieux de trouver un moyen de briser le cercle de la violence qui infecte ces deux mouvements : produit de l'intériorisation de structures oppressives et violentes, je dois désamorcer tous les processus irréfléchis qui me constituent, et, en tant que je me définis par mon projet, qui est extériorisation de ma « nature acquise » oppressive, je dois trouver un moyen de perpétrer le moins possible cette violence sur moi et sur autrui. Ce double programme constituera le corps de nos recherches. Plus spécifiquement, nous nous attarderons sur deux notions, intrinsèquement liées à celle de *violence* : la *réflexion pure* et la *vérité*. Il nous semble en effet qu'autour de ces trois concepts, encore flous et ambigus, gravite la totalité du système sartrien. C'est à les éclaircir et à leur donner leur juste portée que nous nous attacherons tout au long de ce travail. Un bref aperçu permettra de mieux appréhender ce qui est en jeu ici.

Disposant des moyens en vue d'une fin, c'est-à-dire en vue d'un état du monde absent et à faire que je vise à travers le monde présent et fait, je recours dans l'action à deux processus qui sont les faces d'une même médaille : mon action est à la fois *intention* et *acte*, *interne* et *externe*, *spontanée* et *objective*. Toute l'ambition de la morale sera de tenir jusqu'au bout cette ambiguïté et d'éviter que l'on ne se rabatte sur l'un des pôles pour justifier ou déresponsabiliser l'homme (tout comme la conscience de mauvaise foi joue sur cette caractéristique qu'a l'homme d'être à

entre les hommes sont fondés sur la violence » ; « Mais je suis venu au réalisme à ce moment-là [c'est-à-dire lorsqu'il écrivait *L'ange du morbide*, texte dont l'interprétation pose quelques problèmes à son auteur] par la violence, c'est-à-dire par l'idée de peindre les choses dans un monde violent ».

³⁰ La vieillesse, la maladie, la mort, la violence, le Mal, la conscience aigüe que « se convertir au réel, c'est consentir au malheur », mais également l'ascèse, le stoïcisme, la lutte entre une morale de la Pitié et une morale du Salut par l'Art, etc., sont autant de thèmes qu'aborde le jeune Sartre qui, faisant ses gammes littéraires, tourne en dérision l'écriture tout en attendant d'elle sa rédemption (sous forme d'auto-engendrement). C'est le fameux : « l'écriture ne vaut rien ; rien ne vaut l'écriture ». Sur tout ceci : Jean-Paul Sartre, *Écrits de jeunesse*, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris, Gallimard, 1990. Nous verrons que ce rapport ambigu à l'écriture est le symptôme d'une difficulté dont les racines plongent très profondément dans le système sartrien et dans notre monde.

la fois *fait* et *valeur*). Aussi lui faudra-t-il travailler tant sur l'immédiateté de la conscience irréfléchie, ce sera le rôle de la *réflexion pure*, que sur l'extériorisation de l'acte et son objectivisation par autrui. D'emblée surgit, comme une aporie, ce dangereux hiatus entre mon intention, fût-elle purifiée, et les effets ou la signification qu'auront mes actes pour autrui et sur lesquels je n'ai pas de prise étant donné qu'ils sont suspendus à sa liberté³¹, mais que je dois néanmoins assumer puisqu'ils sont *miens*. Telles sont donc les données d'un problème que Sartre ne cessera d'enrichir et d'approfondir, notamment dans *Vérité et existence* – texte important – où, souhaitant « élucider le choix qu'un homme peut faire de soi-même et du monde en 1948 », il propose une morale tripartite permettant d'éclairer un tel choix. Cette morale, affirme-t-il, devra élucider : le pan ontologique de la *réflexion pure* ; le pan historique de l'*aliénation* et le choix effectif d'un *avenir concret*. Conservant ce triple horizon, nous nous proposons, ce serait une manière possible de définir ce travail, d'actualiser le programme de cette ambitieuse morale en nous aidant dans notre recherche du décalage qu'offrent les traditions bouddhiques, ainsi que de la richesse conceptuelle qu'elles nous auront fournie³². Cette épure, bien que synoptique, nous montre en tout cas que la violence pose constamment problème à Sartre, ce qui nous enjoint à considérer de manière un peu plus nuancée les propos dans lesquels il fait état d'une violence (ou plutôt d'une contre-violence) nécessaire.

À la dénonciation, dont nous venons d'indiquer le caractère outrancier, d'un « Sartre-violent » correspond bien souvent l'affirmation tout aussi idéologiquement suspecte d'un « bouddhisme-non-violent ». Mais à force d'identifier l'idéal promu par la doctrine à la réalité de leurs pratiques, les champions bouddhistes de la non-violence frôlent la non-pertinence, la non-efficacité et, parfois, l'hypocrisie. Plutôt que de poser *a priori* l'omniprésence de la non-violence dans les discours et pratiques bouddhiques, ne vaut-il pas mieux se demander, avec Bernard Faure, « si le fait d'être bouddhiste n'implique pas une confrontation avec la violence qui se cache au cœur du réel (et au cœur de chaque individu) »³³ ? Cette perspective permettrait, en tout cas, de jeter un regard plus aigu sur les diverses justifications bouddhiques des violences physiques, symboliques, sociétales, etc. Celles-ci s'appuient souvent sur une certaine lecture de

³¹ C'est ce que Sartre résumera plus tard en affirmant qu'il tient la morale pour nécessaire et impossible.

³² Nous tâcherons de montrer que cet usage du bouddhisme, loin d'être une subordination, constitue peut-être, non seulement le seul moyen pour lui de devenir enfin pertinent pour notre temps, mais aussi la poursuite de son mouvement interne.

³³ Bernard Faure, *Bouddhisme et Violence*, Paris, Le cavalier bleu, 2008, p. 12.

concepts doctrinaux importants (reliés ultimement à la notion de *karman*) et aboutissent à un système éthique double : ce qui s'applique à ceux qui agissent encore dans l'ignorance cesse de s'appliquer à ceux qui sont, ou se prétendent, délivrés de cette ignorance³⁴. Ainsi, par exemple, utilisera-t-on le concept de « Nature de Bouddha »³⁵ tant pour justifier l'état des choses (riches ou pauvres, qu'importe, nous sommes tous *toujours-déjà* des Bouddhas) que pour disculper le meurtre dans la bataille (acte qui ne saurait entacher notre Nature réelle déjà présente). Ou bien encore, on louvoiera entre différentes compréhensions de la « vacuité »³⁶ : tuer n'est jamais que séparer l'agencement contingent d'un *ego* qui, en réalité, n'existe pas ; et, puisque « tout est vacuité », il n'y a en fait ni meurtrier, ni victime, ni action de tuer ; en outre, quiconque tue en ayant la vue de la vacuité n'est pas souillé par son action. On insistera ensuite sur la « non-dualité » foncière du *saṃsāra* (le cycle des existences) et du *nirvāṇa* en la présentant comme une identité où tout est dans tout. On utilisera, enfin, le système complexe des « deux vérités » (ou des « deux réalités »³⁷) en indiquant, d'une part, que, d'un point de vue ultime, rien n'importe et tout est égal, et, d'autre part et d'un point de vue superficiel, que l'on ne peut qu'agir violemment et passionnellement puisqu'on est pris dans le cycle des existences. On le voit, ce sont à chaque fois les conséquences de la théorie karmique, selon laquelle chacun fait l'expérience de ses actions passées, qui sont subtilement (et moins subtilement) contournées, avec, parfois, le concours d'une certaine institutionnalisation : vœux *samaya* liant l'adepte tantrique ; relativisation de la discipline monastique ; améliorations techniques (moulins à prières, etc.) en vue d'augmenter le « bon » *karma*, etc.³⁸

Mais même les prétentions à la fidélité karmique ne sont pas dénuées de toute casuistique : la violence perpétrée sur quelqu'un n'est, après tout, que le résultat de la maturation karmique de *cette* personne³⁹ ; un *Bodhisattva*, être tendu vers son éveil personnel et celui de tous

³⁴ Sur ce point, voir par exemple : David B. Gray, « Compassionate Violence ? : on the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 14, 2007, pp. 241-271. URL : <http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/05/gray-article.pdf>

³⁵ Selon les versions : les êtres vivants sont tous et *actuellement* des Bouddhas ; ils possèdent tous *en puissance* la Nature de Bouddha.

³⁶ Skt. *śūnyatā*, tib. *stong pa nyid*.

³⁷ Skt. *dvayaśatya*, tib. *bden pa gnyis*.

³⁸ C'est sans doute dans un même état d'esprit qu'est né, au sein du christianisme romain, le besoin des « Indulgences ».

³⁹ En plus de disculper l'exercice direct d'une violence (mon sabre n'est que l'outil utilisé par la loi karmique), cette interprétation du *karma* est évidemment d'une grande utilité pour les pouvoirs en place puisque chacun mérite la condition qui lui échoit.

les êtres vivants, peut tuer quelqu'un qui s'apprêtait à commettre un acte aux lourdes conséquences karmiques. Par compassion, il le « libère »⁴⁰ alors au fil de l'épée. Un être éveillé et accompli a brûlé tout son potentiel karmique, il n'est donc plus lié à cette loi universelle de la causalité, peut agir à sa guise et exercer par compassion une violence *nécessaire*. Toute la difficulté consiste, évidemment, à savoir *qui est véritablement éveillé* ? Ces multiples argumentations eurent bien entendu une importance et des rôles divers selon les développements propres à la doctrine et selon les modalités historiques : tantôt en exacerbant un pouvoir nationaliste (comme au Japon, au Sri-Lanka et, dans une moindre mesure, en Thaïlande) ; tantôt en constituant un contre-pouvoir (comme, par exemple, dans l'interprétation marxisante du *Dhamma* en Birmanie⁴¹) ; tantôt, enfin, en favorisant passivement un pouvoir en place en choisissant la réclusion. Si l'on s'étonne de devoir rappeler que la valeur cardinale du bouddhisme est le Salut et non la non-violence ou la compassion⁴², on est surpris, surtout, par la nécessité de pointer qu'un phénomène religieux d'une telle ampleur a dû adapter ses discours et pratiques aux situations complexes qu'il traversa et modela. C'est que l'idéologie ambiante est puissante⁴³. Ce rappel n'est toutefois pas vain, puisqu'il nous indique au moins que le positionnement (souvent implicite) du bouddhisme quant à la violence est intimement relié à son interprétation du *karman* (soit on le nie, soit on prétend s'en être délivré, soit on se considère comme l'« exécuter karmique »).

Cette réflexion sur la violence rejoint presque immédiatement l'interrogation *morale* (ce qui n'étonnera ni les lecteurs de Sartre ni les connaisseurs du bouddhisme). Mais ici encore, en

⁴⁰ B. Faure remarque que cet euphémisme sera encore utilisé lors des épurations perpétrées par les Khmers rouges.

⁴¹ Bien entendu, il s'agit là d'une esquisse faite à gros traits, les situations réelles étant bien plus complexes et multidimensionnelles. Ainsi, en Birmanie, est-il évident que le pouvoir militaire n'a pu rester en place qu'avec l'aide d'une frange du clergé. Ce dernier continue aujourd'hui de jouer un rôle par le biais des divinations astrologiques que les généraux sollicitent avant d'entreprendre la moindre action d'envergure.

⁴² Même si, faisant feu de tout bois, les exégètes forcent parfois le trait « sotériologique » en vue d'expliquer certaines violences. B. Faure nous invite ainsi à nous « interroger sur la propension avec laquelle non seulement les exégètes bouddhiques, mais aussi les commentateurs occidentaux acceptent l'explication sotériologique ou cosmologique du rite magique, et passent sous silence ou 'euphémisent' la violence réelle (ou symbolique) qui s'y exerce » (*op. cit.*, p. 146). On voit qu'il s'agit, comme à chaque fois, de rabattre une dimension sur une autre selon les exigences de la situation : ici on absolutise le salut *en faisant fi* de toute autre considération. Il en va tout autrement, évidemment, lorsque, reconnaissant la violence intrinsèque au rituel, on en fait l'instrument d'une « économie de la violence » qui prévient des violences plus importantes.

⁴³ À un point tel que c'est un défi constant, et aucunement terminé, de la percevoir et d'en identifier les effets au sein de notre propre discours.

surface du moins, nulle discussion ne semble envisageable. Sartre affirme, dans la *Critique*⁴⁴, que l'on ne peut juger une action ou un projet que dans sa réalisation, c'est-à-dire dans son objectivation effective dans le monde. Autrement dit : « l'action ne peut se juger sur l'intention ». Cette affirmation, qui nous engage franchement sur le terrain de la morale, semble être l'exact opposé de ce que l'on rencontre généralement en Inde, puisque, en effet, les morales indiennes sont, dans leur immense majorité, des morales de l'intention. Il n'y aurait donc, à première vue, aucune possibilité de rencontre, voire une franche opposition principielle. À y regarder de plus près, les choses ne sont peut-être pas aussi simples. Car, pour un penseur indien, qu'il soit bouddhiste, brahmane ou jaïn, l'intention qui préside à l'action (ou à la non-action) entre dans un cycle très complexe régi par les lois causales karmiques : l'intention⁴⁵, bonne ou mauvaise, laisse une trace ou un germe. Les termes exacts sont soit *vasana* (les vapeurs ou les restes que laisse un parfum sur les parois du récipient qui le contient), soit *bīja* (la graine, le germe), soit enfin et le plus souvent, *samskāra*, terme important mais très difficile à traduire (« co-facteurs », « compositeurs », etc.). Cette graine finira par donner un fruit, sucré ou amer, qui entraînera également une action, etc.⁴⁶ Ainsi ma condition actuelle peut-elle être expliquée totalement par les fruits de mes actions antérieures, et la liberté que j'exercerai ainsi que les intentions que je manifesterai le seront-elles toujours à partir de la situation que je me suis moi-même confectionnée antérieurement, et ce, sur plusieurs vies. On voit ici que l'intention s'objective véritablement. Chacun pourra la juger, puisqu'elle conditionnera totalement ma situation ou ma vie ultérieure, dont je suis, par conséquent, parfaitement responsable. Nous découvrons ainsi d'étranges affinités, sans nous voiler les différences⁴⁷, dans ce qui apparaissait

⁴⁴ CRD, p. 80.

⁴⁵ Sur les différentes interprétations de la loi karmique ainsi que sur les différentes ascèses auxquelles ces interprétations donnent lieu, voir les nombreux ouvrages de Johannes Bronkhorst. Lors de ses enseignements à l'Université de Lausanne, ce dernier insista fortement, entre autres, sur ce qui sépare les jains des bouddhistes sur ce point précis. Là où les premiers considèrent toute action, tout mouvement comme « producteur karmique » (promouvant dès lors une ascèse menant jusqu'à la mort par inanition), les seconds insistent sur l'intention et font, par conséquent, porter leurs efforts sur la compréhension de nos motivations, etc.

⁴⁶ Lisons, par exemple, un extrait du dialogue entre le moine Nāgasena et le roi Milinda (Ménandre) : « Ô roi, imagine qu'un homme vole les mangues d'un autre : mériterait-il d'être puni ? – Oui, vénérable. – Pourquoi donc ? Ce ne sont pas les mangues plantées par l'un que l'autre a volées. – Mais les mangues [volées] sont nées en raison [des mangues plantées]. – De même, c'est par ce [présent] nom-et-corps qu'on accomplit un acte bon ou mauvais, et c'est à cause de cet acte qu'un autre nom-et-corps reprend naissance ; c'est pourquoi l'on n'est pas affranchi des actes mauvais » (*Entretiens de Milinda et Nāgasena*, traduit par Édith Nolot, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1995, pp. 76-77).

⁴⁷ Et ces différences sont nombreuses puisque pour Sartre l'action, le projet objectivé est constitutif de l'Histoire : conditionné par elle, il la conditionne à son tour, la personne n'étant que le passage entre ces deux objectivités.

comme une opposition pure et simple. Et cette opposition est née parce que « morale de l'intention » signifiait pour nous, de prime abord, « moralité de la petite bourgeoisie » ou « repli sur soi », c'est-à-dire cette conception qui me protège contre mes actions effectives, leurs résultats, etc., bref, comme Sartre l'entendait lui-même. Or la morale de l'intention indienne nous a conduit à une totale responsabilisation, qui va jusqu'à notre existence même. D'une certaine façon, la contingence sartrienne et la théorie karmique sont mutuellement incompatibles et inintelligibles, mais *leurs effets* sont très proches.

Ces oppositions binaires (apologie de la violence/non-violence indiscutée ; morale de l'action/morale de l'intention ; contingence/*karman*⁴⁸) alimentent d'infinis contre-sens et doivent, par conséquent, être, sinon levées, du moins approfondies et dialectisées sous peine d'ôter *a priori* toute possibilité de rencontre et de discussion.

d. Conditionnalité et pensée stratégique

C'est bien parce que la violence pose problème – pose peut-être *le* problème central – tant à Sartre qu'au bouddhisme, et, en définitive, à l'humanité, qu'elle nous intéresse. En elle s'interpénètrent les rapports de l'individu dans la société et de la société dans l'individu. Jetant une lumière neuve sur la notion de progrès (tant historique qu'individuel ou ascétique), elle nous permet de ne jamais séparer l'*éthique* de la *politique* ni de les confondre, tout en obligeant à réfléchir et à interroger la position et la fonction de la *connaissance* dans ces deux sphères. C'est par le concept de *conditionnalité* que nous entendons exprimer ces relations et lier ces dimensions : en une première approximation, on peut considérer la conditionnalité comme la « logique de la vie »⁴⁹ et la dialectique comme l'expression de cette logique dans le domaine de la pensée. Ou encore : la conditionnalité figure un lien formel asymétrique créateur au sein des différentes dimensions de l'existence ainsi que le rapport qu'entretiennent ces dimensions entre elles. C'est, si l'on veut, la formalisation de l'image du « trou dans l'être ». *Notre thèse est que*

C'est tout différent pour un penseur partageant l'arrière-fond culturel du *karman*. Pour lui, les temporalités demeurent parallèles et évoluent de manière hiérarchique jusqu'à la libération. Les vies et existences ne se croisent pas, ne se mêlent pas, ne s'influencent pas, et donc les projets ne s'affrontent pas non plus, ce qui concorde avec l'absence de conscience historique (pas de conflit puisqu'on est responsable de son existence, par conséquent, pas de dialectique). Sauf, et c'est très important pour la suite de la discussion, dans le courant bouddhiste du *Mahāyāna* ou Grand Véhicule (tib. *theg pa chen po*). S'esquisse alors la perspective selon laquelle l'on ne se sauvera pas seul, mais que la libération de tous est nécessaire à celle de chacun.

⁴⁸ Mais aussi, comme nous le verrons, modernité/tradition ou philosophie/religion.

⁴⁹ On pourrait parler également de « logique de la spontanéité ». Nous entendons, au cours de nos développements, dénoncer les écueils vitalistes que l'on pourrait nous imputer à partir de cette expression.

toute violence naît d'une négation de la conditionnalité. Cette négation, rendue possible par un phénomène que nous appelons « altération », s'accomplit soit par un processus de *symétrisation* (l'asymétrie liant les pôles de la conditionnalité est niée), soit par un processus d'*inversion d'asymétrie* (la relation liant ces pôles est retournée).

Nous montrerons qu'une prise en compte de la conditionnalité amène à développer une *pensée stratégique*, par quoi nous entendons une pensée *située* poursuivant un double objectif : 1) un objectif éthique (ou ascétique) : la communication des non-savoirs à travers ce que Sartre appelle le *fiat* (ou la *certitude*) ; 2) un objectif politique : la disparition de la rareté. Se tenant à égale distance de la *sophistique* (provenant d'un effet de symétrisation : mythe du relativisme, du « tout est dans tout » et de « chacun a sa vérité ») et du *dogmatisme* (inversion d'asymétrie : imposition extérieure d'un principe ou recherche perpétuelle du « reste » [Bien, Absolu, Inconditionné, Nature, Vie, etc.] qui gît sous ce qui le voile), toute pensée stratégique vise à la restauration de la conditionnalité au sein de la situation où elle est exprimée.

B. Aperçu de l'économie du travail

Notre recherche s'organise en trois parties. La première (comprenant les chapitres I, II, III et IV) aborde l'œuvre de Sartre selon une double perspective : l'une, très générale, insère cette œuvre au cœur d'un faisceau de problématiques et de conceptions qu'elle partage avec d'autres pensées ; l'autre, nettement plus resserrée, la jauge depuis le point auquel elle a abouti. Nous profiterons de ce regard croisé pour tenter de dégager les spécificités de la *réflexion pure*. La seconde partie (chapitre V) sera consacrée uniquement à la présentation et au commentaire d'un texte tibétain. Enfin, la troisième (chapitres VI et VII), s'attelle à développer une pensée de l'histoire visant à intégrer les exigences de la réflexion pure.

1) Notre premier chapitre entend déceler la conditionnalité à l'œuvre dans un certain nombre de recherches contemporaines. Inspectant rapidement divers systèmes au sein desquels se sont manifestées, médiatement ou immédiatement, les problématiques du rapport à autrui, du rapport à soi et de la violence qui les anime et les relie, on montrera en quoi ces systèmes n'opèrent pas le passage à une pensée stratégique. Ce long exposé permettra, en outre, de tisser un réseau signifiant dont nous verrons les résonances spécifiques sartriennes et bouddhiques. Y sera surtout abordé le thème de la *connaissance* de l'autre et de soi-même. Nous tâcherons de cerner les difficultés intrinsèques à la connaissance de soi, ainsi que les dangers que peut comporter la

connaissance d'autrui (notamment dans la discipline anthropologique). À mesure que nous avancerons dans ces explorations, se dégagera, comme harmonique fondamentale traversant ces différentes dimensions, la prégnance, à travers le primat accordé au *lector*, de ce que nous appelons un « biais naturaliste », prégnance entraînant une confusion entre le domaine du vécu et celui de la pensée. Dit plus simplement : on fait ce que l'on ne dit pas et l'on dit ce que l'on ne fait pas. Il nous semble que, bien souvent, c'est lorsque Sartre subit son influence, à travers le pratico-inerte historique dont ses outils intellectuels sont chargés, qu'il ne tire pas toutes les conséquences de sa pensée.

2) Nous servant du maillage thématique élaboré dans le premier chapitre, nous aborderons ensuite l'œuvre sartrienne par certaines de ses dernières productions. Ce deuxième chapitre se consacrera, en effet, à montrer en quoi les notions de *vécu* et de *compréhension* introduisent Sartre à une véritable pensée stratégique. Dans la première partie de ce chapitre, nous nous appuierons sur la conceptualité de Bourdieu pour tenter de dégager la logique propre au vécu et les différentes acceptions de ce que Sartre entend par « compréhension ». Nous montrerons, ensuite, comment Sartre présente, avec le couple Kierkegaard/Hegel, l'exigence d'un retour au *non-savoir* en évitant les écueils de la sophistique (ou, si l'on veut, Kierkegaard *seul*) et du dogmatisme (Hegel *seul*). Enfin, la mise en avant du non-savoir entraînera une interrogation sur les moyens destinés à induire cette remontée, ainsi qu'un approfondissement du concept de *notion* en tant que ce dernier vise à articuler la pensée et le vécu.

3) Effectuant un pas supplémentaire, nous parcourrons *L'Imaginaire* et *L'être et le néant*. Ce troisième chapitre constitue le cœur de notre analyse de l'œuvre sartrienne. La lecture du premier ouvrage nous permettra de spécifier le fonctionnement de la conditionnalité et de la conceptualité que nous lui accolons. Nous y montrerons également que tous les outils développés par Sartre dans ce livre ne sont pleinement utilisables qu'à la condition d'opérer le passage à une pensée stratégique. Or ce passage n'est envisageable que si l'on a abandonné l'ontologie. Nous verrons, en effet, que l'infidélité de Sartre au principe de conditionnalité entraîne des tensions au sein de son ontologie phénoménologique, tensions qui l'amènent à reconnaître l'ontologie pour ce qu'elle est : une *métaphysique* de l'un et de l'être. Nous pisterons les indices de cette tension dans *L'être et le néant* et montrerons que c'est à une forme de *pragmatique de la situation* qu'aboutit en réalité ce travail : selon la situation, on unifie les données de l'ontologie (c'est-à-

dire la perpétuelle détotalisation ou l'impossibilité de l'existence d'un être) dans une métaphysique explicite visant à atteindre un certain objectif.

4) Ayant congédié les illusions de l'ontologie, nous interrogerons ensuite de manière renouvelée la dimension *affective* de la conscience – dimension éclipsée par le primat du *lector* encore présent dans *L'être et le néant* – ainsi que le rôle et la possibilité de déploiement de ce que Sartre appelle la *réflexion pure*. C'est elle qui a la lourde tâche d'éclairer le *vécu*, c'est-à-dire « l'ensemble du processus de la vie psychique [et] qui reste nécessairement opaque à lui-même »⁵⁰. Notion cruciale donc, mais toujours éludée par Sartre (bien que, comme nous le montrerons, de nombreux traits de la réflexion pure puissent être dégagés grâce à une lecture attentive de *L'être et le néant*). C'est à sa définition et à son rôle dans l'économie du système sartrien que nous nous intéresserons d'abord. Fort des acquis de notre interprétation de l'essai d'ontologie phénoménologique, nous montrerons que la réflexion pure, loin d'être le processus abstrait que sa définition ontologique pourrait laisser accroire, concerne pleinement l'affectivité⁵¹ et que son travail consiste en une transformation de mécanismes infra-conscients. N'ayant nullement trait au régime de l'identité et de la différence propre au domaine de la pensée, mais sans être non plus une obscure conscience, la réflexion pure opère précisément dans la sphère sous-jacente à toute distinction entre le corps et l'esprit, là où la « matière est sens et le sens matière »⁵², « corps vivant », « psychosomatique » ou « fondements archaïques de la sensibilité »⁵³, comme l'on voudra. En somme, nous verrons qu'elle est la lucidité au sein du non-savoir.

Le dépliement des caractéristiques et exigences de la réflexion pure nous permettra, enfin, de saisir en quoi elle diffère de l'*authenticité* et comment elle s'y rapporte, nous autorisant

⁵⁰ Jean-Paul Sartre, « Sartre par Sartre », in *Situations IX*, p. 111. [Les futures références aux volumes des *Situations* seront abrégées en « S. » suivi du numéro du volume ; ici S. IX]. Nous nous plaçons délibérément sur le terrain du vécu et ne le séparons nullement de ce que Bourdieu nomme *habitus*, processus caractérisé par son fonctionnement à la fois structuré et structurant et, surtout, par l'obscurité et l'irréflexion de ses mécanismes. À cet égard, on ne peut que déplorer la vigueur avec laquelle Bourdieu perpétue une mauvaise lecture de Sartre lors même qu'il effectue cette critique d'un point de vue qui pourrait facilement être qualifié de « sartrien ». Ajoutons enfin que nous lisons l'œuvre sartrienne comme un tout, empli de tensions, certes, mais que ne vient diviser aucune « rupture épistémologique ». Bien plus, nous verrons bien souvent dans *L'Idiot de la Famille* l'aboutissement de recherches effectuées parfois des décennies auparavant.

⁵¹ Nous verrons ainsi que la conception (ou intellection) et l'affectivité se rejoignent et doivent être envisagées ensemble pour être *pures*.

⁵² Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la Famille*, Paris, Gallimard, 1988, p. 53. Cité IF par la suite.

⁵³ IF, p. 53.

ainsi à jeter un regard neuf sur ce point d'interrogation, devenu un poncif, que constitue « la morale sartrienne ». Indéfiniment reportée et/ou intrinsèquement inachevée, celle-ci demeure en effet un écheveau de problèmes que bien peu ont cherché à démêler systématiquement. Arguant du fait que Sartre lui-même aurait renoncé à son projet moral, certains ne veulent y voir qu'un amas de contradictions que les concepts d'une philosophie de la liberté ne peuvent résoudre. Une telle attitude, outre qu'elle ignore la continuité factuelle de l'interrogation de Sartre quant à la morale (*Morale et Histoire* a été rédigé quatre ans après la *Critique de la Raison dialectique*), ruine le projet sartrien, essentiellement moral, en son cœur. Telle ne sera pas, on l'aura compris, notre perspective. Nous pensons au contraire que seule la reprise systématique et continue de l'interrogation sartrienne, en ses multiples expressions conceptuelles, permettra d'en rendre justice et de créer à partir d'elle. Cela n'est nullement prétendre que cette œuvre contienne de manière éparse une morale systématique qu'il suffirait simplement de rassembler et de structurer, mais bien plutôt que les problèmes contre lesquels elle a buté contiennent les véritables clés de son projet. La réflexion pure est de ces problèmes peut-être le plus important.

5) Dans ce chapitre, la pensée bouddhique sera enfin abordée pour elle-même. Après une scolaire introduction destinée à fournir au lecteur les grandes balises lui permettant de se diriger dans l'histoire des idées bouddhiques, nous proposerons la traduction et le commentaire d'une partie d'un texte de Jamgön Ju Mipham Namgyal Gyatso⁵⁴, penseur tibétain contemporain (1846-1912). Il s'agit plus spécifiquement d'un extrait de son gigantesque commentaire des *sūtras* du *Madhyamakālaṃkāra* de Śāntarakṣita, auteur indien du VIII^e siècle. La situation historique et doctrinale particulière de Śāntarakṣita – au faîte de la scolastique indienne, synthétisant les deux grands courants de pensée du bouddhisme du Grand Véhicule, il fit partie de ceux qui introduisirent le bouddhisme au Tibet – explique pour partie son utilisation par un esprit aussi puissamment synthétique que Mipham et, par voie de conséquence, justifie notre choix. En nous confrontant à ce texte qui propose une vision synoptique de l'articulation des grandes orientations de la tradition bouddhique, nous tenterons d'indiquer que le bouddhisme tibétain a développé une sensibilité particulière à la conditionnalité : à partir d'un ensemble de bijections entre des positions existentielles particulières et les systèmes spéculatifs auxquels elles donnent lieu, la tradition doxographique tibétaine propose, sous la métaphore conceptuelle du *chemin*⁵⁵,

⁵⁴ 'jam mgon 'ju mi pham rnam rgyal rgya mtsho.

⁵⁵ Skt. *mārga*, tib. *lam*.

une « dialectique » tout à la fois spéculative et ascétique animant ces bijections. Tentant de ne tomber ni dans l'historicisme réducteur ni dans le « projectionnisme » naïf – ce qui constitue en soi une gageure –, nous serons surtout attentif à la remarquable faculté d'adaptation du bouddhisme et aux luttes et contre-pouvoirs qu'il a su générer en son sein⁵⁶. Nous nous concentrerons ainsi plus particulièrement sur le statut particulier du Madhyamaka au sein de cette dialectique, ainsi que sur le concept crucial d'« absolu catégoriel »⁵⁷ en tant que c'est lui qui, selon nous, permet de penser l'articulation entre les critiques médianistes et l'élaboration positive de systèmes conceptuels. Enfin, revenant sur notre geste même, nous réfléchirons à ce que signifie l'appartenance à une *tradition*, ce qui nous introduira directement au cœur de la problématique de la *vérité*.

6) Passant au troisième grand volet de notre recherche, nous tenterons ensuite d'appréhender la réflexion axiologique de Sartre en mobilisant, dans le sixième chapitre, la notion de *vérité*. *L'être et le néant* s'arrête sur une comparaison entre l'ivrogne et le meneur de peuple dont l'authenticité respective se mesure non au projet mais à la lucidité qu'ils ont du choix originel qu'ils poursuivent. Voyant que cette morale de l'intention ne figure que l'apparent contre-coup de l'évacuation de l'ontologie, Sartre cherche à dépasser cette équivalence de toutes les valeurs poursuivies, équivalence qui mènerait droit à une sorte de relativisme absurde, quiet ou cynique. Ré-exprimant sa conceptualité précédente en termes de « dimensions de vérité », Sartre tente une hiérarchisation axiologique dont les principes sont l'importance accordée à la liberté au sein d'une situation concrète (la liberté poursuit-elle une valeur qui la valorise ou qui la nie ?) et l'insistance sur le « projet de vérité ». Cette recherche aboutit à une véritable *logique effective de l'action*, c'est-à-dire à une pensée stratégique au sein de laquelle la poursuite *collective* de la vérité⁵⁸ est menée conjointement à l'exigence d'effectuer la réflexion pure. C'est cette délicate articulation que nous tâcherons de penser.

7) Après avoir, d'une part, dégagé les conditions de possibilité de la réflexion pure et, d'autre part, fourni une théorie de la vérité, nous serons en mesure, grâce à la médiation d'une réflexion

⁵⁶ Par exemple, plutôt que d'affirmer dogmatiquement que le « bouddhisme a pacifié le Tibet », nous préférons nous demander : 1) quels intérêts servent une telle affirmation ? ; 2) que nous apprend-elle sur nous et notre époque ? ; 3) quels procédés argumentatifs sont mobilisés afin de la justifier ? ; 4) quelle vérité historique recouvre-t-elle ?

⁵⁷ Skt. *parāyāpāramārtha*, tib. *rnam grangs pa'i don dam*.

⁵⁸ Cet aspect collectif appelle une réflexion sur les questions se rapportant à l'héritage, à la tradition, à la transmission et à l'histoire.

sur l'*histoire*, de comprendre ce que signifie et ce qu'implique notre définition de la violence comme *négarion de la conditionnalité*. Nous indiquerons, pour terminer, d'une part, l'efficacité de cette définition pour la compréhension de certaines caractéristiques de la situation actuelle, et, d'autre part, les conditions que devrait remplir toute politique prétendant à la non-violence. Cela nous permettra en retour de proposer une définition de la démocratie comme étant ce régime qui maintient les *conditions d'efficacité* d'une action non violente.

3. Définition positive : fond/forme

Au terme de cette longue introduction, nous pouvons résumer notre tentative comme suit : il s'agit d'une réflexion alimentée à deux sources conceptuelles sur le problème que constitue la violence en vue d'établir les conditions capables de la « désamorcer ». En référence à l'œuvre de Foucault, nous pourrions ajouter que cette réflexion comporte un aspect « généalogique », c'est-à-dire que l'analyse est explicitement menée en vue et à partir de notre présent. Par « présent », nous entendons à la fois l'actualité du devenir commun universel et notre situation singulière dans ce devenir. Cette double référence s'avère être une exigence de toute première importance. Si l'illusion du point de vue aérien et détaché est elle-même vectrice de violence en ce qu'elle prétend élever à l'universalité une origine singulière, cette illusion est d'autant plus efficace lorsqu'elle prétend faire droit à *la pensée de l'autre*. Si ce travail ne doit pas être une contradiction factuelle, s'il ne doit pas, tout en les dénonçant *in abstracto*, reproduire des relations de pouvoir-savoir et préparer le terrain à l'assujettissement de l'Autre, ou encore, pour le dire positivement, si l'on veut éviter les modes et les catégories de pensée racistes de l'*orientalisme* (tel que dénoncé par Edward Saïd) et de son pendant *occidentaliste*, bref : si l'on souhaite participer à la construction pratique de l'*universalité* en déconstruisant tout type d'essentialisation d'autrui et de nous-mêmes, il faut, comme le dit É. Balibar⁵⁹, le faire depuis un lieu d'*exil*. Depuis ce lieu seulement peut s'effectuer une réflexion pratique, dont la

⁵⁹ Étienne Balibar, « Différence, altérité, exclusion : trois catégories anthropologiques pour théoriser le racisme », *op. cit.* Nous renvoyons également à Gerald L. Larson (« Revolutionary Praxis and Comparative Philosophy », *Philosophy East and West*, Vol. 23, n° 3, Philosophy and Revolution, 1973, pp. 333-341) qui, se référant explicitement à Sartre, appelait le chercheur se frottant à « une autre culture » à intégrer dialectiquement sa personne et les préjugés inhérents à sa position dans la recherche. Pour le dire vite et être clair tant vis-à-vis de nous-même que du lecteur, nos préjugés et intérêts de départ, tel que nous pouvons en juger actuellement, tenaient à la fois de la veine « protestante » hyper-rationnelle du bouddhisme actuel (d'où un rejet premier et quasi viscéral du bouddhisme tibétain) et de la veine « psychédélico-orientale » (moins l'influence du « Livre des Morts », conséquence du premier point).

possibilité même est suspendue à la rencontre effective, parfois violente, d'un *nomos* autre qu'il aura fallu préalablement comprendre. C'est cette déprise d'un imaginaire *essentialiste* et *normalisateur* que l'exil autorise. Puis, en un second temps, c'est à l'approfondissement et à la déprise de cet autre *nomos* qu'il faut consacrer ses efforts⁶⁰. L'œuvre, désamorçant ainsi sa propre violence, ne sera plus que la somme des déconstructions-reconstructions à partir de ce point de vue du second degré⁶¹.

Ce travail laisse donc voir, en un sens, les processus de construction d'un nouveau rapport à soi de son auteur et se pense en partie comme théorisation de ces processus. Ou, si l'on veut, cette recherche articule un double conditionnement : conditionnement à la question et conditionnement de la réponse. Le premier mouvement exige une déprise de soi – une manière, aurait dit Derrida, de « luxer » notre oreille philosophique et métaphysique –, et le second une compréhension accrue de soi et du régime dans lequel nous évoluons. Nulle intégration d'autrui donc, mais un dialogue soutenu dans lequel chacun devient plus conscient de son héritage, augmentant, par conséquent, *notre* capacité commune d'agir aujourd'hui pour demain. On en déduira, en outre, que ce n'est nullement accroître cette capacité que de participer au vaste et puissant mouvement d'uniformisation qui prend place sous nos yeux et dont le bouddhisme est, malheureusement, un moteur important. Instruments permettant de gérer les situations dans lesquelles les besoins infinis s'affrontent aux ressources finies, les religions traduisent les valeurs de l'idéologie montante en des termes de croyances religieuses. Multipliant les modes d'assimilation de ces croyances⁶², le bouddhisme, dont la réflexion semble en partie arrêtée aujourd'hui, ne fait que générer des modes de justification du mode de production mondiale, les adaptant à des terrains divers⁶³. Il trahit donc son cœur profondément anti-mystificateur, et ce

⁶⁰ Ce double travail correspondit, dans notre cas, à un déplacement géographique : il nous fallut « mettre en veilleuse » notre formation académique pour tenter d'entrer dans ce que l'on tentait de nous enseigner ; puis il fallut à nouveau nous désolidariser de ce que nous avions investi pour, grâce à la récupération de la perspective académique, démêler les multiples niveaux de discours qui s'enchevêtraient. En un sens, et puisque la discipline orientaliste est elle-même traversée de contradictions et de tensions qui ne disent pas leurs noms, ce processus se poursuit encore.

⁶¹ Par un processus similaire, mais non identique, Bourdieu s'est converti à la sociologie, Foucault usa de l'histoire, Lévi-Strauss devint ethnologue et Lacan a philosophé depuis la psychanalyse.

⁶² R. Liogier distingue, par exemple, la stratégie « orthoémotionnelle » (le cœur ne saurait mentir, il faut le laisser parler, etc.) de la stratégie « orthorationnelle » (le discours bouddhiste est intrinsèquement rationnel, ce qui permet de se délester de « toutes ces religions dogmatiques »).

⁶³ Selon R. Liogier, le bouddhisme permettrait l'assimilation d'une nouvelle forme de rapports sociopolitiques caractérisée par l'effacement de l'État national et l'insistance subséquente sur l'individualisme et le transnationalisme (d'où le nom d'« individu-globalisme » que cet auteur donne à l'idéologie ambiante). L'auteur

jusque dans ses prétentions à la scientificité (qui ne sont qu'une manière de céder au scientisme)⁶⁴. Et tout comme Heidegger dût, hier, réfréner la propension de son interlocuteur japonais à se comprendre lui-même en des termes propres à l'« ontico-ontologique » (pensée contingente caractérisée par l'illusion d'être universelle), il nous faut aujourd'hui demeurer prudent quant aux allégations des clercs bouddhistes qui, bien souvent, succombent (avec plus ou moins de consentement) à nos illusions⁶⁵. On découvrira donc, chemin faisant, que « comprendre le bouddhisme » exige de *nous* comprendre. Au cœur chiasmatique d'un tel geste s'effectue à la fois le dialogue et la fidélité au bouddhisme et à nous-mêmes.

Il y a donc un enjeu proprement politique à lutter contre une certaine vogue contemporaine (dénoncée dans la première partie de cette introduction), et nous le revendiquons (tout simplement, d'abord, parce qu'il est illusoire et faux de se croire non concerné par cet enjeu). Décoller le bouddhisme du processus justificateur qui tire la déconstruction du statico-national à son profit, c'est, tout à la fois, le rendre à lui-même et en subir la véritable efficace, c'est-à-dire nous libérer nous-mêmes d'une idéologie « pharmaceutique » qui, tout en générant une hyper-sensibilité, maintient l'obligation d'être heureux afin de mieux écouler ses stocks de « drogues » dès que les maux, inévitablement, apparaissent. Accepter joyeusement que nous ne serons jamais heureux et en sécurité, tel est peut-être le défi, mais aussi certainement la meilleure résistance politique qui puisse s'enter originairement dans le rapport de soi à soi.

ajoute : « Il est frappant de remarquer à quel point les éléments idéologiques de ces utopies *solidaristes-universalistes*, rêvant une alternative mondialiste qui ne tomberait ni dans l'internationalisme fonctionnaliste (entreprises commerciales multinationales) ni dans le nationalisme ethnique (et) ou protectionniste, s'apparente aux discours bouddhistes occidentalisés » (*op. cit.*, p. 79). Mais cette volonté d'adapter l'individu au monde (« responsabilité universelle », « critique d'un certain progrès », etc.) cache mal la liquidation des racines, du passé, des « mondes », des temps, etc., qu'elle légitime dans sa distinction d'une « bonne modernité » et d'une « mauvaise modernité » (l'attitude de certains maîtres orientaux se caractérisant, à ce propos, par une ignorance méprisante de l'Occident). Réduire les enracinements propres à n'être que des scories (tout en les mettant, parfois, à l'honneur), c'est folkloriser le monde et le livrer en pâture aux touristes que nous sommes tous devenus. En somme, le bouddhisme occidentalisé est la religion idéale et organique de ce que Fredric Jameson appelle le post-modernisme.

⁶⁴ Cette évolution n'est pas inconnue du siècle dernier et de son aventure marxiste.

⁶⁵ Ces illusions sont extrêmement puissantes puisqu'elles parviennent à enrayer le mode propre qu'a eu le bouddhisme, au long de son histoire, d'unifier sans niveler (mains non sans combattre) : il y a un bouddhisme tibétain, un bouddhisme japonais, un bouddhisme birman, etc. Un simple contact avec l'Occident et sa cosmologie suffit pour qu'il commence à produire ses propres émanations totalisantes (sous la forme, notamment, de l'« asiatisme »).

Dans la lutte contre cette tendance dont les mécanismes adossent l'un à l'autre assimilation et rejet, il nous aura fallu toutefois trouver une économie d'écriture⁶⁶ qui ne trahisse pas notre projet. Ici, Jacques Rancière fut notre inspiration : nous essaierons, dans la mesure de nos moyens, de traiter de manière absolument identique « philosophes de l'Ouest » et bouddhisme. Cette clause d'égalité des intelligences, qui est tout à la fois le pari sur lequel se fonde le travail et ce qu'il entend démontrer, nous permettra de ne pas subordonner les uns aux autres, d'éviter les mythes intéressés de l'intraduisible tout en conservant le tranchant de la pensée de tous⁶⁷. Cette perspective méthodologique épouse, en outre, une certaine tendance présente dans les pensées abordées. Nous nous efforcerons de replacer Sartre et Mipham dans leur « humus spéculatif » respectif afin de mieux faire sentir que la reprise compréhensive qu'ils attendent de leurs lecteurs, reprise par laquelle passe la vraie communication, est rigoureusement identique partout. Nous sommes fermement convaincu que l'un et l'autre de ces auteurs auraient adhéré à cette vision selon laquelle « dans *chaque* manifestation intellectuelle, il y a le tout de l'intelligence humaine »⁶⁸ ;

[l]e problème n'est pas de faire des savants. Il est de relever ceux qui se croient inférieurs en intelligence, de les sortir du marais où ils croupissent : non pas celui de l'ignorance, mais celui du mépris de soi, du mépris *en soi* de la créature raisonnable. Il est de faire des hommes émancipés et émancipateurs⁶⁹.

Au final, cette tentative ne vise ni à proposer un bouddhisme d'Occident – projet dont seule une forte dose de vanité pourrait laisser croire qu'il puisse être mené individuellement – ni à déplier Sartre pour mieux le « mixer » avec certains concepts bouddhiques, mais à prendre acte de la co-présence contemporaine de pensées structurées et cohérentes afin que les silences, l'aveuglement volontaire ou l'écran de fumée des babils (toutes choses présentes des deux côtés

⁶⁶ À ce propos : nous avons originellement opté pour un système de renvois quadrillant le travail et reliant « partie occidentale » et « partie orientale » lorsqu'elles abordent un point comparable. Mais ce système s'est avéré être difficilement applicable, et, du reste, peu pratique étant donné la taille de cette recherche. Peut-être sera-t-il possible d'exploiter cette idée dans une version resserrée de ce travail.

⁶⁷ Il apparaît en outre, cela mérite d'être relevé, que, ce faisant, nous accomplissons le souhait de nombreux maîtres bouddhistes de la jeune génération, soucieux de réfléchir de manière égalitaire à partir de multiples traditions mais rattrapés et empêchés par leurs fonctions au sein de la hiérarchie traditionnelle, c'est-à-dire subissant le syncrétisme proprement tibétain du religieux et du politique. Selon nous, dans l'état actuel des études tibétaines et vu les passions que le Tibet déchaîne, mieux vaudrait investir dans les bouddhismes indiens qui évoluaient dans une société « plurielle » et, en ce sens, peut-être plus proche de la nôtre.

⁶⁸ Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, « Fait et cause », 1987, p. 225.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 168.

évidemment) deviennent impossibles et se révèlent pour ce qu'ils sont : des mises à l'écart violentes, arbitraires et grevées d'intérêts (parfois solidaires).

I. L'herméneutique cannibale : rêve, folie, violence

Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition de connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ?

Michel Foucault

[I]l serait peut-être permis d'avancer que cette domination par la pensée représente pour Hegel la conjuration d'un destin que l'histoire nous montre vécu par Hölderlin, son frère d'études, la conjuration de l'extrême solitude d'une pensée que la folie guette comme son extrémité et sa tentation naturelles.

Louis Althusser

Dans son *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant envisage la connaissance comme un outil de transformation. Dès les premières lignes, la connaissance de l'homme – c'est-à-dire, fait-il remarquer, la connaissance du monde – et les possibilités de transformations qu'elle ouvre sont présentées comme solidaires : parvenons-nous à comprendre le fonctionnement de notre mémoire, il devient possible de l'affiner et de l'utiliser à meilleur escient⁷⁰ ; sommes-nous attentifs aux règles régissant notre entendement et notre sensibilité, l'amélioration de notre vie prend une dimension jamais égalée auparavant. Ce type de savoir pragmatique requiert, note-t-il encore dans sa préface, deux opérations : l'une, l'*attention*⁷¹ – décentration interne – nous rend plus *conscients* de ces fonctions qui nous gouvernent ; l'autre, le *voyage* ou la rencontre d'étrangers – excentration de condition – autorise un décrochage de notre idiosyncrasie vers plus de généralité⁷². Ces méthodes n'ont toutefois pas le même statut : la première devra fournir une

⁷⁰ « Mais observons les obstacles ou les stimulants de la mémoire, si on utilise ces découvertes pour l'amplifier ou les assouplir, et qu'on ait besoin pour cela de connaître l'homme, elles constituent une partie de l'Anthropologie du point de vue *pragmatique* [...] » (Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit par M. Foucault, Paris, Vrin, 2002, p. 16). Nous passons ici rapidement sur ce texte, mais il ne fait aucun doute à nos yeux que de nombreuses années nous seront encore nécessaires pour en dénouer toutes les implications.

⁷¹ On connaît l'extrême importance que J. Rancière, s'appuyant sur Jacotot, accordera à cette faculté. Cela est compréhensible s'il est vrai que « [l]e péché originel de l'esprit, ce n'est pas la précipitation, c'est la distraction, c'est l'absence » (J. Rancière, *op. cit.*, p. 94). L'on peut user de raisonnements complexes, tant que ces produits de l'esprit seront édifiés sur une distraction originelle, on ne se sera nullement émancipé. Et, mais nous y reviendrons, J. Rancière donne comme cause à la distraction par laquelle l'esprit, par paresse, se fait inerte, « le mépris, la passion de l'inégalité » (*ibid.*, p. 134).

⁷² Foucault, qui s'était donné pour tâche de « rendre apparent l'inconscient culturel » (DE I, n° 89, p. 1057) s'est souvenu de la leçon kantienne et l'a utilisée à ses propres fins : « [...] plus je voyage, plus je m'éloigne de mes

connaissance générale suffisante pour que la seconde puisse être menée efficacement et produire ses fruits. Autrement dit, il faut déjà se connaître relativement bien pour que la différence expérimentée dans le voyage puisse être productive. Mais l'attention à soi n'est en rien quelque chose que l'on décrète abstraitement. Au contraire, de nombreuses difficultés naissent du fait que, comme Kant le remarque, nous sommes *entrés dans le jeu* :

1) Examinons-nous quelqu'un ? Notre regard scrutateur entraîne une réaction chez un sujet qui se sent à présent objectivé ;

2) Le regard voudrait-il se détourner de l'extérieur et s'observer lui-même, c'est-à-dire observer sa source ? Alors, dit Kant, « [s]a situation devient critique, surtout pour ses émotions, qui, d'ordinaire, ne permettent pas la *dissimulation* : si les mobiles sont en jeu, il ne s'observe pas ; s'il s'observe, les mobiles sont hors d'action »⁷³. Cela signifie : lorsque je vis, je ne m'observe pas ; lorsque je m'observe, je me « décroche » du vécu ;

3) Et puis, comment pourrions-nous nous assurer de la lucidité de ce regard soumis, malgré lui, aux contingences des *habitudes* ? Ou : comment s'assurer que la connaissance produite n'est pas la simple projection de plis particuliers ?

En somme, si les connaissances que nous rassemblons doivent être le moyen d'une transformation, il faut, par conséquent, s'assurer de ces moyens. Selon Kant, examiner quelque chose (un objet, soi-même ou autrui) avec profit, c'est-à-dire « produire une connaissance » ou encore « penser par soi-même », requiert le concours de trois facultés : l'*attention* par laquelle nous prenons conscience de nos représentations et saisissons intuitivement leurs objets dans leur

centres de gravité naturels et habituels, plus j'augmente mes chances de comprendre les fondements sur lesquels, manifestement, je prends appui ».

⁷³ *Ibid.*, p. 17. Kant ne s'écarte pas ici du questionnement qui fut le sien dans l'analytique transcendantale : « Comment puis-je donc dire que *moi*, comme intelligence et sujet *pensant*, je me connais moi-même comme objet *pensé*, en tant que je suis en outre donné à moi-même dans l'intuition seulement, comme les autres phénomènes, non comme je suis devant l'entendement, mais comme je m'apparais : cette question ne soulève ni plus ni moins de difficulté que celle de savoir comment je puis être en général pour moi-même un objet et précisément un objet de l'intuition et des perceptions internes. [...] nous ne connaissons, conclut Kant, notre propre sujet que comme phénomène, mais non selon ce qu'il est en soi » (*Critique de la raison pure*, traduit par A. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, pp. 175-176 [paragraphe 24, B 155]). Daniel Giovannangeli indiqua comment Kant s'insère ici dans une tradition que l'on peut faire remonter à Platon (l'âme ne peut se connaître que *via* la médiation du miroir) et qui se prolonge dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl (« Husserl doit admettre que la conscience ne peut être atteinte directement dans la pureté de son immanence ») (Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 40 sq.).

plénitude⁷⁴ ; l'*abstraction*, cette capacité à maintenir, malgré tout le poids de l'évidence, une distance à la représentation et à isoler en elle ce qui est pertinent ; la *réflexion* qui éclaire et distingue l'*ordre de composition* des représentations et en produit le concept. Mais aurions-nous trouvé l'équilibre entre ces facultés, le problème n'en serait pas pour autant résolu. Kant remarque en effet qu'éclairer par l'entendement, c'est-à-dire par le juste concours des trois facultés que nous venons de citer, nos représentations obscures, ou « médiatees », ne suffit bien souvent pas à les *déraciner* : « nous sommes le jouet de représentations obscures, et notre entendement ne parvient pas à se protéger des absurdités dans lesquelles leur influence les fait tomber, quand bien même il les reconnaît comme illusion »⁷⁵. Ainsi de la peur irrationnelle qui nous fait choir d'une planche placée en hauteur et que nous aurions pourtant aisément traversée si elle avait été sur le sol ; ainsi des préjugés que nous font porter notre éducation, cette transmission des « représentations obscures » ; ainsi de notre sourde attirance vers le clair-obscur mystique (encore que cette dernière puisse être, selon Kant, *stratégiquement* mise à profit en tant qu'aiguillon pour générer une pensée autonome). Bref, l'entendement semble impuissant à contrer les effets de l'*imagination*, cette racine qu'il partage avec la sensibilité. Y parvenir impliquerait d'« importer » durablement les lumières de l'entendement dans le cœur battant de l'imagination, c'est-à-dire d'opérer une réforme profonde de l'homme.

Toutefois, insiste Kant, que l'on ne sache, encore, comment infléchir de tels plis de l'imagination ne doit nullement décourager d'entreprendre ce formidable projet : « Un entendement *juste*, un jugement *exercé*, une raison *profonde* constituent toute l'ampleur de la faculté intellectuelle de connaître dans la mesure surtout où celle-ci est considérée comme une aptitude à animer la pratique, c'est-à-dire à se proposer des fins »⁷⁶. Ce qui se dit également : *autonomie* (penser par soi-même), *ouverture* (entendre et analyser justement ce qui vient d'autrui), *rigueur* (être conséquent avec sa pensée, c'est-à-dire à la fois produire une pensée conséquente et agir en conséquence avec elle). Et si la *sagesse* est cet état dans lequel « l'art parfait devient nature », nul doute que cette simplicité spontanée qui nous fait obtenir la fin avec la plus grande économie de moyens demeure, envers et contre tout, l'objectif de la philosophie et l'anthropologie pragmatique le moyen que nous proposait Kant pour y parvenir.

⁷⁴ L'on parlerait sans doute aujourd'hui de faculté de *concentration*.

⁷⁵ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 110.

Le projet était ambitieux, trop ambitieux probablement : plutôt que de prendre acte de ces difficultés et de, comme Kant d'ailleurs nous y convie, faire feu de tout bois en mobilisant toutes les connaissances sur l'homme que la littérature, le théâtre, l'histoire, etc., peuvent fournir ; plutôt, ensuite, que de chercher à surmonter les difficultés qu'engendrent l'attention et l'observation ; plutôt, encore, que d'entamer ce travail collectif et public, cette « science de l'intérêt général » dont chacun est un acteur ; plutôt, en somme, que de réfléchir aux moyens de produire pour soi et d'induire et de préparer pour autrui « la révolution la plus importante dans le monde intérieur de l'homme »⁷⁷ – cette sortie hors de la minorité –, plutôt que tout ceci, on a brisé et éparpillé l'exigence d'à la fois poursuivre et inventer cette délicate articulation méthodologique, cette nouvelle conception de la connaissance. En réalité, le texte kantien lui-même prépare cet oubli. Dans la deuxième partie de l'ouvrage (« La caractéristique anthropologique »), en effet, Kant obère de la manière la plus violente la brèche qu'il ouvre dans la première, et s'adonne à une énumération des clichés et préjugés de son temps (les Français sont comme ceci, les Italiens comme cela, etc.) en vue « de connaître l'homme intérieur ». Nul doute que loin d'être amené à s'amender et à évoluer au fil de cette connaissance, l'« homme intérieur » se voit ici amplement confirmé dans son être par ce qu'il croit cerner chez autrui⁷⁸.

Séparant ainsi la connaissance de son projet pragmatique, l'on a brisé la synergie qu'appelait Kant de ses vœux et l'on a renvoyé chaque faculté à elle-même : l'étude d'autrui s'émancipa d'une réflexion soutenue sur le rapport à soi *et* sa transformation et prit le nom d'anthropologie scientifique ; le projet de culture de l'attention disparut ; la réflexion sur les moyens d'amplifier l'impact de l'entendement sur l'imagination ne vit pas le jour et, enfin, les réflexions sur un enseignement qui ne soit plus simple transmission des règles mais aussi émancipation dans l'apprentissage et l'exercice personnels de ces dernières, furent retardées. C'était nous condamner à demeurer des êtres bornés⁷⁹, mais également, puisque « sans le savoir,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁷⁸ Il n'est pas étonnant que le traducteur français de ce texte dénonça le « sommeil anthropologique » (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, « Tel », 1966, p. 351) de la philosophie et vit chez Kant celui qui à la fois sépara l'empirique du transcendantal et en consacra la contamination. Caricaturalement, on pourrait présenter l'anthropologie et la phénoménologie comme chacune héritière d'un des modes de problématisation présents chez Kant (chaque discipline subissant d'ailleurs les effets délétères de cet isolement).

⁷⁹ « On peut être un homme d'une vaste érudition (machine à donner l'enseignement tel qu'on l'a reçu soi-même), et pourtant être très *borné* dans l'utilisation de *son savoir historique* » (Kant, *op. cit.*, p. 37). Cette formule mériterait à elle seule une glose conséquente. Comme certains points seront abordés au cours de ce travail, nous ne faisons ici que les mentionner : transmission de l'idéologie ; nécessité de clarté quant à *son* propre savoir historique pour pouvoir l'utiliser à profit ; difficultés méthodologiques quant à l'acquisition d'une telle clarté ; libre

nous découvrons ce que nous avons nous-même introduit en nous », c'était nous mettre « sur le chemin des fous »⁸⁰.

Sauf à consentir à l'aveuglement (et, selon Kant, à la folie), l'on ne peut tenir indéfiniment cette séparation aux allures d'amputation. Investir l'« autre » potentialité du projet anthropologique kantien impose la nécessité de sutures, mais quelles pourraient en être les conditions ? Et quelles évolutions épistémologiques accompagnent un tel mouvement d'articulation des problèmes de l'*observation d'autrui*, de la culture de l'*attention*, de la *connaissance pragmatique* (au sens de Kant) et de la *transmission des savoirs* ? Ces questions nous accompagneront tout au long de ce premier chapitre au cours duquel nous tenterons d'indiquer la nécessité de briser l'isolement dans lequel chacun des pôles qui vont suivre se pense encore⁸¹. Cette réarticulation s'épanouira dans ce que nous appelons « schème de la conditionnalité » et appellera une vision *stratégique* de la pensée. Nous interrogerons donc :

1) Le *rapport à autrui* que charrie la discipline anthropologique en tant qu'elle se veut ou se prétend *scientifique* : nous montrerons, en nous appuyant sur l'œuvre de Philippe Descola, que l'anthropologie affronte sa limite en tant que science si elle sacrifie les rapports de soi à autrui au nom de l'accumulation du savoir. Profitant des remarques de Bruno Latour, nous montrerons que cette limite non reconnue s'incarne dans la compréhension qu'a P. Descola de son concept de *naturalisme* ;

2) La difficulté qu'engendre l'*attention à soi* : la réflexion pure, qui nous concerne directement dans ce travail, continue d'être un véritable point d'interrogation dans l'œuvre de Sartre. Nous tâcherons de montrer la cohérence qui en fait un mystère ;

3) Les implications de l'éthique entendue comme la *modification du rapport à soi* et les difficultés méthodologiques que cela engendre : partant de la conception heideggérienne, nous montrerons en quoi elle semble demeurer présente dans l'œuvre de Sartre *malgré le rejet par ce dernier de la passivité qu'il y soupçonne*. Selon nous, les difficultés auxquelles fait face la

imitation de l'automatisme (puisque, comme Kant le dit lui-même [et Sartre s'en souviendra], le concept de « *mécanisme de la liberté* » [*ibid.*, p. 98] se contredit lui-même) ; sérialité ; etc.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁸¹ En réalité, chacune de ces pensées opère une brèche, mais aucune (sauf peut-être la conception parrhêsiaque de la vérité) ne franchit le dernier pas.

thématique de la réflexion pure, pôle premier mais non unique de l'éthique sartrienne, sont en grande partie un héritage heideggerien.

4) La *transmission de la connaissance* : nous utiliserons la mise en avant par Foucault de la notion de *parrhêsia*, mais aussi son insistance sur la portée ascétique d'un discours, pour interroger la vision « vectorielle » de l'enseignement (simple transmission de savoirs mobilisant une « fonction-perroquet »). Puis, nous nous appuierons sur la dispute intellectuelle qu'il eut avec Derrida quant à la compréhension du mouvement à l'œuvre au sein des *Méditations Métaphysiques* afin de mieux cerner les enjeux qui se dégagent d'une prise en compte sérieuse de l'aspect pragmatique de la connaissance. Les recherches respectives de ces deux penseurs contemporains les ont en effet amenés à interroger différemment ce rapport entre le soi et l'autre à la lumière du *tout autre* : le rêve, la folie, le non-sens ;

5) Enfin, le rapport qu'entretient la connaissance avec ce dont elle se distingue et qui constitue l'environnement immédiat où elle puise ses outils (outils ambivalents donc, et qui peuvent la biaiser) : l'apport althusserien sur le couple *science/idéologie* ainsi que son usage d'un schématisme spinoziste nous fourniront une base de réflexion importante.

Dans chacun de ces cas, nous défendrons la thèse selon laquelle refuser l'articulation proposée programmatiquement par Kant – articulation dont l'expression sartrienne pourrait être le pour-soi-pour-autrui⁸² – expose inévitablement à exercer, sous une forme ou sous une autre, une certaine violence.

1. L'homme et l'autre homme

A. La « gestion » du pour-autrui

À la pointe du rameau anthropologique, issu pour partie de la modalité de problématisation présente dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* qui n'est pas concernée par la connaissance pragmatique, il n'est pas insignifiant que P. Descola en appelle, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, à la figure tutélaire de Marcel Mauss. Visant à supprimer les faux problèmes dans lesquels se fourvoyait la discipline de son temps, ce pionnier

⁸² Sartre spécifiera par la suite la dimension du pour-soi-pour-autrui qui nous intéresse et l'appellera la *réciprocité*. Nous y reviendrons.

montra l'importance de traiter l'« homme » comme totalité, c'est-à-dire comme figure irréductible aux « chasses gardées » de telle ou telle science. Plus et autre qu'une sphère fermée, cette totalité que nous sommes résulte de l'unification d'un certain rapport structurel entre l'*individu*, les *collectifs* et l'*environnement*. Mise à l'avant-plan – enfin et déjà serait-on tenter d'ajouter –, la raison pratique embrasse les techniques, le corps, les techniques corporelles et permet de considérer de manière unitaire « la combinaison des plans individuels et collectifs à travers la singularité d'une expérience où se révéleraient dans toute leur complexité le jeu des institutions et leur mode spécifique d'assemblage »⁸³. Ainsi Mauss, souhaitant rendre l'homme à lui-même, s'éveilla-t-il à cette intuition originaire de Alexandre de Humbolt selon laquelle « l'histoire naturelle de l'homme est indissociable de l'histoire humaine de la nature »⁸⁴. Si cette considération, proche de la connaissance pragmatique kantienne pour laquelle la connaissance de l'homme est tout autant connaissance du monde, ne mène pas, contrairement au texte kantien, à l'importance de l'attention, elle permet au moins d'aborder plus sereinement le lien entre les rapports à soi et les rapports à autrui. En d'autres termes, peut-être est-il désormais possible de faire l'économie de celle qui, après la Mort, passe pour la « grande égalisatrice » : la Nature. Car si, tout comme nous mourrons tous, nous faisons tous face à la même Nature, alors nos différences proviennent de l'état d'avancement de nos cultures.

Selon P. Descola, si cette intuition d'une relation sous-jacente à l'opposition entre la sphère culturelle et la sphère naturelle avait été reprise et placée comme idéal régulateur, la science anthropologique se serait rendue sensible bien plutôt aux cicatrices qu'elle porte et qui la fondent. Peut-être se serait-on ainsi épargné le long effort pour redécouvrir, d'une part, que l'homme ne se singularise pas autant que nous le pensons – ou le voulons – de la « sphère naturelle » (certains mécanismes qui le traversent et le structurent sont en effet partagés par tous les vivants, ce qui ne peut être sans conséquence), et, d'autre part et surtout, que la conscience d'une telle singularité est très relative et, en tout cas, fortement déterminée historiquement. On aurait, enfin, évité d'endosser, de justifier et de perpétrer une *fausse universalité*. Car,

⁸³ Philippe Descola, texte tiré de la *Leçon inaugurale au Collège de France* (prononcée le jeudi 29 mars 2001), p. 4 de la version électronique disponible à l'adresse suivante : http://www.college-de-france.fr/media/lecons-inaugurales/UPL52665_LI_159_Descola.pdf. Il est savoureux d'entendre un tel éloge de la part du dernier disciple de Lévi-Strauss. Car cette dernière citation pourrait tout aussi bien se rapporter à la *Critique de la Raison dialectique*, ce projet sartrien, violemment rejeté par Lévi-Strauss, de fournir les bases théoriques d'une anthropologie structurale et historique.

⁸⁴ *Ibid.* p. 2. Impossible ici de ne pas citer Sartre : « l'histoire de l'homme est une aventure de la nature » (CRD, p. 185).

sous couvert d'un relativisme de méthode, respectueux en apparence de la diversité des façons de vivre la condition humaine et récusant par principe des hiérarchies de valeurs et d'institutions par trop arrimées aux étalons proposés par l'Occident moderne, un universalisme clandestin régnait sans partage, celui d'une nature homogène dans ses frontières, ses effets et ses qualités premières.⁸⁵

En effet, comme toute fausse universalité, le rôle véritable de la Nature est de hiérarchiser, de séparer, d'exclure, voire, sans l'euphémisation antalgique, d'éliminer. Ériger et naturaliser en ontologie universelle le dualisme heuristique « nature/culture » – dont P. Descola fait remarquer qu'il est tard venu en Occident où il s'est simplement avéré être le plus efficace de nos *fétiches* –, revient à condamner les peuples qui ne l'ont pas adopté à *être en retard*. La grande narration du *progrès* accompagne, unifie et parfois accélère le mouvement d'une science qui, sous couvert d'objectivité, exporte et impose les canons d'une cosmologie particulièrement prédatrice. Il s'agit, affirme l'anthropologue, d'une sorte de *cannibalisme inversé* : « non pas, comme jadis en Amérique du Sud, l'incorporation physique de l'identité d'autrui comme condition d'un point de vue sur soi, *mais la dissolution du point de vue d'autrui sur lui-même dans le point de vue de soi sur soi* »⁸⁶. Ou, si l'on veut : plutôt que de résider dans la *tension ouverte* du pour-soi-pour-autrui, autrui est sommé de se penser comme nous le connaissons, c'est-à-dire comme une version inférieure de, ou en retard sur, ce que nous sommes.

On reconnaît là la position d'Eduardo Viveiros de Castro, position construite sur la constatation de l'impossibilité pour nos dichotomies cosmico-épistémologiques – « relativisme/universalisme », « Nature/Culture », « fait/valeur » et tous leurs avatars – d'appréhender la spécificité du *perspectivisme* amérindien et son mode anthropophagique propre (c'est-à-dire sa manière à lui de « gérer » la tension du pour-soi-pour-autrui). Dans une ontologie animiste, en effet, les *configurations relationnelles* déterminant les points de vue constituent la catégorie centrale : chacun se voit humain – évoluant dans un village, possédant une tradition propre, revêtant des vêtements (les griffes, plumes, etc. sont regardés comme de simples accoutrements) – et perçoit des plantes, des animaux et des objets qui, selon leur point de vue propre, sont humains. Ce perspectivisme diffère de notre épistémologie objectivante puisque « connaître » ne signifie pas désubjectiver, mais, au contraire, parvenir à se personnaliser au

⁸⁵ Philippe Descola, *op. cit.*, p. 6.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 7. Nous soulignons.

maximum dans d'autres perspectives⁸⁷. Produire une connaissance revient, littéralement, à *prendre le point de vue du connu*. Conséquemment, comprendre un événement ne revient nullement à déplier les liens déterministes dans lesquels il s'insère, mais consiste à saisir l'intention de tel ou tel être dont cet événement résulte. Dans un tel régime, l'« objet », tel que nous l'entendons, n'est qu'un sujet insuffisamment interprété. Mais surtout, toute interprétation n'étant en fait qu'une contre-interprétation parmi d'autres⁸⁸, se connaître implique de multiplier les points de vue sur soi. Le « cannibalisme animiste » opère donc en ingérant le point de vue d'un autre *en tant qu'autre* dans la constitution de soi. Là où « notre cannibalisme » insère le même dans l'autre jusqu'à ce que ce dernier réfléchisse en nos propres termes, cette « anthropophagie » perspectiviste *réclame* une multiplication des différences et des interprétations en vue d'enrichir le processus d'individuation.

La conséquence la plus importante de cette « ontologie perspectiviste » est sans doute la suivante : l'absence d'un « reste » inéliminable sur lequel s'adosse chaque culture à sa façon – ce qu'est la Nature pour nous – permet d'éviter le retard ou l'avance d'un mode culturel, la déficience ou l'efficacité d'un autre⁸⁹. Lorsque nous serions tentés d'affirmer que le « surnaturel » n'est jamais que ce les « Primitifs » n'ont pas pu expliquer naturellement⁹⁰, la cosmologie animiste assume que, *de toute façon*, chacun « voit midi à sa porte ». En termes sartriens, nous dirions : assumant l'ouverture du pour-soi-pour-autrui, l'animisme pousse à l'« accumulation » des êtres-pour-autrui afin d'enrichir le pour-soi ; le naturalisme entend, quant à lui, placer l'être-objet en autrui et ainsi produire un être-pour-soi-pour-autrui *rassurant*. En effet, étant donné qu'il a *choisi* son être-pour-autrui, le naturalisme ne se fera jamais surprendre et gardera la main dans toutes les situations. L'on pourrait encore exprimer cela sur la base de la

⁸⁷ Ou, si l'on préfère : connaître n'est pas atteindre à la neutralité, mais revient à s'affranchir du « nœud relationnel » dont on est le porteur (presque au sens marxiste de *Träger*) pour mieux investir un autre nœud relationnel du point de vue duquel notre point de départ est totalement différent.

⁸⁸ S'esquisse un « monde objectif » possédant une certaine ambiguïté : mon sang, « naturel » pour moi, sera un artefact pour le jaguar (il sera de la bière, par exemple).

⁸⁹ L'on s'épargne donc tous les processus que dénoncent Lévi-Strauss dans son opuscule justement connu : *Race et histoire*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1987.

⁹⁰ En outre, « faute d'avoir appréhendé les effets de la situation d'observateur et des techniques qu'ils emploient pour saisir leur objet, les ethnologues ont constitué le 'primitif' comme tel parce qu'ils n'ont pas su reconnaître en lui ce qu'ils sont eux-mêmes dès qu'ils cessent de penser scientifiquement, c'est-à-dire dans la pratique. Les logiques dites 'primitives' sont tout simplement des logiques pratiques [...] » (Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, op. cit., pp. 31-32). C'est contre cet écueil « au carré » (la division entre Nature/Culture est instituée par des clercs dont c'est l'intérêt économique et symbolique de l'instituer sans le savoir) que luttait déjà l'approche maussienne évoquée plus haut.

dichotomie proprement naturaliste opposant le *fait* à la *valeur* : celui-là ne voit que des valeurs là ou celui-ci travestit ses valeurs qu'il impose en faits. Voilà donc deux façons de gérer les rapports entre pour-soi et pour-autrui dont une, la nôtre, se caractérise par sa volonté d'oublier (et l'oubli redoublé de cette volonté)⁹¹ d'être une façon de gérer ces rapports.

Si elle se fonde sur l'opposition « Nature/culture », la discipline anthropologique pourra difficilement être autre chose qu'un puissant vecteur de catégorisation et de justification : entérinant la division sur laquelle elle réfléchit – une nature universelle est « codée » par de multiples cultures – et s'aveuglant sur ce processus régissant sa constitution, l'anthropologie « nous contraint à une sorte de cannibalisme bienveillant, une incorporation répétée de l'objectivation des non-modernes par eux-mêmes dans l'objectivation de nous-mêmes par nous-mêmes »⁹². Tel est donc le paradoxe : comment continuer à faire œuvre de science si la science consiste à forcer son objet à se comprendre en des termes scientifiques afin que l'acteur scientifique se comprenne lui-même ? P. Descola pose la question :

Doit-on continuer à chercher aux quatre coins de la planète la manière dont les peuples les plus divers ont pu exprimer une telle opposition [vieille de seulement un siècle] au prix d'une amnésie des conditions tout à fait singulières dans lesquelles nous l'avons nous-mêmes tardivement forgée ?⁹³

Ainsi, incapable de rendre justice à son « objet », l'anthropologie, si elle ne veut pas s'asphyxier et périr de et dans son anthropocentrisme désuet (mais dangereux), est-elle amenée à se réformer pour inclure dans sa réflexion, au moins en une première approche⁹⁴, les *entours* de l'homme, c'est-à-dire toute cette extériorité qui lui est lié et qui le définit intimement. Il lui faut donc étudier les multiples et différentes organisations que les hommes ont tissées à partir des contrastes qui leur étaient disponibles, *sans préjuger ni des hommes ni des contrastes ni des modes d'apparaître*. Or ces relations qui structurent les continuités et discontinuités, ainsi que les

⁹¹ Nous verrons en effet que la structure du naturalisme est celle de « l'oubli de l'oubli ».

⁹² Philippe Descola, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 123. Dorénavant PNC. Notons que, contrairement à la critique de la phénoménologie qu'opère Foucault, nous pensons que la notion husserlienne de *Lebenswelt* pourrait nous permettre de sortir de cette ornière. Sur ce point, voir Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, surtout le chapitre XXIII intitulé justement « Un monde anticopernicien ». Une autre option pourrait être la remontée en amont de la *bifurcation* telle que la théorise Whitehead.

⁹³ PNC, p. 127. Nous verrons que seules l'*objectivation* et l'*historicisation* de nos concepts, c'est-à-dire leur détotalisation *via* l'explicitation logique, sociologique et historique de leur *genèse*, semblent pouvoir permettre d'éviter cet écueil.

⁹⁴ L'élimination de l'invariant « Nature » de l'équation ne peut être qu'une condition menant à l'anthropologie pragmatique telle que la voyait Kant, et non son accomplissement.

principes régissant leurs arrangements, semblent dépendre d'un nombre restreint de possibilités. Telle est du moins l'hypothèse heuristique qu'étaye abondamment P. Descola dans son grand livre : *Par-delà Nature et Culture*. Nous pensons que, proposant dans cet ouvrage la genèse du couple fondateur de sa discipline, ce savant perce une brèche à travers laquelle se laisse percevoir l'autre mode de problématisation kantien.

B. Une anthropologie spéculative

a. L'importance du schème

Dans cette vaste élaboration expérimentale d'un outil de recherches sous forme de structure matricielle, l'auteur mobilise abondamment le concept de *schème* en tant que c'est par lui qu'est désormais concernée l'anthropologie. Il définit les schèmes comme des

dispositions psychiques, sensori-motrices et émotionnelles, intériorisées sous forme d'*habitus* grâce à l'expérience acquise dans un milieu social donné, et qui permettent l'exercice d'au moins trois types de compétence : d'abord, structurer de façon sélective le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits et processus observables dans l'environnement ; ensuite, organiser tant l'activité pratique que l'expression de la pensée et des émotions selon des scénarios relativement standardisés ; enfin, fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportements ou d'événements, interprétations admissibles et communicables au sein de la communauté où les habitudes de vie qu'elles traduisent sont acceptées comme normale.⁹⁵

Structure distincte et fortement interconnectée d'éléments interprétatifs pouvant être « activée » par des *inputs* minimaux, le schème organise les connaissances et les savoirs pratiques sans forcément mobiliser de représentations, de savoir déclaratif ou d'images mentales⁹⁶. Selon P. Descola, chaque schème articule deux fonctions : l'*identification* d'entités dans le continuum expérientiel et l'établissement de *relations* entre ces entités. Le découpage identificatoire s'opère

⁹⁵ Philippe Descola, *Leçon inaugurale au Collège de France, op. cit.*, p. 9.

⁹⁶ À ce titre, le schème doit être distingué de la langue. Celle-ci est parfois trop étroite (un schème abstrait peut « plier » la langue), parfois trop large (plusieurs schèmes peuvent animer une même langue). Voici comment M. Bitbol évoque cette problématique : « [...] on peut [...] concevoir que plusieurs schèmes organisateurs co-existent dans une même langue. Il suffit qu'ils se différencient entre eux par l'activation ou la désactivation de termes disponibles dans la langue, c'est-à-dire par l'inclusion ou l'exclusion de ces termes d'un cercle de pertinence défini par l'*usage*. Réciproquement, le déploiement d'un nouveau schème organisateur peut avoir pour conséquence soit de réintégrer d'anciens termes inactifs en leur conférant une fonction renouvelée, soit de faire pression pour une élaboration *poétique* de termes et de rapports inédits. Le schème se rétracte en deçà de l'extension maximale de la langue pour y laisser la place à une pluralité d'autres schèmes, ou bien il manifeste, par l'inconfort et le sentiment d'urgence créatrice des locuteurs, qu'il s'est déjà étendu au-delà de la langue. Il est bien distinct de la langue, tantôt moins qu'elle, tantôt plus qu'elle » (*De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2010, p. 46). Selon nous, accepter une telle perspective oblige à abandonner toutes les visions étriquées issues du *linguistic turn*.

sur la base d'une *relation originaire* constituée par l'établissement de jeux de différences et de ressemblances entre *soi* et *non-soi*. L'entité (résultat de l'identification) surgit dès que la qualité de la relation originaire devient l'essence intrinsèque de l'objet, c'est-à-dire une fois qu'elle est séparée de son processus et hypostasiée. En d'autres termes, le processus relationnel originaire (la tension entre soi et non-soi) conditionne l'identité de l'entité – double résultat d'un phénomène d'*abstraction* et d'un *oubli* de ce conditionnement –, qui elle-même conditionne les relations de type externe (causalité, expressivité, etc.).

La relation originaire distinguant un *soi* d'un *non-soi* se double d'une perception de soi biface : la dualité entre un « soi physique » et un « soi interne » serait constitutive de la condition humaine⁹⁷ (il suffit de se rapporter aux expériences oniriques, aux hallucinations, aux monologues intérieurs, aux transes, aux dissociations, etc., pour s'en persuader) :

[L]a conscience d'une séparation entre un soi interne et un soi physique n'est pas sans fondements dans la vie ordinaire, ce que semblent d'ailleurs confirmer des travaux récents en psychologie du développement qui voient dans cette intuition dualiste une caractéristique innée des humains.⁹⁸

On trouve des traces de cette partition dans toutes les langues connues, ce qui irait en faveur de la thèse d'un sens commun universel, préservant ainsi du soupçon de projection ethnocentrique. Le squelette matriciel quadripartite de Descola est à présent complet : une identité *autre* s'établit donc à partir de l'hypostase d'une tension entre *soi* et *non-soi*, tension structurée en termes de ressemblances et de dissemblances « physiques » ou « mentales ». Fort de cet outil heuristique extrêmement puissant, il lui est possible d'élaborer une grammaire reposant sur une typologie des relations ainsi que des schèmes qui en résultent. L'on peut ainsi établir la liste – finie – de ces schèmes qui, exclusifs les uns des autres, rendent compte, sans les déterminer dans leurs idiosyncrasies, des actualisations des rapports de l'homme à autrui et au monde.

Actualisations et organisations particulières de nos rapports au monde et à autrui, les schèmes sont désormais ce que l'enquête devrait révéler et la réflexion comparer. Or, bien que la plupart du temps non réflexifs, ces principes de sélection perceptive, d'organisation mentale et de normativité communicationnelle peuvent, dans de rares situations, devenir réflexifs. Cette rareté conjoncturelle provient d'une double caractéristique des schèmes : ils sont *ontologiquement solidaires* des conditions qui les ont vu naître et ne sont *pratiquement* efficaces

⁹⁷ Cette position est également, comme nous le verrons, celle de Francis Jeanson. .

⁹⁸ PNC, p. 173.

qu'en optimisant l'économie cognitive (ce qui explique pourquoi les techniques corporelles, omniprésentes en tant qu'elles conditionnent presque toute notre vie, sont ce qu'il y a de plus difficile à objectiver). Le fort investissement *émotionnel* et motivationnel auquel ils donnent lieu, et qui n'est rien d'autre qu'un processus identificatoire, parachève la difficulté qu'il y a à les observer (tant qu'on joue le jeu, n'est-il pas toujours malaisé de saisir qu'il ne s'agit que d'un jeu ?). L'on aura reconnu les difficultés que pointait Kant et dont nous nous sommes fait l'écho. Il convient donc de suivre la leçon kantienne en redoublant d'*attention* et en s'extrayant de nos conditions (ontologiquement solidaires de nos schèmes).

P. Descola serait-il parvenu à renouer les deux tendances présentes chez Kant et que ses héritiers ont séparées ? Certes, le contraste entre les schèmes et la cohérence infra-schème (toutes ces actualisations variées mais reliées entre elles par un fort lien de compossibilité) devenant les nouveaux objets de l'anthropologie, disparaissent les « tribus », « nations », « ethnies », « civilisations », « classes sociales », etc., comme objets de recherches. La relativisation du fétiche de la « Nature » (ou l'indication de la nature fétiche de la « Nature ») permet de se passer du concept de « culture » et semble ainsi libérer l'anthropologie de ce vilain sort qui lui faisait recouvrir son objet par son effort même pour le saisir. Mais il demeure néanmoins tout à fait significatif que, quel que soit le schème abordé, P. Descola ne fasse absolument jamais porter son attention sur la « première » étape qu'est le *processus génétique créateur d'entités*. En bon anthropologue, il se propose de confirmer, de rationaliser et de classifier les schèmes cognitifs acquis *collectivement* et qui se situent en aval de celui-ci. Loin d'envisager la possibilité d'une modification du processus hypostatique en amont, il ne se sent donc concerné que par les actualisations collectives postérieures à ce qu'un whiteheadien nommerait la « bifurcation »⁹⁹. Or cette *séparation* entre le schème collectif étudié et la relation originaire dont il provient constitue sans doute l'influence la plus profonde de cette *libido sciendi*¹⁰⁰ dont l'anthropologue est une

⁹⁹ « La bifurcation de la nature en deux systèmes de réalité, qui, pour autant qu'ils sont réels, sont réels en des sens différents. Une de ces réalités serait les entités telles que les électrons, étudiées par la physique spéculative. Ce serait la réalité qui s'offre à la connaissance ; bien que selon cette théorie ce ne soit jamais connu. Car ce qui est connu, c'est l'autre espèce de réalité qui résulte du concours de l'esprit. Ainsi, il y aurait deux natures, dont l'une serait conjecture et l'autre rêve » (Alfred North Whitehead, *Le Concept de Nature*, traduit par J. Douchement, Paris, Vrin, 1998, p. 54).

¹⁰⁰ Questionner la *libido sciendi* oblige, à plus ou moins long terme, à rejoindre le questionnement d'Edward Saïd : « comment la production du savoir peut-elle servir efficacement des objectifs communautaires, opposés aux objectifs sectaires ; comment un savoir qui ne soit ni dominateur ni coercitif peut-il être produit dans un cadre profondément enraciné dans la politique, les considérations, les positions et les stratégies du pouvoir ? » (Edward

incarnation et qui continue malgré tout de le séparer du projet kantien d'une connaissance pragmatique. Cela, nous allons le voir, ne sera pas sans effet.

En résumé : en deçà de la ligne du Grand Partage, le projet de classification des schèmes élémentaires permet de relier (mais pas encore de transformer¹⁰¹) notre savoir conceptuel et notre savoir pratique en tant qu'ils ont comme racine un même schème. Le schème peut donc être vu comme un algorithme à la fois acquis et spontané structurant nos « savoir-faire » en imputant aux objets des *propriétés*, et ce, préférablement de manière non réflexive et non propositionnelle. Se passer du langage, des jugements, de la réflexion, etc. est la condition *sine que non* pour qu'une tâche soit accomplie de manière optimale. Seul le réflexe permet de « vite faire, bien faire ». L'habileté, et donc la survie, ne résulte ni d'un empirisme stupide (on doit sans cesse se référer à des cas similaires antérieurs) ni d'une activité rationnelle et épuisante de déduction et de justification perpétuelles (agir serait suivre de longues listes de procédures) ; elle s'acquiert bien plutôt en développant des schèmes cognitifs. Le passage à la réflexion d'un schème, c'est-à-dire tout simplement le processus par lequel il acquiert une visibilité, peut le transformer irrémédiablement sauf si les résultats de cette réflexion s'accordent (et ils le font la plupart du temps) avec le schème.

b. Différents types de schèmes

Laissant aux sociologues ou à d'autres l'étude des schèmes « spécialisés », l'anthropologue se concentre principalement sur les schèmes « intégrateurs ». S'adaptant à un très grand nombre de situations, ces schèmes sont d'importance car ce sont eux qui fournissent un *sentiment d'appartenance* à une communauté, à son régime ontologique et à sa cosmologie. Plus précisément, il s'agit de

W. Saïd, « Retour sur l'Orientalisme », in *Réflexions sur l'exil et autres essais*, traduit par C. Woillez, Paris, Acte Sud, 2008, p. 273).

¹⁰¹ PNC, p. 147. Peut-être une des manières de comprendre la méditation (skt. *bhāvana*) – au sens de l'anglais « *cultivation* » – serait-elle d'y voir un processus de familiarisation avec l'absence de fondement ontologique de ces schèmes et de leurs termes (c'est-à-dire qu'on les prend pour ce qu'ils sont : des hypostases). Il ne s'agit nullement de tout fondre en un abîme de non-sens, mais de redonner à la conscience la priorité sur le schème cognitif (ce dernier ne pouvant être possible sans celle-là). Ce décollement par rapport aux schèmes « naturels acquis » permettrait de recouvrer une plasticité dans l'apprentissage et dans le contact avec autrui.

structures cognitives génératrices d'inférences, dotées d'un haut degré d'abstraction, distribuées avec régularité au sein de collectivités à la dimension variable, et qui assurent la compatibilité entre des familles de schèmes spécialisés tout en permettant d'en engendrer de nouveaux par induction.¹⁰²

Ces schèmes intégrateurs se distinguent donc des *habitus* bourdieusiens par leur extension mais non par leur fonctionnement. P. Descola considère en effet l'*habitus* – en gros, le schème spécialisé – comme étant une particularisation de schèmes plus larges produite par une histoire individuelle :

[I]l est possible et nécessaire de remonter plus en amont, vers un noyau de schèmes élémentaires de la pratique dont les différentes configurations permettraient de rendre compte de la gamme des rapports aux existants, une sorte de matrice originaire où les *habitus* prendraient leur source et dont ils garderaient une trace perceptible dans chacune de leurs inscriptions historiques.¹⁰³

Construits progressivement par la distribution de *conditions* similaires, ces schèmes intégrateurs sont les plus difficiles à voir (et, *a fortiori*, à modifier) puisque leurs particularités sont l'*adaptation* et la *soumission* des schèmes moins intégrateurs qu'ils rencontrent. Leur règle et le secret de leur survie est donc de « faire de nécessité vertu ». En d'autres termes, plus un schème parvient à s'adapter à de nouvelles conditions ou à faire tourner à son avantage d'autres schèmes, plus il a de chances de survivre¹⁰⁴ (c'est pourquoi, par exemple, le schème intégrateur d'une communauté refermée sur elle-même et dépendante de conditions très spécifiques sera presque automatiquement amené à disparaître si ces conditions disparaissent)¹⁰⁵. P. Descola prend comme exemples de schèmes intégrateurs le contraste que l'on a cru remarquer entre la Chine et l'Occident : celui-ci privilégierait l'« action directe positive » là où celle-là investirait

¹⁰² PNC, p. 153.

¹⁰³ PNC, p. 139. À propos de la place et de la nature du schème comme articulation médiatrice entre la *praxis* fondamentale et les pratiques, P. Descola cite Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* : « [...] nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structure, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles » (PNC, p. 146). Les liens seraient donc les suivants : du besoin naît la *praxis* ; cette *praxis* se coule dans un schème conceptuel produit et produisant une structure. Le résultat de tout cela sera une pratique. Autrement dit encore, dans toute pratique, il est possible d'identifier tous ces niveaux ou moments, et de voir quels sont les liens qui les relient les uns aux autres. Un lecteur de la *Critique de la Raison dialectique* n'accostera pas ici en *terra incognita*. Nous n'avons malheureusement pas eu le temps de développer plus avant le rapport entre Sartre et Lévi-Strauss.

¹⁰⁴ « [D]oivent être tenus pour dominants les schèmes qui sont activés dans le plus grand nombre de situations, tant dans le traitement des humains que dans celui des non-humains, et qui subordonnent les autres schèmes à leur logique propre en dépouillant ceux-ci d'une grande part de leur orientation première » (PNC, p. 154).

¹⁰⁵ Mais évidemment, puisque c'est d'hommes qu'il s'agit ici, c'est-à-dire d'animaux adaptatifs capables de transformer leur environnement, cet apparent darwinisme auquel il faut prendre garde est tout sauf sûr. Par contre, la survie de la communauté *comme elle était avant* la rencontre ou la transformation est des plus incertaines.

dans l'« action indirecte négative » (tant au niveau agraire que politique, militaire ou artistique)¹⁰⁶. Il y aurait donc une sorte de principe évolutionniste régissant les contacts entre schèmes¹⁰⁷ et ce serait à qui parvient le mieux à s'adapter et à intégrer.

Si très peu d'expériences permettent de réformer un schème¹⁰⁸ puissamment intégrateur, la contrepartie est que la majorité des expériences le renforcent. De leur nouveauté même, le schème fera un cas particulier d'une sous-structure déjà connue. À cette souplesse classificatoire, le schème intégrateur ajoute une utilisation conservatrice de la sensibilité. Nous l'avons déjà relevé, les *affects* jouent un grand rôle dans les processus de schématisation en tant qu'ils sont de puissants fixateurs (chacun peut constater qu'il retient mieux un événement associé à une émotion intense) : « tout événement remarquable par les émotions qu'il suscite contribue puissamment à l'apprentissage et au renforcement des modèles de relation et d'interaction »¹⁰⁹. Ainsi, lors de circonstances inhabituelles (divorce, colonisation, émigration, etc.), y a-t-il « production » d'un schème pour amoindrir la nouveauté violente de la situation et la rendre tolérable par l'oubli ou l'aveuglement de ce qui, en elle, est proprement intolérable. Autrement dit, la destruction ou le remplacement pur et simple du schème initial étant considéré comme une effroyable destruction, l'« instinct de survie » (ou le *conatus*) fait produire une nouvelle version

¹⁰⁶ « Illustrée par la culture de l'igname en Mélanésie ou la riziculture irriguée en Asie, l'action indirecte négative vise à favoriser les conditions de croissance de l'être domestiqué en aménageant au mieux son environnement : chaque plant fait l'objet d'une attention individualisée, afin qu'il se développe au mieux de ses possibilités. L'élevage du mouton dans l'aire méditerranéenne implique au contraire une action directe positive car il exige un contact permanent avec l'animal, dépendant pour son alimentation et sa protection de l'intervention de l'homme : le berger accompagne partout son troupeau qu'il conduit avec la houlette et les chiens, c'est lui qui choisit les pacages et prévoit les points d'eau, c'est lui encore qui porte les agnelets et défend les moutons contre les prédateurs. Cette différence d'attitudes n'est pas due seulement à une opposition entre plantes domestiquées et animaux domestiques. Car le traitement des céréales en Europe requiert le même type d'action directe positive que l'élevage du mouton ; il consiste en une série d'opérations coercitives s'appliquant collectivement aux plantes, en contraste avec l'« amitié respectueuse » dont chaque igname fait l'objet [...] » (PNC, pp. 154-155).

¹⁰⁷ Ce principe est évidemment à nuancer puisque, depuis quelques siècles, il faut compter avec une variable supplémentaire de taille dans le cas des schèmes : le capitalisme. Il serait peut-être fructueux d'analyser le capitalisme en termes de « schèmes produits » et de « schèmes détruits ». L'on comprendrait, peut-être, le capitalisme comme l'outil majeur d'extension de notre schème intégrateur (que Heidegger caractérise, dans sa terminologie, comme la pensée métaphysique).

¹⁰⁸ D'où ce principe, bien connu des traditions spirituelles, selon lequel la souffrance est le meilleur des enseignants : elle seule amène au point de rupture où le schème est ébranlé, c'est-à-dire où il ne peut plus justifier cette souffrance. Toute pratique visera donc à ne plus esquiver cette souffrance et à abandonner tous nos réflexes défensifs qui sont le résultat d'une articulation spécifique de différents niveaux structurels dont chacun se caractérise par le « faire de nécessité vertu ». Produire le concept de cette articulation peut donc s'avérer d'une grande aide dans le cheminement spirituel (et, ajouterons-nous, peut-être est-ce là une des définitions possibles de la psychanalyse existentielle ?).

¹⁰⁹ PNC, p. 158.

d'un schème ancien qui permet de s'aveugler sur les points trop neufs ou d'en faire du déjà-connu. Le mécanisme est donc le suivant : si l'intensité de l'affect est sous le seuil de tolérabilité, on l'intègre ; s'il le dépasse, on l'intègre aussi en mettant de côté tout ce qu'il a de scandaleux. Ainsi, la construction progressive d'un schème nouveau est-elle exceptionnelle puisque les éléments sur lesquels il devrait se baser sont filtrés par nos équipements de survie. Pour tout dire, cette production est impensable dans le système de P. Descola qui, faute de relier les schèmes à la relation originaire, ne peut concevoir les contacts entre schèmes qu'en termes d'« intégration », d'« assimilation » voire d'« affrontement ».

Résumons les conditions d'existence de ces cognitions non propositionnelles collectives¹¹⁰ que P. Descola propose comme objet de recherche de la future anthropologie : la mécanique du schème active deux modalités de la structuration de l'expérience : l'*identification* (jeu de ressemblances et de différences que j'établis entre moi et les choses et entre les choses entre elles) et la *relation*. Cette dernière ajoute une détermination supplémentaire aux termes découpés par l'identification. Autrement dit, l'identification conditionne les relations mais ne les détermine pas. Bien au contraire, les identités seront, en une phase ultérieure, *surdéterminées* par les relations. Il faut prendre garde : l'identification résulte de l'hypothèse d'une *relation originaire* qui devient intrinsèque à l'objet une fois décollée du processus. Toutes les relations qu'abordent *Par-delà Nature et Culture* sont de type externe, c'est-à-dire sont secondes par rapport à l'identification qui, tout en ayant une préséance logique, ne peut jamais déterminer l'actualisation concrète de la relation (et nous avons vu que cette restriction produisait une vision agonistique des relations entre schèmes). Les schèmes ne présentent aucune différence *qualitative* quant à leur fonctionnement, mais bien des différences *quantitatives* quant à leur extension (allant d'une sphère particulière au sein de l'individualité à un continent). Sans prétendre résumer l'ouvrage de P. Descola, nous allons passer en revue quelques points de la matrice heuristique qu'il nous propose afin de faire goûter, fût-ce de manière édulcorée, ce qui est en jeu.

¹¹⁰ Il serait, à ce propos, non totalement dénué de sens de soutenir que l'« ethnologie spéculative » pratiquée par P. Descola nous permet de dégager des « invariants phénoménologiques ».

C. Les différents régimes cosmologiques

Tout être humain *se perçoit*, avons-nous dit suivant P. Descola, comme un mixte d'*intérieurité* (esprit, âme, énergie vitale, etc.) et de *physicalité* (extériorité tangible). La condition humaine se laisse donc définir par une certaine façon d'hypostaser le processus d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité, ou, si l'on veut, par une rigidification particulière du mouvement perpétuel liant *soi* et *non-soi*. À partir de là (mais, évidemment, tout le problème réside dans ce « là »), il est possible de reconnaître ou non une intériorité et/ou une physicalité à ce qui nous entoure. P. Descola dégage quatre possibilités théoriques de structuration des ressemblances et des différences, c'est-à-dire quatre visions du monde ou *cosmologies*, comme autant de points d'ancrage de divers systèmes régissant les propriétés des étants (ou *ontologies*) : l'*animisme* (ressemblance en intériorité, dissemblance en physicalité)¹¹¹, le *totémisme* (ressemblance en intériorité, ressemblance en physicalité), le *naturalisme* (dissemblance en intériorité, ressemblance en physicalité), l'*analogisme* (dissemblance en intériorité, dissemblance en physicalité)¹¹². S'il entend se passer de l'opposition nature/culture, le point de départ de la réflexion de P. Descola n'en est pas moins fort : la condition humaine s'accompagne de quatre régimes d'identification et le fait que l'un s'exprime plus, parce qu'il est légitimé dans telles ou telles aires, ne signifie en aucun cas la disparition des autres. Anthropologue, P. Descola se propose d'observer et de classer les actualisations spécifiques de ces différentes possibilités ; notre souci sera plutôt de relier ces différentes « syntaxes de la composition du monde d'où procèdent les divers régimes institutionnels de l'existence humaine »¹¹³ à la *relation originare* dont ils sont une hypostase particulière. Nous nous demanderons notamment quels effets la prise en compte de la relation originare engendre au sein de ces régimes. Nous avancerons qu'il s'agit peut-être là du seul moyen, d'une part, de lutter contre le relativisme sans perdre la diversité et, d'autre part, de penser une réelle *transformation* des schèmes (c'est-à-dire une transformation qui ne soit pas la soumission à un autre schème ou d'un autre schème).

¹¹¹ C'est-à-dire que ce que j'ai établi comme étant mon intériorité se trouve également dans les existants qui m'entourent et qui diffèrent de moi par le principe que j'ai établi comme principe physique.

¹¹² Notons que les différents modes d'identification peuvent s'accommoder de la présence discrète des autres qui les nuancent ou les modifient. « Les principes qui régissent ces schèmes étant universels par hypothèse, ils ne sauraient être exclusifs les uns des autres et on peut supposer qu'ils coexistent en puissance chez tous les humains » (PNC p. 197).

¹¹³ PNC, p. 180.

Nous ne présenterons ici très brièvement que trois des quatre régimes épinglés par P. Descola¹¹⁴ : l'animisme, le naturalisme, l'analogisme. Chacun de ces régimes – choisis en raison de la pertinence de leur logique spécifique pour notre problématique – articule *identités* et *relations* de façon singulière et chacune de ces articulations s'incarne dans des *ontologies* régissant différemment le régime des existants. Les *collectifs* (rassemblement d'humains et de non-humains dans un réseau d'interrelations spécifiques) et leurs particularités sont dépendants de, et préfigurés par, ces ontologies : que convient-il de savoir ?, comment ?, qui est rangé avec qui ?, selon quelles règles ?, dans quel but ?, etc. L'articulation est donc la suivante : relation originaire – identification/relations – schème intégrateur ou « cosmologique » – ontologie – collectifs – catégories épistémologiques. Ou, à rebours : *les questions pertinentes dépendent de la façon dont on classe le monde sur base d'une ontologie conditionnée par des exigences cosmologiques qui sont l'hypostase d'une relation originaire.*

a. L'animisme

Dans ce régime cosmologique que nous avons déjà évoqué quelque peu ci-dessus, un principe commun interne se voit différencié par des formes différentes (continuité des intériorités, discontinuité des physicalités). Ainsi les mythes amérindiens évoquent-ils la formation de discontinuités « naturelles » à partir d'un continuum « culturel » originaire (les oiseaux, les plantes, les objets ont des intentions, des affects, des lois, un langage ; ils « portent »

¹¹⁴ Qu'on ne voie nul dédain dans l'absence de la configuration totémique. Simplement, outre le mystère qu'elle représente à nos yeux, elle n'intervient pas, au contraire des trois autres, dans notre discussion (ni, à première vue ou à un degré important, dans notre histoire directe). Le totémisme, « système dans lequel humains et non-humains sont distribués *conjointement* dans des collectifs isomorphes et complémentaires » (PNC, p. 356) est une organisation segmentée mêlant « des humains et des non-humains aux intérêts solidaires dans des totalités spécifiques qui pourraient demeurer autonomes, tout en contraignant ces unités en apparence autosuffisantes à exister au sein de collectifs plus vastes formés par leur combinaison » (PNC, p. 364). Il y règne donc une stricte division du travail ontologique entre des groupes complémentaires. P. Descola décrit encore les collectifs totémiques comme des machines hautement spécialisées dans la création et la maintenance de certains types de ressources (par identification au sort de ces ressources). L'exigence du *pour-autrui* est donc présente ici sous une forme inédite : pour sortir du solipsisme de ma classe totémique, c'est-à-dire pour que cette classe soit individualisée, il faut tenir compte des autres classes dont elle se distingue. Et pour s'appréhender avec un regard extérieur, on s'identifie à un segment tiers dont le rôle est de me renvoyer mon image. L'induction de l'interdépendance des collectifs semble donc très étrange à nos yeux : « À la différence de l'animisme et du naturalisme qui érigent la société humaine en paradigme des collectifs, le totémisme opère une fusion inédite en mélangeant dans des ensembles hybrides *sui generis* des humains et des non-humains qui se servent les uns des autres pour produire du lien social, de l'identité générique, de l'attachement à des lieux, des ressources matérielles et de la continuité générationnelle » (*id.*). L'auteur propose le terme *cosmogénisme* pour définir ce régime qui se base sur des groupes d'attributs cosmiques, préexistants à la nature et à la culture, de telle sorte qu'il soit impossible de démêler ces deux sphères dans les collectifs.

leurs dents, plumes, griffes comme on porte des vêtements pour se différencier). *Se métamorphoser* ne pose dès lors aucun problème de principes (au contraire des phénomènes de *possession*, rigoureusement impossibles dans les régimes animiques) : il s'agit simplement d'enlever ses atours pour en enfiler d'autres¹¹⁵. « Le 'perspectivisme' est donc l'expression de l'idée que tout être qui occupe un point de vue de référence, et se retrouve ainsi placé en sujet, s'appréhende sous les espèces de l'humanité [...] »¹¹⁶. Nul relativisme ici puisque du point de vue de chaque perspective, c'est une position humaine qui est appréhendée (on chasse, on fait la guerre, etc.). Simplement, les choses perçues varient selon les *habitus* afférents à ces différentes perspectives : c'est bien, à la manière leibnizienne, *le point de vue qui active le sujet*. En résumé, le *perspectivisme* constitue le corollaire ethno-épistémologique de l'animisme et de son ontologie relationnelle/positionnelle (où chacun est ce qu'il peut).

Mais il s'agit bien d'un *perspectivisme sociocentrique*. Dans les collectifs générés au sein d'un « monde animique, les relations entre non-humains comme les relations entre humains et non-humains sont caractérisées comme des relations entre humains et non l'inverse »¹¹⁷ : amitiés, alliances, autorités des aînés, adoption, rivalité, etc., traversent et structurent les relations depuis chaque point de vue. Ce sociocentrisme donne tout son sens à des phénomènes comme l'anthropophagie ou la collection de têtes : pour m'individualiser, je m'approprie les points de vue pris sur moi et qui me définissent¹¹⁸. Pour un tel « *cogito cannibale* », la *diversité* est donc vitale à la survie. En effet, contrairement à « la définition de l'espèce naturelle où l'on cherche [...] à tout prix à singulariser une classe sans équivoque »¹¹⁹, on distingue de la diversité et des collectifs *pour mieux se récupérer*¹²⁰. Et c'est un tel type de rapport à l'autre qui explique la tendance au « chamanisme » dans les ontologies animistes : capable d'adopter un point de vue

¹¹⁵ Ces métamorphoses ne consistent pas à simplement enfiler le déguisement de l'autre, mais à adopter son point de vue à *des fins communicationnelles* : les plantes, les animaux, les humains nous visitent dans nos rêves, et le chaman est l'individu investi « institutionnellement » de la charge de visiter d'autres espèces, c'est-à-dire d'adopter leur point de vue afin de faciliter les médiations.

¹¹⁶ PNC, p. 197.

¹¹⁷ PNC, p. 347.

¹¹⁸ « L'exocannibalisme, la chasse aux têtes, l'appropriation de diverses parties du corps de l'ennemi, la capture de personnes dans des tribus voisines [...] répondent ainsi à une même nécessité : on ne peut faire du soi qu'en assimilant de façon concrète des personnes et des corps étrangers, non pas en tant que substances donneuses de vie, trophées donneurs de prestige ou captifs donneurs de travail, mais comme indicateurs du regard extérieur qu'ils portent sur moi en raison de leur provenance » (PNC, p. 352).

¹¹⁹ PNC, p. 353.

¹²⁰ Ou, dans la version sartrienne que nous avons proposée auparavant : ce régime favorise la prise en compte *explicite* de l'être-pour-autrui dans la formation du pour-soi-pour-autrui.

autre, le chamane a pour tâche de gérer un équilibre menacé par la relation de *prédation* : en effet, comme le rappelle justement P. Descola, « [m]ettre à mort des quasi-semblables et s'en alimenter suscitent [...] un trouble métaphysique qui va bien au-delà de la mauvaise conscience passagère que peuvent éprouver certains Occidentaux lorsqu'ils consomment de la viande »¹²¹.

Enfin, l'acte de connaissance en régime animique se voit subordonné à une sorte de *pragmatique de la communication* qui doit affronter l'association d'un relativisme naturel à un universalisme culturel. Connaître le point de vue autre, c'est se métamorphoser, c'est-à-dire adopter les *habitus* découlant de sa position : « Lieu objectif de la différence, à la fois source et matière de la connaissance, *le corps* devient l'objet spéculatif par excellence, celui qui offre le meilleur rendement pour penser la diversité du monde et l'organiser »¹²². Par conséquent, on n'agit pas sur autrui *via* l'âme (ce qui constitua un grand problème pour les missionnaires), mais en s'appropriant les *états du corps* : « Éternellement en quête d'une complétude introuvable, environné de formes trompeuses et d'âmes dissimulées, le sujet animique ne peut être sûr que d'une chose : il mange et sera mangé »¹²³.

b. Le naturalisme

« Notre » régime ontologique est l'image en miroir de l'animisme : discontinuité des intériorités et continuité des physicalités. Neutres et impersonnelles, les lois de la matière permettent de conceptualiser le rôle des expressions culturelles¹²⁴. Ce « Grand Partage » s'installe en l'homme et le fracture : l'animal devient *à la fois* le plus petit commun multiple d'une figure universelle de l'homme et le parfait contre-exemple, le repoussoir permettant de caractériser l'humain. On balance ainsi sans cesse d'un pôle à l'autre, toujours ennuyé par cet oxymore : la « nature humaine ». À chaque penchant vers le *monisme naturaliste* (toutes les cultures, civilisations, sociétés, tribus actuelles représentent une étape sur le chemin menant à l'homme rationnel occidental) répond un excès de dualisme culturaliste, c'est-à-dire de *relativisme stérile* (mythe de l'intraduisible, etc.), sans que l'on puisse jamais trouver d'équilibre.

¹²¹ PNC, p. 393.

¹²² PNC, p. 394. Nous soulignons.

¹²³ PNC, p. 397.

¹²⁴ En ce sens, une grosse déchirure fut infligée au naturalisme lorsque Berkeley indiqua quel idéaliste il fallait être pour croire en la matière. Malheureusement, sa réflexion ultérieure s'est contentée d'installer une autre entité inexplicable en lieu et place de la matière.

La Nature fut, et est toujours, un objet de *croyance*, un fétiche que se sont donné à une époque définie certains hommes pour mieux agir sur le monde¹²⁵. Hypostase d'un processus projectif, structuration imaginaire de notre époque historique dans laquelle on investit, la Nature (avec sa temporalité, ses lois de développement, etc.) ouvre un rapport au monde unique autorisant des configurations spécifiques et conditionnant l'apparition de techniques. Elle permet également de distinguer ceux qui demeurent prisonniers des lois naturelles de ceux qui s'en émancipent et les tournent à leur profit.

Puis, progressivement, et parce qu'il ne peut plus utiliser les concepts de « race », le naturalisme a remplacé la nature asociale d'une classe d'êtres par l'exclusivité des sociétés : on ne peut mélanger les cultures et les coutumes (c'est le fameux « racisme culturel », qui s'empressera de mésinterpréter la lutte des schèmes intégrateurs que nous avons mentionnée auparavant). Le paradigme des *collectifs* du naturalisme se réduit donc à celui de la société humaine occidentale qui se détache d'une nature anomique (au contraire d'un animisme qui, on s'en souvient, distribuait la sociabilité avec prodigalité). À l'anthropomorphisme animique répond l'*anthropocentrisme* du naturalisme, qui voit principalement dans l'essence des non-humains un *défait d'humanité*. Il identifie le sujet à l'homme abstrait capable de raisonnement et possesseur d'un « libre-arbitre » (dont l'*homo œconomicus* n'est qu'un avatar), tout en y apportant des restrictions implicites, ce qui ne va pas sans engendrer des hiérarchies dissimulées (par exemple : le sujet véritable, le savant occidental, seul soi-disant capable de s'abstraire de ses conditions, fera face à toutes les formes de « pensée sauvage », exotiques ou non). Inutile de dire que de telles prémisses font reposer la « rencontre interculturelle » sur un biais « transcendantal » qu'aucune bonne volonté ne saurait renverser. Tout espoir de communication véritable semble compromis par le naturalisme.

¹²⁵ En des termes sartriens, nous dirions qu'elle est l'entité secrétée par la raison dialectique en vue d'étudier, à l'aide de la relation analytique, les relations du *partes extra partes* qui la constituent. Comme le montre P. Descola, de nombreuses innovations technologiques ont été rendues possibles grâce à ce nouveau cadre ontologique (duquel s'excepte toutefois Spinoza dont le retour en force dans différents domaines des sciences n'est guère étonnant une fois le cadre naturaliste mis à mal, mais aucunement détruit, par les sciences modernes). P. Descola rappelle en effet que s'il est très facile de passer d'un objet technique à un autre (passage du char à la voiture, etc.), il est bien plus difficile, et rare, d'objectiver une nouvelle relation technique car cela implique « une révolution sans précédent dans l'appréhension et le traitement des frontières du soi et d'autrui » (PNC, p. 526). « Stockage » (première source d'inégalité économique), « mnémotechniques », « division des compétences et des tâches », « [d]ans tous ces cas, l'objectivation prend la forme soit d'une externalisation de propriétés ou de fonctions physiques et mentales humaines, soit d'une artificialisation d'une portion des non-humains, acquises l'une et l'autre en transposant une compétence ou une relation auparavant développées à d'autres fins » (PNC, p. 527).

L'auteur note, enfin, que la connaissance produite au sein de ce régime met progressivement à mal l'ontologie que présuppose justement ce rapport à la connaissance : les avancées scientifiques découvrent une intériorité animale (langage, transmissions de techniques différentes selon les populations, etc.) ; les sciences humaines ébranlent en de nombreux points le dualisme corps-esprit¹²⁶ ; le droit et l'éthique assènent de violents coups de boutoir au Grand Partage, etc. *Mais*, et nous y reviendrons, s'il est vrai que la notion de sujet libre, autonome, rationnel et responsable qui accompagne le système naturaliste semble bien souvent ébranlée par ces théories, elles perpétuent *dans leurs effets* un naturalisme dont la ruse est évidemment de se faire passer pour « naturel », c'est-à-dire fondé dans, et par, les lois universelles de la Nature.

c. L'analogisme

Ce régime (discontinuité des intériorités et des physicalités) procède par un fractionnement et une classification des étants, de leur essence, de leur forme, etc. La *différence* étant première, toute la difficulté sera de composer à partir des systèmes contrastifs initiaux¹²⁷. La stabilité se trouve donc dans les unités de base et dans leurs rapports d'attraction ou de répulsion. Foucault, dans *Les mots et les choses*, nomma « prose du monde » le régime analogique occidental : la « ressemblance » et la « similitude » au Moyen Âge et à la Renaissance étaient ces procédés permettant de donner un semblant d'ordre au foisonnement infini auquel donne lieu l'ontologie des régimes analogiques. L'intériorité et la physicalité ayant été émiettées, chaque existant réunit une pluralité d'instances qu'il faudra coordonner et

¹²⁶ Pensons notamment à Francisco Varela (influencé tant par Merleau-Ponty que par la *Critique de la Raison dialectique*) et à sa théorie de la cognition comme action incorporée. Cette dernière pose que les mécanismes sensori-moteurs sont modulés en permanence par les événements survenant dans un environnement qu'ils contribuent à façonner. S'établit alors une récursivité des mécanismes d'où émergent des structures cognitives. L'« esprit » n'est dès lors rien d'autre que le résultat de la rétroaction continue d'un organisme et de son milieu. Dans la même veine, nous trouvons la théorie de James Gibson : « [L'] environnement [...] possède des propriétés non réductibles au monde physique ou à l'expérience phénoménale puisqu'elles sont fonction des possibilités, ou *affordances*, qu'un observateur y perçoit pour engager une action en accord avec ses capacités sensori-motrices » (PNC, p. 281). La connaissance devient une éducation de l'attention d'un organisme engagé dans des tâches quotidiennes et qui doit percevoir les traits saillants de son environnement et s'y ajuster de mieux en mieux (il s'agit là, selon l'auteur, d'une « théorie écologique de la perception »). La société est alors comprise comme un ensemble de corps détectant les mêmes *affordances* et entrant en résonance. Demeurent exclus, toutefois, les corps ne pouvant percevoir ou se mouvoir et c'est pourquoi P. Descola critique cette théorie : « Sous des dehors iconoclastes, la nouvelle phénoménologie de la perception rend ainsi visibles en creux des traits caractéristiques de l'ontologie naturaliste qu'elle prétend disqualifier » (PNC, p. 286), proposant un partage qui se ferait par exemple entre une physicalité objectivée et une physicalité subjectivante.

¹²⁷ L'analogie étant un moyen très puissant d'effectuer ces rapprochements : A est à B ce C est à D.

harmoniser pour stabiliser l'identité individuelle¹²⁸ (les phénomènes de transmigration, de métempsycose, de possession¹²⁹, etc., sont ainsi favorisés par ce nomadisme des composantes). L'augmentation du nombre de combinaisons possibles, proportionnelle à la différenciation, s'accompagne d'un effort inlassable d'élaboration de systèmes de classement visant à épuiser la Réalité.

L'analogie prévient le risque d'anomie au sein de ces mondes disparates en tressant des liens de solidarité et de continuité (parfois subsumés sous un couple d'opposé : sec/humide, chaud/froid, *yin/yang*) dirigés essentiellement vers une efficacité pratique (calendrier, rites, mariages, etc.). P. Descola résume ce régime très inventif dans ses stratégies comme « un rêve *herméneutique* de complétude qui procède d'un constat d'*insatisfaction* »¹³⁰. Ce qui est en jeu n'est en effet rien d'autre que la construction d'un *schème interprétatif global* capable de rendre compte de l'infinie diversité des choses. La fascination angoissée que peuvent générer certains systèmes analogiques provient de leur propension à générer ces schémas herméneutiques très complexes visant à redistribuer les identités au sein de ces différences.

La liberté intentionnelle qu'accordent l'animisme et le naturalisme aux existants semblables en intériorité disparaît presque totalement dans l'analogisme. L'accent portera plus sur le destin, sur la place ainsi que sur les devoirs que cette place implique envers le reste du monde. Il s'agit donc d'une sorte de *fonctionnalisme* : chaque élément concourt à la stabilité du tout en accomplissant sa fonction¹³¹. L'organisation des collectifs, réellement et prétendument horizontale dans l'animisme (*sociocentrisme*) et le naturalisme (*anthropocentrisme*) respectivement, est ici verticale : castes, hiérarchisation, culte des ancêtres, généalogies, classement, sacrifices, etc. Le principe de base de ces collectifs est celui d'une identification analogique entre le cosmos et la société. Tout y segmenté, compartimenté, hiérarchisé dans des

¹²⁸ Cela ne se fait pas sans difficulté. Car, si tout renvoie à tout, comment isoler véritablement une individualité ?

¹²⁹ Ces cadres de compréhension donnent leur sens spécifique à des pratiques qui, superficiellement, apparaissent semblables. Ainsi de l'usage de drogues : dans l'animisme, l'ingestion de substances hallucinogènes n'a pas pour but d'importer une intériorité exogène, mais bien de libérer l'intériorité de son carcan physique afin de lui donner plus d'acuité et de clairvoyance pour mieux interagir avec ses semblables (à tel point que certains parlent, parfois, de *lucidogène*).

¹³⁰ PNC, p. 281. Nous soulignons.

¹³¹ La singularisation fonctionnelle concernant tant les humains que les non-humains (on prie, par exemple, les divinités, et, en sacrifiant, on les *oblige* à agir pour exaucer les vœux dans leur domaine respectif) : « Le miracle du monothéisme est d'avoir fusionné tous ces particularismes dans un Dieu polyvalent, détaché de tout lieu et de toute appartenance segmentaire, une opération tellement inouïe qu'il n'a pas fallu longtemps pour que le catholicisme restaure, avec le culte des saints, la distribution fonctionnelle propre à l'analogisme » (PNC, p. 378).

systèmes répondant à une logique d'emboîtements selon laquelle les unités d'un niveau inférieur entretiennent entre elles les mêmes rapports que celles du niveau supérieur (il en va ainsi des castes, sous-castes, clans, lignées, etc.). Il s'agit de structures répétitives, de mises en abîme (le point de vue temporel fait écho au point de vue spatial qui, lui-même, est symbolique, etc., et tous sont pris dans un réseau analogique ubiquitaire).

Toutefois, et ce point est crucial, cette hyper-segmentation est toujours dirigée, unifiée et chapeautée par un *Tout* dont la prééminence sur les parties rend délicate et problématique la liberté individuelle. Ce point de vue supérieur du Tout est extrêmement important puisqu'il permet à l'étagement de s'effectuer. Totalisant l'ensemble, il rend le dispositif auto-suffisant et clos sur lui-même¹³². La liaison des entités singularisées et la légitimation des agencements internes s'opèrent par le biais d'une instance, hypostase du collectif-monde, qui les dépasse : Inca, Pharaon, Dieu, ancêtres, brahmanes, Tao, Ciel, etc. En résulte un monde organisé au-delà duquel il n'y a que du chaos (chaos qu'il faut progressivement intégrer, à l'exemple des « Barbares » auxquels on prodigue la « Civilisation »). Par opposition aux trois autres régimes qui ont installé l'altérité *au sein* de leurs collectifs, il s'agit ici d'une altérité réfléchie en des termes spatiaux d'extériorité (*cosmos* vs *chaos*) et que l'on ne peut intégrer qu'en la transformant.

Il est intéressant de noter des survivances d'un régime analogique dans notre naturalisme (rebouteux, horoscope, *New Age*, etc.), et ce, jusque, parfois, dans la pensée savante¹³³. Comme le remarque P. Descola, il est délicat d'établir les rapports entre collectifs naturalistes et analogiques du fait de leur contiguïté historique¹³⁴. Le monde dit « moderne » est en effet né de la dissolution de l'analogisme qui le précède (c'est, pour reprendre le titre d'un ouvrage fameux, « le passage du monde clos à l'univers infini ») : « La Cité de Dieu s'est fragmentée en une multitude de 'sociétés' d'où les non-humains ont été bannis [...] donnant ainsi naissance à des collectifs de même nature et donc comparables [...] »¹³⁵. Le problème vient évidemment de ce que le critère de comparaison consiste en la dichotomie « nature/culture ». En d'autres termes,

¹³² Les mots-clés de ce *socio-cosmisme* sont l'« hétéronomie » (primat du tout sur les parties, de la structure sur les relations) et la « dépendance totale ».

¹³³ La science moderne s'étant construite *contre* l'analogisme qui la précédait, elle est amenée, plus qu'elle ne le voudrait, à reconduire sans cesse cette démarcation.

¹³⁴ Cf. le point D de cette partie.

¹³⁵ PNC, p. 384.

endossant le Grand Partage, l'anthropologie a liquidé l'analogisme dont elle se sépare et a donc exclu les non-humains de son étude.

Sur cette question, P. Descola cite une remarque que fit Lévi-Strauss à propos de la *pensée magique*. Selon ce dernier, on peut considérer

la rigueur et la précision dont témoignent ces associations et ces causalités présumées entre quelques substances élémentaires 'comme traduisant une appréhension inconsciente de la *vérité du déterminisme* en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques, de sorte que le déterminisme serait globalement *soupçonné et joué*, avant d'être *connu et respecté*'.¹³⁶

L'universalisme propre au naturalisme prendrait ainsi racine dans la conviction selon laquelle les unités de base de composition sont valables *tout le temps et en tout lieu*. Ce changement de perspective rendrait compte de la transition entre l'analogisme et le naturalisme, entre l'alchimie et la chimie. Cette transition se réciproque toutefois du perpétuel retour d'un relativisme qui demeurerait inconnu des régimes analogiques pour lesquels n'existait en effet qu'*un cosmos*. P. Descola observe :

Et c'est là probablement une raison du succès persistant des « sagesse orientales » dans un Occident désenchanté : en éliminant tout de go l'irritante question du relativisme culturel, zen, bouddhisme ou taoïsme offrent une alternative universaliste plus complète que l'universalisme tronqué des Modernes. La nature humaine n'y est pas morcelée par l'emprise de la coutume et le poids des habitudes puisque tout homme, grâce à la méditation, est réputé pouvoir puiser en lui-même la capacité d'expérimenter la plénitude d'un monde sans fondements préalables, c'est-à-dire débarrassé des fondations particulières qu'une tradition locale pourrait lui assigner. On comprend que des biologistes ou des physiciens habités par des aspirations monistes aient pu être séduits par cet aspect de l'analogisme que les philosophies asiatiques leur fournissaient sous une forme réflexive déjà hautement élaborée – mais aussi plus facile à accepter pour des sciences que les doctrines analogiques de la Renaissance par opposition auxquelles leurs propres savoirs disciplinaires s'étaient justement édifiés.¹³⁷

¹³⁶ PNC, p. 411. Mais cette position ne charrie-t-elle pas implicitement une dépréciation de la pensée magique puisqu'elle est ramenée à n'être qu'une intuition des fastes scientifiques ? N'y aurait-il pas lieu de se tourner vers Sartre qui, lui, donne toute sa portée au mode de pensée magique, notamment animiste (comme le lui reprochera d'ailleurs Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*) ?

¹³⁷ PNC, p. 412. Cette description, qui semble peindre à la perfection ces figures que sont M. Bitbol et F. Varela (pour ne citer que les meilleures d'entre elles), demanderait néanmoins à être nuancée sur bien des points. Et d'abord sur la différence d'attitude entre partisans des sciences « dures » et ceux des sciences humaines : au manque général de réflexivité des premiers (notamment sur l'omniprésence d'un cadre linguistique aristotélicien) répond une certaine propension à la « confusion » dans le chef des seconds. Ne conviendrait-il pas de réinjecter le *concept* dans les sciences humaines afin de montrer qu'il est possible de faire œuvre scientifique sans sombrer dans le scientisme ? Ajoutons enfin que, comme le remarque R. Liogier, cette attirance qu'ont certains scientifiques les entraîne à initier le processus de « scientification » du bouddhisme, processus repris ensuite par les clercs bouddhiques comme justification de leurs croyances. En somme, c'est sur cette question délicate de la rencontre entre schèmes intégrateurs que nous retombons.

En somme, l'*orientophilie* (mais aussi le *néo-chamanisme*, etc.) permettrait de troquer le problème de la culture, ou plus exactement de l'éviter, en le remplaçant par le *spirituel*. Toutefois, et c'est ce que l'auteur ne relève pas, cela ne peut se faire qu'au prix d'une simplification et d'une mise sous silence de la complexité, et de la manière de gérer cette complexité, présente au sein de ces traditions qui séduisent les naturalistes (que l'on pense simplement à la co-présence des spéculations de type Madhyamaka et des rituels tantriques). S'il est vrai de dire que c'est le culturel que l'on fuit, il est peut-être faux, ou présomptueux, d'affirmer que c'est l'analogique qu'on trouve forcément (« forcément » car il se pourrait que le bouddhisme mondialisé, pour lequel tout est un peu dans tout, soit le paradigme de ce retour de l'analogisme).

d. Les relations compossibles

« Animisme », « naturalisme », « analogisme » sont donc trois façons d'établir des ressemblances et des différences dans le flux perceptif à partir de sa propre expérience qui est celle d'une intentionnalité et d'une physicalité : le naturalisme et l'animisme mettent l'accent sur la *continuité* (des physicalités pour l'un, des intériorités pour l'autre) là où l'analogisme insiste, quant à lui, sur une contiguïté impliquant des différences *graduelles*. Ces systèmes d'identifications, dont nous avons entrevu qu'ils engendraient chacun des problématiques propres, conditionnent non seulement le type de collectifs, mais également les *grandes tendances relationnelles* qui s'incarnent dans ces derniers. P. descola se propose donc d'établir les rapports de compossibilité entre régimes cosmologiques et relations¹³⁸.

Les *modalités relationnelles* reposent sur une double distinction : 1) autrui est-il *équivalent* à moi ou non ? 2) S'agit-il de liaisons *réciproques* ou non ? P. Descola dégage ainsi deux grandes catégories de relations : les relations *potentiellement réversibles* entre des termes qui se ressemblent : « échange », « prédation », « don » ; les relations *univoques* entre des termes non équivalents : « production », « protection », « transmission ». L'*échange* (transfert réciproque impliquant dans son essence un contre-transfert¹³⁹) et le *don* (transfert non réciproque

¹³⁸ P. Descola note que c'est un procédé courant des écrivains de science-fiction d'accoler un régime ontologique et un régime relationnel impossibles.

¹³⁹ D'un point de vue sartrien, il serait possible de voir dans l'échange une actualisation positive de la réciprocité. Il s'agit du cas où « chacun peut se faire moyen dans le projet de l'Autre pour que l'Autre se fasse moyen dans son propre projet [...] » (CRD, p. 225).

n'admettant pas de contre-transfert en son principe) sont deux types de relations apparemment présentes sous toutes les latitudes¹⁴⁰. La *prédation* est une relation de destruction productive indispensable à la survie d'un individu. Adopter cet héritage phylogénétique, c'est-à-dire cette relation inhérente à la vie, en *ethos*, c'est penser qu'il s'agit là d'un moyen d'absorber l'altérité tout en préservant son intégrité. Pour être vraiment « moi », je dois assimiler l'autre, son point de vue, sa substance, etc. : « Il s'agit, précise P. Descola, d'une attitude métaphysique propre à certains collectifs, non d'une exaltation trouble de la violence [...] »¹⁴¹. La *production*, pour laquelle le produit est postérieur au producteur et dépend de lui, requiert une altérité transcendante et un volontarisme¹⁴². Bien que ce mode soit devenu un paradigme de la pensée, toutes les sociétés sont loin de se refléter en lui. Tout comme la production, la *protection* est une forme asymétrique, c'est-à-dire impliquant la supériorité d'un des *relata* de la relation (à l'exemple des sociétés pastorales, celles où règnent les contrôles individualisées, les contraintes bienveillantes, la figure du *pater familias*, etc.). Enfin, la *transmission* implique, quant à elle, une emprise des morts sur les vivants, emprise s'effectuant par le biais filial. La notion de « dette » – que l'on retrouve dans les idées de « patrie » et d'« hérédité » – est évidemment centrale ici¹⁴³.

¹⁴⁰ Rappelons d'ailleurs qu'aucun mode n'est exclusif des autres mais que, parfois, l'un ou l'autre acquiert une fonction structurante, orientant de manière reconnaissable un grand nombre d'attitudes. Ainsi, une société basée sur l'échange n'implique pas la confiance, au contraire d'une société basée sur le don (ce dernier impliquant, en effet, une « situation de dépendance librement consentie et qui donne tout son prix au choix d'autrui d'adopter à mon égard la même attitude que celle que j'adopte à son endroit » [PNC, p. 434]).

¹⁴¹ PNC, p. 438. Il serait d'ailleurs intéressant de relire toutes les actualisations de l'être-pour-autrui chez Sartre à la lumière de ces développements. Ainsi, et en-dehors de toute axiologie insistons-y, les Jivaros pourraient représenter l'actualisation collective de la relation sadique dans leur refus de toute réciprocité. Plus que *L'être et le néant*, c'est sans doute la *Critique* qu'il faudrait convier en tant qu'elle fournit le cadre d'intelligibilité de toutes ces relations.

¹⁴² On peut voir en quoi le principe de la coproduction conditionnée, cœur de la philosophie bouddhique, bouleverse le paradigme de la production en niant ses deux piliers. Ce qui donnera d'ailleurs lieu à l'affirmation des *Prajñāpāramitāsūtra*, reprise par le Madhyamaka, selon laquelle on ne peut jamais attester une quelconque production. C'est même le contenu de la première stance de l'opus majeur de Nāgārjuna : « Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause » (*Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna [MMK], 1, 1 – traduction de Guy Bugault dans *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002, p. 43).

¹⁴³ Une telle tentative peut-elle sérieusement se passer de l'analyse des relations de *domination* et d'*exploitation* ? Descola se pose la question, et y répond comme suit : alors que la première est inhérente à l'asymétrie présente au sein de la *protection* et de la *transmission*, la seconde consiste plutôt en une caractérisation s'établissant dans les rapports de force régissant les conditions de l'*échange* ou de la *production*. La domination et l'exploitation n'apparaissent pas, bien souvent, en tant que telles et un des objectifs poursuivis par le mode d'actualisation des relations sera justement de les voiler (salaire contre travail, protection contre corvée, prospérité contre sujétion, etc.). C'est, notons-le, exactement ce que relève Sartre : « l'homme ne devient *chose* pour l'Autre et pour lui-même que dans la mesure même où il est d'abord posé par la *praxis* même comme une liberté humaine. Le respect absolu de la liberté du misérable est la meilleure manière, au moment du contrat, de l'abandonner aux

Nous obtenons au final une grille comportant quatre régimes cosmologiques (schèmes intégrateurs les plus généraux) et six modes relationnels (schèmes intégrateurs plus spécifiques). Or certaines associations entre ces deux axes se révèlent absolument incompatibles.

1) Une ontologie *animiste* ne peut accueillir comme relations structurantes que celles qui se fondent sur la *réciprocité* – c’est-à-dire celles où le sujet entérine le sujet – et dont les termes ne sont pas atteints dans leur identité par la relation qui les unit (soit : la *prédation*, l’*échange* et le *don*). Cela concorde tout à fait avec l’absence d’éleveurs, de castes, de culte des ancêtres, d’obsession pour l’hérédité et l’accumulation, de flèche du temps, d’assemblées délibératives, etc., que l’on constate dans les sociétés animiques.

2) Le *naturalisme*, bien que chérissant une conscience historique, ne fait pas des morts des despotes puisque l’objectif est de « faire mieux qu’eux » (ce qui constitue bien le cœur de l’idée de progrès¹⁴⁴). Si donc la *transmission* est bien présente, elle ne constitue en rien le schème majeur. Toutefois, la centralité contemporaine de l’*échange*, de la *protection* et de la *production* – tant par rapport aux humains qu’aux non-humains (clonage, OGM, etc.) – condamne l’ontologie naturaliste à s’accommoder de compromis boiteux dans lesquels aucun schème ne peut s’imposer et fournir une vision synthétique de ces interactions. Cette incertitude nourrit une certaine nostalgie et alimente notre recherche inquiète du monde dans lequel les non-humains étaient nos concitoyens (esthétique romantique, *New Age*, néo-chamanismes, cyborgs, etc.). Mais loin de la renier, l’auteur admire cette

contraintes matérielles » (CRD, p. 222). Le « contrat » repose sur une reconnaissance dans laquelle l’une des deux parties, de mauvaise foi, va ignorer que c’est la faim ou toutes autres pressions extérieures qui poussent l’autre à vendre sa force de travail. Ce processus est propre, comme on va le voir, au régime naturaliste en tant qu’il cache derrière une prétendue horizontalité une verticalité sans pitié.

¹⁴⁴ La réflexion de Sartre sur la problématique du chevauchement des générations est, selon nous, trop peu mise en avant. Il rejoignait d’ailleurs là des points sur lesquels Martin Luther King a insisté. Par exemple : « Cette génération est engagée dans une guerre froide, non seulement avec la génération qui l’a précédée, mais avec les valeurs qu’elle représente. [...] Cette hostilité prend un caractère d’antagonisme plein d’amertume, de colère confuse, qui prouve que les problèmes fondamentaux sont en contestation. Ce sont là des attitudes sans précédent, parce que cette génération est née, a mûri, dans des conditions sans précédent. [...] C’est la génération, non seulement de la guerre, mais de la guerre dans son ultime développement. C’est la génération qui n’a aucun endroit où se réfugier, aucun endroit où trouver la sécurité » (*La seule révolution*, traduit par J. Potin, Paris, Casterman, 1968, pp. 62-63). Dans ce texte, Martin Luther King identifie trois attitudes présentes parmi les jeunes Américains qu’il a sous les yeux et qui sont le produit de quatre guerres et de la possibilité d’une annihilation atomique : l’accommodement difficile et tourmenté, le radicalisme ou la fuite (symbolisée par le mouvement hippie). L’auteur propose ensuite d’opérer une synthèse dynamique et créatrice à partir de ces trois tendances. *Grosso modo*, il ne nous apparaît pas que cette grille de lecture soit totalement obsolète.

fascinante pluralité, faite d'une co-existence plus ou moins pacifique entre des ébauches de collectifs qui s'attachent chacun avec beaucoup d'ingéniosité à explorer les voies d'un style exclusif de pratique auquel ils ne parviendront pourtant jamais à se conformer du fait des contraintes ontologiques dont ils partent.¹⁴⁵

3) L'*analogisme*, enfin, ayant placé l'hybridité dans les termes identifiés et non dans les relations, présente une grande unité interne. Il s'évertuera à discipliner, à stratifier, à structurer l'hétérogénéité de laquelle il part. La *transmission* et la *protection* y joueront un grand rôle, ainsi que, dans une moindre mesure et pour donner une apparence d'homogénéité, l'*échange*.

e. L'universalisme relatif

En plus de nous sensibiliser à la présence discrète des autres régimes au sein du nôtre, cette grille de lecture met l'accent sur le fait qu'*une condition humaine unique nous enjoint de résoudre, avec les moyens du bord, des problèmes comparables*. La *forme* que peuvent prendre ces problèmes ainsi que leurs méthodes de résolution dépendront des régimes ontologiques et de leurs actualisations idiosyncratiques¹⁴⁶. « Notre » couplage en perpétuel déséquilibre entre un relativisme culturel et un universalisme naturel nous enjoint de résoudre le problème du culturel qui semble échapper aux lois naturelles : « le statut des phénomènes moraux dans les déterminismes matériels offre au naturalisme une occasion inépuisable de controverses philosophiques »¹⁴⁷. Mais la tentative même de P. Descola montre qu'il souhaite échapper à cet interminable mouvement pendulaire. L'auteur appelle *universalisme relatif* la voie qui « permettrait de concilier les exigences de l'enquête scientifique et le respect de la diversité des états du monde [...] »¹⁴⁸. Exemplifiée par son travail, cette voie consiste à partir des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différences, de ressemblances et de dissimilitudes, etc. que les humains établissent grâce aux moyens hérités de leur phylogenèse (un corps, une intentionnalité, une capacité de nouer des relations à autrui), sans jamais préjuger de la conscience d'autrui à partir de la sienne propre et *tout en restant attentif à la réalité instituée* par l'intentionnalité que l'on observe.

¹⁴⁵ PNC, p. 542.

¹⁴⁶ Comme aime à le répéter Bugault dans ses ouvrages, tous les hommes se nourrissent, mais il y a des cuisines. Nous pourrions également citer cette phrase de Sartre : « Les images rapprochent les hommes quand elles sont matérialistes ; c'est-à-dire quand elles commencent par le commencement : par le corps, par les besoins, par le travail » (S. V, p. 11). D'une certaine façon, elle implique que le comparatisme ne concerne que l'homme, que c'est une discipline intrinsèquement anthropologique qui vise à mettre en rapport les différentes façons dont se sont exprimés et accomplis les besoins et interrogations des hommes.

¹⁴⁷ PNC, p. 399.

¹⁴⁸ PNC, p. 418.

L'anthropologue accepte le naturalisme comme l'air qu'il respire, mais il entend en faire la genèse et le replacer dans la grille des possibilités cosmologiques. Reconnaisant le fait historique de la colonisation et ses effets, il se refuse de l'utiliser comme justification pour liquider « l'*impetus* anthropophage » de la *libido sciendi*. Bien plutôt, il convient de creuser cette appétence et, au nom de ses propres critères, de l'amender, c'est-à-dire d'amener notre compréhension du monde à une plus haute cohérence. Le réceptacle « ontologico-cosmologico-cognitif » de nos croyances qu'est la Nature, est alors perçu comme un dispositif ontologique construit historiquement et soutenant la cosmogenèse de notre modernité, et non comme *quelque chose* dont nos protocoles expérimentaux devraient comprendre l'essence cachée. La relativisation historique de notre cosmologie ne doit, par conséquent, pas être confondue avec une promotion du relativisme, mais devrait plutôt être comprise comme la condition nécessaire à tout réel processus d'universalisation. Une telle position permet-elle à P. Descola de relever le défi kantien ? Il ne le semblerait pas. Car, visant à nous fournir une matrice capable de rendre compte des différentes orientations sociales, intellectuelles, etc. d'une société sans recourir à la dichotomie Nature/Culture injustement élevée au rang d'universel, ce vaste travail se maintient, certes en toute lucidité et tout en le refondant, à l'intérieur des limites du grand projet occidental de connaissance, c'est-à-dire d'une connaissance non directement transformatrice.

En somme, l'objectif de P. Descola étant de « jeter les bases d'une façon de concevoir la diversité des principes de schématisation de l'expérience qui serait dégagée des préjugés que la modernité nous conduit à entretenir quant à l'état du monde »¹⁴⁹, il ne saurait s'agir pour lui de proposer un nouveau modèle commun ou un principe de réforme des pratiques. Il nous rappelle toutefois que « l'on aurait tort de penser que les Indiens d'Amazonie, les Aborigènes australiens ou les moines du Tibet seraient porteurs d'une sagesse plus profonde pour le temps présent que le naturalisme claudiquant de la modernité tardive »¹⁵⁰, car il n'y a pas de « réponse immédiate au défi de recomposer dans des ensembles viables et solidaires entre eux un nombre toujours plus grand d'existants en quête de représentation et de traitements équitables ». Pourtant, s'il nous faut rechercher un nouveau processus d'universalisation¹⁵¹ qui permettrait à chaque collectif

¹⁴⁹ PNC, p. 552.

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ Ce processus s'effectuerait, idéalement au moins, de manière non violente.

de trouver sa place¹⁵², il apparaîtra vite que la perspective même de P. Descola nous ôte les moyens d'atteindre un tel objectif. À tel point que l'on pourrait se demander si le remplacement de la culture par le schème comme objet de l'anthropologie ne fait pas, au final, que déplacer le problème. Bien que l'auteur demeure dans les objectifs qu'il s'est fixés, nous ne pouvons pas ne pas poser cette question : ne s'agit-il pas là d'un geste qui préserve la discipline anthropologique *malgré* les coups de canif, parfois profonds, dans la toile naturelle, geste contribuant, par conséquent, à maintenir séparées la connaissance d'autrui, la connaissance de soi et leurs transformations mutuelles ? Bien plus, la relativisation de la Nature dans le concept de « naturalisme » ne constitue-t-elle pas la dernière illusion de l'anthropologie ?

D. L'efficacité naturaliste : histoire d'une illusion analogique ?

a. L'extension de l'illusion et de l'oubli

Selon Bruno Latour¹⁵³, analogisme et naturalisme partagent plus qu'une simple continuité temporelle¹⁵⁴ : il n'y aurait en réalité jamais eu de passage entre le régime analogique et le régime naturaliste. À ce compte, le partage Nature/Culture ne représenterait qu'*un approfondissement quantitatif venant accomplir, et non dépasser, le rêve analogique*¹⁵⁵ d'une *interprétation univoque et stable de la réalité*. Ce dépassement s'effectuerait sous la forme d'une séparation rigoureuse entre l'idéologie à laquelle nous adhérons et ce que nous faisons effectivement dans la pratique. Autrement dit, notre capacité extraordinaire à nous illusionner et

¹⁵² C'est pourquoi il faudra notamment mieux analyser la formation et le statut ontologique des « collectifs ». Sur ce point : Hadi Rizk, *La constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 1996.

¹⁵³ Il s'agit d'une opinion qu'il exprima lors d'une rencontre avec P. Descola organisée à l'Université de Liège les 28 et 29 septembre 2011 à l'initiative du Groupe de recherches *Fructis*.

¹⁵⁴ Ajoutons que P. Descola reconnaît une tendance au développement et à l'extension plus importante dans le cas du naturalisme et de l'analogisme : « je crois que [...] l'analogisme et le naturalisme ont une productivité plus grande que le totémisme et l'animisme : leur déploiement [...] est absolument fascinant parce que la multiplicité des variantes, des gloses, des débats, des controverses qu'ils permettent est telle qu'elle offre un panorama chatoyant dans lequel on trouve presque tout et son contraire. [...] Cela dit, à titre personnel, le système qui m'a paru le plus complexe de tous, le plus intellectuellement acrobatique, c'est le totémisme, bien plus en tout cas que ce que je connais des Grecs et des Chinois » (in *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 263).

¹⁵⁵ Si l'on veut, avec son absence de hiérarchie et son espace homogène, l'« univers infini » serait la grande réussite du « monde clos ». Ajoutons qu'il n'est pas insignifiant que Nicolas de Cues, à la lisière de ces « deux mondes », semble aujourd'hui, avec sa théorie de l'« interminé » (*interminatum*) et de la « Docte Ignorance » qui lui est corrélative, plus moderne que bien des penseurs ayant franchi le pas de la positivité de l'infini (cf. Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, « Tel », 1973, p. 17 sq.). Ce sont de tels types de chevauchements temporels qui, par exemple, constituent le réel objet de *L'Œuvre au Noir* de Marguerite Yourcenar.

à ignorer ce fait que nous disons ce que nous ne faisons pas et faisons ce que nous ne disons pas serait à la base du succès de notre cosmologie et de l'extension inouïe de nos collectifs. En somme, loin de représenter un changement d'*épistémè*, le naturalisme résulterait, d'une part, de l'exacerbation d'un régime fondé sur une illusion de totalité (*i.e.* le *Tout* structurant le cosmos analogique) dont on oublie qu'elle est illusion, et, d'autre part, de l'oubli de cet oubli grâce à une séparation marquée entre le monde vécu et le monde « imaginé ». C'est donc, si l'on veut, le régime cosmologique correspondant à l'« oubli de l'oubli ».

C'est bien la nature du changement que la remarque latourienne interroge : loin de représenter la cristallisation d'un saut qualitatif, la *res extensa* ne s'avère-t-elle pas, en définitive, l'outil le plus efficace de l'analogisme, celui qui lui permet d'enfin maîtriser la diversité des existants et donc de lutter contre l'angoisse face au chaos ? La *production* de l'espace euclidien ne permet-elle pas, en effet, de ranger et de circonscrire la diversité analogique ? Si tel est le cas, c'est alors *notre discours* qui, dans l'illusion de la rétrospectivité qui le caractérise, fait de nous des naturalistes, et aucunement nos actes et nos productions. En des termes whiteheadiens, nous dirions que nous n'avons jamais *réellement* bifurqué mais que nous avons *appris* la bifurcation en même temps que nous avons appris à nous penser comme *ayant bifurqué*. Sociologue des sciences, B. Latour met en évidence cette séparation totale entre notre pratique et ce que nous pensons et disons faire dans le monde scientifique. Il n'y aurait pas, selon lui, de philosophie des sciences correspondant à la pratique mise en œuvre *effectivement* par ces sciences. En d'autres termes, l'idéologie scientifique confond sa modélisation avec la réalité et entretient un rapport imaginaire à sa pratique réelle qui est une pratique d'ordre analogique¹⁵⁶. Non seulement l'épistémologie dualiste (un sujet fait face à un objet) ne correspond nullement à une pratique valorisant les chaînes de transformations reliant le sujet et l'objet, mais, à l'inverse, elle naît *du refoulement de la pratique*. La standardisation rendue possible par le cadre dualiste constituerait

¹⁵⁶ Selon la théorie latourienne, la pratique scientifique s'opère par une chaîne de transformations reliant un sujet connaissant à un objet, chaîne dont chaque étape apporte des informations supplémentaires (d'où une multiplication des étapes pour produire l'objectivité).

la réelle – et la seule – *évolution scientifique*¹⁵⁷ en tant qu'elle procure des avantages énormes en termes d'économie cognitive¹⁵⁸.

b. Les « avantages » du naturalisme

Cette critique de B. Latour à l'égard de l'outil théorique de P. Descola est fondée à nos yeux¹⁵⁹. Ce rappel de l'origine analogique du naturalisme ainsi que du trait caractérisant ce dernier (il s'agit, rappelons-le, de l'oubli de l'absolutisation d'une illusion de totalité) s'avère, en effet, un outil extrêmement puissant pour rendre compte de certains traits de notre époque. L'on comprendra mieux cela en indiquant le devenir naturaliste des caractéristiques de l'analogisme (travail que, à notre connaissance, n'a pas encore effectué B. Latour) :

1) L'analogisme conférait une importance centrale à une *instance totale auto-suffisante* permettant de hiérarchiser les niveaux de distribution en interne. La Nature constitue désormais ce *Tout* hiérarchisant, mais il s'agit d'un *Tout* absolutisé puisque conçu comme omniprésent et universel. Il devient désormais possible de rabattre toutes les cultures et les civilisations sur la flèche du progrès naturaliste. Or ce processus s'effectue d'autant mieux que les naturalistes, l'oubli aidant, pensent de bonne foi avoir découvert la Nature ;

2) Le cosmos analogique était entouré d'un chaos qui, s'il voulait s'intégrer, devait se faire cosmos. Dans le naturalisme, la valeur structurant le cosmos possède cette qualité remarquable de se présenter comme un *fait*, c'est-à-dire comme quelque chose d'absolument obvie et impossible à nier. Ayant oublié qu'elle avait voilé derrière l'idéologie du fait une lutte de valeurs, la *conquête analogique du chaos* s'opère, dans le naturalisme, par l'imposition de l'ordre et de la hiérarchie dans le rapport que « les Barbares » entretiennent envers eux-mêmes. Puisque ce qui s'applique à eux s'applique à tout le monde, ils ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes en cas d'échec (et seraient, en tout cas, bien inspirés de quémander un processus civilisateur) ;

¹⁵⁷ Évolution qui, selon B. Latour, est bien plutôt une *contre-révolution* en réaction à la prose du monde et aux Guerres de Religions. Aujourd'hui, la discontinuité pointe partout sous la continuité – et, avec elle, la dispute et la controverse –, ce qui nous rendrait, au final, plus proches des alchimistes que de Descartes.

¹⁵⁸ Ainsi, le dessin technique qui a rendu possible les machines est-il un formidable outil dans la création de contiguïté. Il permet de conserver des invariants à travers diverses évolutions spatiales et picturales.

¹⁵⁹ Et, semblerait-il d'après le dialogue s'étant déroulé à l'Université de Liège et qui l'opposa à l'interprétation latourienne, aux yeux de P. Descola également.

3) L'analogisme sécrétait des *idéologies fonctionnalistes* : chacun doit faire ce qu'il peut pour tenir la place qu'il occupe afin que le système puisse se perpétuer. La Nature omniprésente et universelle permet d'égaliser abstraitement la situation de tous les hommes (ce qu'expriment toutes les affirmations de l'égalité des droits). Ainsi, non seulement voile-t-on les différences effectives de conditions en faisant de ceux qui les subissent les seuls responsables, mais en plus chacun ignore-t-il qu'il se bat « librement » pour que le système se perpétue¹⁶⁰ ;

4) L'analogisme se caractérisait par une *frénésie herméneutique* : rien n'étant stable, il faut classer sans cesse et sans cesse opérer des rapprochements pour éviter que n'explose le chaos. Nous l'avons vu plus haut : la Nature permet d'enfin s'assurer contre le chaos. Mais ce dernier ressurgit sous la forme, abstraite, du *relativisme*. L'oubli de cette stabilisation illusoire permet de sérieusement croire en l'hypothèse relativiste sans voir que cette dernière sert au plus haut point l'acceptation par tous de la Nature. En d'autres termes, la frénésie herméneutique s'est transformée en un incessant mouvement d'allers et de retours entre le relativisme et le monisme naturaliste (ce qu'avait vu P. Descola), mouvement perpétuant *dans les faits* l'illusion naturaliste (ce qu'il n'avait pas vu) ;

5) Enfin, l'analogisme appelait principalement ces modes relationnels asymétriques que sont la *transmission* et la *protection*. Entretenant les illusions du progrès et de la liberté individuelle, le naturalisme étend les relations de transmission et de protection sous le voile idéologique de la *production*. Pensant nous produire meilleurs que ceux qui nous précèdent à partir de nos propres ressources, nous charrions et entretenons, de ce fait même, les rapports de domination qui caractérisaient les étapes précédentes. L'« évolution progressive et cumulative des sciences » et l'« importance de l'expertise » constituent des exemples typiques de ce « cèlement » de la *transmission* et de la *protection*.

Le rêve herméneutique de l'analogisme a enfin pu combler cette insatisfaction qui le taraudait en se posant et en se croyant comme la seule herméneutique possible, c'est-à-dire comme la seule non-herméneutique. En somme, B. Latour voit dans le naturalisme *le grand roman de la matière*¹⁶¹. Ne convient-il pas, dès lors, de sans cesse rappeler la nature

¹⁶⁰ Processus que Sartre nomme, comme nous le verrons, « la prédestination ».

¹⁶¹ Citons encore Whitehead : « Selon ma théorie de la formation de la doctrine philosophique de la matière, la philosophie a d'abord transformé illégitimement la simple entité, qui n'est qu'une abstraction, nécessité méthodique de la pensée, en substrat métaphysique de ces facteurs de la nature qui en des sens variés sont

herméneutique de notre vision du monde ? D'autant plus que la reconnaissance de ce récit comme récit ouvrirait des perspectives inédites dans la rencontre et dans la communication avec d'autres cosmologies : « annulant » l'exception naturaliste en la ramenant à une cosmologie analogique « plus économe » et plus efficace, nous abaisserions nos prétentions, rejoindrions le statut « optionnel » de notre monde et ne condamnerions pas les autres cosmologies à être *de facto* en retard et à se penser comme tel (ce que, croyant au naturalisme, P. Descola disait faire mais ne faisait pas, fidèle en cela à la ligne de conduite de ce que l'on pourrait appeler l'« analogisme 2.0 »). En outre, ouvrant la possibilité d'une transformation mutuelle qui soit en même temps un approfondissement de la connaissance que nous avons de nous-mêmes¹⁶², on permettrait à la philosophie d'être enfin ce qu'elle prétend être (et non de faire ce qu'elle ne dit pas et de ne pas faire ce qu'elle dit) : une discipline dialogique procédant par des discours argumentés et raisonnés. En d'autres termes, si elle se veut fidèle à la définition qu'on vient d'en donner, la philosophie doit se faire stratégie et dépasser tout cadre et toute présupposition qui rendrait impossible *a priori* la discussion. Ne pas le faire serait accepter, revendiquer et se complaire dans sa dimension idéologique. L'ouverture nouvelle de controverses scientifiques, sociétales, etc., ainsi que la prise en compte d'un monde « mondialisé » exigent le renouvellement d'une réflexion (déjà antique) sur les rapports de la rhétorique¹⁶³ et de la philosophie ainsi que sur les *effets* des discours théoriques.

Car, en effet, la place que l'idéologie naturaliste continue à conférer à l'expert – l'expert, le savant, possèdent la *clef* permettant de déchiffrer ce qu'il en est du réel et, oracles de la matière, peuvent, par conséquent, couper court aux discussions et légitimer la violence du fait – semble compromettre à la racine toute possibilité de discussion. S'il s'avère que cette place n'est autre que la reconduction de la position d'expertise herméneutique de l'ancienne cléricature analogique (devins, prêtres, haruspices, etc.), n'est-elle pas atteinte en son soubassement

assignés aux entités comme leurs attributs ; et ensuite les scientifiques (y compris des philosophes qui étaient des scientifiques), par une ignorance consciente ou inconsciente de la philosophie, présupposèrent ce substrat en tant que substrat d'attributs et comme étant néanmoins dans l'espace et dans le temps » (*op. cit.*, p. 46). Claude Romano rappelle également que Husserl analysait le processus de recouvrement du monde de la vie (*Lebenswelt*) sous la triade : substruction (*Substruktion*) ; substitution (*Unterscheidung*) ; inversion (*Verkehrung*) (*op. cit.*, pp. 917 sq.).

¹⁶² Rappelons que, dans le système de P. Descola, la rencontre entre deux schèmes ne peut mener qu'à la subordination ou la disparition d'un des deux.

¹⁶³ Nous verrons en quoi la proposition faite par G. Dreyfus de lire dans certains textes bouddhiques la mise en place d'une *ascending scale of analysis* pourrait être d'une grande actualité.

idéologique dès qu'on la dévoile (B. Latour critiqua d'ailleurs vertement, avec un humour dévastateur, les prétentions à l'expertise dans *Politique de la Nature*¹⁶⁴) ? Mais il semblerait que la critique latourienne, pertinente en son principe, tourne court dans sa phase constructive¹⁶⁵. Un parallèle avec Sartre s'impose à ce point (que les silences de B. Latour ne peuvent d'ailleurs manquer d'induire).

c. La nécessaire prise en compte de l'anti-dialectique

Jean Bourgault remarque que, grâce à son utilisation de la notion de *matière*, Sartre échappe paradoxalement au « Grand Partage ». La matière, à l'image de la rareté, n'est pour Sartre qu'une *fonction* nécessaire à l'explication de l'expérience humaine, expérience qui est toujours celle de *choses humaines* et d'*hommes-choses*¹⁶⁶ : conçue ni comme reste ni comme substrat, la matière figure cette *fonction inertielle* capable de retenir et d'unifier négativement les actions humaines. En d'autres termes, « rareté » et « matière » doivent être comprises comme les coordonnées d'un cadre dans lequel se déroulent les mouvements de totalisations qui ne cessent de se nourrir de nos actions pour nous les renvoyer, unifiées et malfaisantes. Cette absence d'investissement dans l'illusion d'une Nature objective résulte d'une certaine prudence dans la conception de l'acte de *penser*. Posant que tout processus mental est une opération d'abstraction, Sartre se trouve d'emblée dans une très grande proximité avec l'attitude whiteheadienne : les *fausses séparations* (qui ne sont en fait que des syncrétismes confus) sont à déceler et à dénoncer (à l'exemple du « marxisme dogmatique » et du « matérialisme de la nature » totalement décollés du réel mais s'arrogeant le droit d'en dire la quintessence) ; les *articulations justifiées* sont à promouvoir. Aussi convient-il de se donner de réels moyens pour penser ces associations d'étants humains et non-humains qui, non seulement, nous font face, mais nous traversent, nous constituent et, parfois, nous menacent. Cette tâche s'impose avec urgence puisque, aujourd'hui,

¹⁶⁴ Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004. L'auteur y montre notamment comment l'institution scientifique hypostasie en quelque sorte un dualisme (Nature/Culture ou Sujet/Objet) qu'elle ne respecte pas dans les faits mais qui tend à s'imposer aux personnes dans la représentation qu'elles se font de leurs propres pratiques.

¹⁶⁵ Ainsi que l'a très justement relevé Jean Bourgault dans un texte intitulé « Un collectif plus ou moins bien articulé » et présenté à l'Université de Liège le 11 mai 2007, à l'occasion d'une journée d'études du Groupe belge d'études sartriennes.

¹⁶⁶ Cette position est explicitée et approfondie dans la *Critique* mais elle remonte bien avant : « Il m'a toujours semblé qu'une hypothèse de travail aussi féconde que le matérialisme historique n'exigeait nullement pour fondement l'absurdité qu'est le matérialisme métaphysique » (Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2003, p. 86 [dorénavant TE]).

ces *objets hybrides* (selon la terminologie latourienne) ou ces *multiplicités pratiques*¹⁶⁷, ont une force telle (qui n'est autre que la nôtre retournée contre nous) qu'ils dérangent l'aveuglement propre à la « modernité » naturaliste.

Au sein de ces multiplicités pratiques, un *collectif* sera tout objet scellant ou hypostasiant une configuration relationnelle qui revient sur quiconque comme une *exigence*¹⁶⁸. Mais une différence majeure sépare Sartre de Latour/Descola (dont les positions sont extrêmement proches sur ce point) : l'*aliénation*¹⁶⁹. Cette dernière signifie que chaque articulation est *en même temps* désarticulation, que chaque association « humains/non-humains » est en même temps une séparation (nous sommes liés en tant que nous sommes séparés). Sartre n'a pas attendu la *Critique* pour se frotter à cette difficile question :

Chaque événement historique a un aspect physique qui l'altère et l'attire du côté du général. (Même une voix dans un discours : vibration de l'air, qui porte ou ne porte pas.) Par conséquent il y a *hasard* à l'intérieur de chaque événement historique. Dès lors que *j'envoie* un message, j'utilise le monde physique. Donc rencontre non synthétique à l'intérieur de ce monde de deux séries, l'une non causale et libre, l'autre causale : s'il n'y avait pas eu tempête, le messenger serait arrivé à temps pour empêcher l'exécution. Donc non-signification au cœur de la signification ou plutôt, perpétuelle signification qu'il y a une non-signification, que tout événement est rongé par la non-signification [...]. Ainsi le mythe historique est concret et il est *en danger de mort* dans le monde du général : l'Histoire est en danger de mort dans le monde de la non-histoire.¹⁷⁰

Cette dimension – qui sera au fondement de l'*anti-dialectique* – s'avère totalement absente chez B. Latour et P. Descola : pour le premier, qui revendique pourtant l'importance de l'« effet diplomatique » des théories¹⁷¹, il *suffit* d'étendre la discussion, de donner la parole à tout le monde pour que l'inertie soit dépassée ; le second entrevoit, timidement et depuis une position

¹⁶⁷ Remplaçant totalement l'opposition Sujet/Objet par les couplages structurels des *multiplicités pratiques* dans lesquels tout interagit sur tout *mais en infligeant une médiation biaisante et déviante*, Sartre donne enfin ses assises ontologiques à l'ambition portée par Von Humboldt de lier l'aventure de la nature à l'histoire humaine.

¹⁶⁸ C'est, notamment, ce qui singularise Sartre par rapport à Heidegger : pour Heidegger, je connais le marteau lorsque je l'utilise pour clouer ; la conception sartrienne accorde tout à fait ce point, mais elle ajoute : ce faisant, je réponds exactement aux exigences cristallisées dans cet objet et établis un branchement qui fera de moi celui qui actionne le marteau, c'est-à-dire tout à la fois celui qui requiert et qui est requis par le marteau. L'exigence naît quand la chose devient signifiante tandis que mon geste devient signifié. Il en va de même de la propriété ou de l'intérêt (sur les exigences de la matière, voir notamment CRD, p. 265, où Sartre montre comment les mines et les techniques ont créé l'homme « fer et charbon »).

¹⁶⁹ Dans son développement sur le robot comme essence de l'homme, Sartre indique une objectivation très particulière comme condition de possibilité de l'aliénation, objectivation que nous appellerons *altération*.

¹⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 33. Dorénavant CM.

¹⁷¹ Ainsi, par exemple : « [...] pour moi, si nous n'avons jamais été modernes, cela veut dire qu'il existe, en mode mineur, dans notre propre représentation de nous-mêmes, d'autres variantes qui permettent de reprendre à nouveaux frais l'assemblée du monde commun » (in *Les atmosphères du politique*, op. cit., p. 321).

extérieure, une nouvelle sorte d'universalisme, et semble faire fi de la discrédance entre cet universalisme et son projet propre. Ou, si l'on veut : B. Latour voit la nécessité d'une pensée stratégique mais, ignorant la dimension anti-dialectique, se condamne à adopter une stratégie inefficace, c'est-à-dire reconduisant implicitement ce contre quoi elle lutte explicitement.

Si la séparation dans la liaison fait que le mouvement de totalisation est indéfini puisque perpétuellement détotalement, l'importance de faire surgir une *praxis* commune naissant de la liquidation de la sérialité au sein du collectif est première : *tant qu'on n'a pas fait la réflexion pure et/ou qu'on n'a pas généré le groupe en fusion*¹⁷², l'inertie demeure et continuera à conditionner les discussions. Il convient donc de trouver les meilleurs moyens pour induire et provoquer ces liquidations de la sérialité (*la difficulté venant du fait que ces moyens sont eux aussi porteurs d'une logique anti-dialectique*). Sartre met donc l'accent sur l'importance d'une connaissance du milieu inertiel pour, en amont, provoquer un retour à la relation originale qui soutient et conditionne les collectifs, et pour, en aval, comprendre et intégrer les effets de l'anti-dialectique dans les actions qui vont être posées par le celui qui a effectué la réflexion pure ou par le groupe en fusion.

¹⁷² La différence entre *collectif* et *groupe* doit être comprise comme une différence entre certaines modalités de la *praxis*, c'est-à-dire du mode de détotalement de la totalité. Ce mode est caractérisé par un certain rapport entre la nécessité et la liberté. Ainsi, le collectif se caractérise par l'*activité passive*, c'est-à-dire qu'il subit sa propre action. Mon action constituante est prise dans le champ pratique, marqué du sceau de la matérialité en tant qu'unité de toutes les actions et de tous les rapports qui s'y inscrivent. Le *pratico-inerte* signifie ce fait que toutes les activités sont passivisées par la médiation des choses et renvoyées vers tout le monde. Ainsi, le sens qu'autrui a imprimé sur la matière s'altère et reflue sur moi pour devenir une exigence, un impératif dans lequel doit venir se couler ma liberté constituante, éprouvant ainsi la modalité de la *nécessité*. Mais c'est la liberté des autres, inscrite dans la matière, qui limite ma liberté. La socialité est cette sphère où règne la nécessité, c'est-à-dire l'*activité conditionnée à se produire passive*. Et la loi d'être de cette sphère est la *sérialité*. Dans un processus sériel, chacun est soi en tant qu'autre que les autres. Autrement dit, ce qui fait notre *identité*, c'est notre séparation en extériorité. Nous sommes identiques en tant que nous poursuivons une fin qui n'est pas posée par nous, mais qui nous oblige en tant qu'exigence venant des autres inscrite dans la matière. Autrement dit encore, notre unité provient de la chose où s'inscrit cette fin (l'autobus dans l'exemple fameux que donne Sartre). Cette unité en extériorité est la caractéristique des *collectifs*, en tant qu'elle est un mode de notre *praxis*. C'est-à-dire que chaque pratique réelle produit l'être-sériel et s'en affecte en tant qu'elle accomplit les fins d'un être hors d'elle. La part de négativité par laquelle une *praxis* se détermine comme dépassement des conditions est ici niée. Il en est ainsi de l'être-de-classe, où la liberté s'efface devant son objectivation : *je me fais ce que je suis*, c'est-à-dire ce qui est inscrit dans la matière comme mon destin. Notre vie ne sera que l'actualisation particulière, et dans le meilleur des cas, inventive, à partir du cadre tracé par ce destin social (qui est le champ structuré des possibles). À cela, Sartre oppose une autre modalité de l'être-ensemble, créatrice et effective, dont l'actualisation la plus visible est le *groupe en fusion*. Le groupe naît de la liquidation de la sérialité. L'unité n'est plus donnée au dehors, mais vient d'une unification, d'une totalisation par action commune.

Ainsi, liant la connaissance et la découverte réciproque à une exigence de transformation du milieu inertiel, Sartre est en réalité beaucoup plus proche du Kant de *L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* que ne le sont les deux autres. N'envisageant jamais la *relation originnaire* sur l'oubli de laquelle se basent tous les schématismes, P. Descola obère la possibilité qu'une connaissance profondément transformatrice advienne. Et, tout en bradant la « Nature », il ouvre la porte à une axiologie d'autant plus puissante qu'elle est déguisée. B. Latour, quant à lui, se condamne à ne pas faire ce qu'il dit dès lors qu'il ne prend pas en compte le biais inertiel d'où nous partons toujours et où nous retournons sans cesse¹⁷³. Assumant totalement qu'à la prise en compte des points de vue (la description) est toujours mêlée une axiologie (le normatif)¹⁷⁴, Sartre se donne les moyens de penser les *stratégies* et les *effets* du discours théorique. Se plaçant d'emblée dans une perspective pratique, il évite l'ornière de la Nature-objet-de-description pour mieux affronter la quantité, l'extériorité et la nécessité en tant qu'elles saisissent l'*essence* de l'homme, c'est-à-dire « l'objectivation dépassée de l'agent pratique »¹⁷⁵. La prise en compte de l'organicité à travers la genèse de la *praxis* dans un organisme en manque permet à l'expérience conceptuelle à laquelle se livre Sartre d'échapper aux apories du Grand Partage. Bien plus,

¹⁷³ Il nous faut nuancer cela car B. Latour, revenant implicitement sur ce cosmopolitisme quelque peu naïf, insistera ensuite sur le danger des universalités et des accords trop vite constitués. Ainsi, par exemple : « Est-ce qu'il y a, est-ce qu'il existe, une situation pensable dans laquelle on puisse ne pas s'assembler trop vite, ni se distinguer trop vite ? L'histoire diplomatique est remplie de ce type de situations : 'Je veux bien ouvrir des négociations et prendre langue, mais je ne veux pas m'asseoir à la même table si cette table n'a pas telle ou telle configuration'. C'est, par exemple, un moment célèbre dans les disputes à la fin de la guerre d'Algérie à Évian en 1962, ou [...] la forme de la table au moment de la négociation en Pologne avec Jaruzelski à la fin du communisme » (*Les atmosphères la politique, op. cit.*, p. 314). Nous ne pouvons nous empêcher de penser que B. Latour a lu attentivement la *Critique* et qu'il reprend à son compte les démonstrations dans lesquelles Sartre montre l'importance du facteur matériel dans les discussions et la forme que prennent les actes décisionnaires.

¹⁷⁴ Et prétendre à la neutralité n'est qu'une autre façon de clore le débat en voilant et perpétuant, en perpétuant en les voilant, des violences effectives. Sur ce point, cf. la distinction faite par Sartre entre « exigence pratique » et « valeur » (CRD, pp. 356-357). D'après Jean Bourgault, Sartre montre et explique que l'inertie est essentielle et nécessaire aux systèmes de valeurs et que, quand bien même ils la nieraient, ils ne peuvent que la reconduire. Nous nous appuyons, pour notre part, sur une actualisation d'un exemple que livre Sartre dans la conférence « Morale et Histoire » : Kennedy plaça les électeurs sur le plan éthique. Instaurant l'idée selon laquelle en votant pour lui malgré le fait qu'il soit catholique, l'on affirme le principe de liberté propre aux États-Unis, il fit miroiter à l'électorat la « tentation du bien ». Mais ce « voter pour bien agir », ne constitue en réalité qu'une contestation *idéaliste* du régime social (tout comme l'est *mutadis mutandis* celle de B. Latour) qui permet de secondariser le travail qu'il y aurait effectivement à faire pour vaincre les inerties de la société. Que l'on remplace le critère confessionnel par le critère ethnique et l'on trouve une clé interprétative efficace des dernières élections américaines.

¹⁷⁵ CRD, p. 186.

puisque la *praxis* est la médiation entre deux états de la matière (l'organique et l'inorganique) il s'agit d'« une aventure de la Nature »¹⁷⁶.

Contre P. Descola qui demeure pris dans le mode de problématisation propre à l'anthropologie et contre B. Latour qui dépasse ce mode dans l'abstrait, Sartre renoue avec le projet kantien de connaissance pragmatique (c'est-à-dire d'une connaissance qui inclut essentiellement la possibilité de la transformation de l'être connu et de l'être connaissant) et découvre la nécessité de développer ce que nous appelons une *pensée stratégique*. Il n'est dès lors guère surprenant que la pensée de Sartre ait à affronter les difficultés qu'avait épinglées Kant et dont nous nous sommes fait l'écho : s'il est difficile de connaître quelqu'un puisque l'on ne connaîtra jamais que quelqu'un-qui-aura-déjà-réagi-à-notre-regard (bien plus – et c'est l'apport de la *Critique* – à notre être même), il est encore plus difficile de se connaître soi-même étant donné que, outre les inerties idiosyncratiques, l'on n'observe jamais que le *robot* en soi :

Dans ce monde étrange que nous décrivons, le robot est l'essence de l'homme ; cela veut dire qu'il se dépasse en liberté vers l'avenir mais qu'il se pense comme robot, dès qu'il se retourne sur son passé. Il *s'apprend sur l'inerte* et, en conséquence, il est victime de son image réifiée, avant même toute aliénation.¹⁷⁷

Enfin, tant que nous ne nous serons pas définitivement délestés de l'inertie (la réflexion pure et le groupe en fusion n'étant que temporaires), toutes nos actions demeureront lestées d'une axiologie transmise par l'histoire.

Ainsi donc, et aussi surprenant que cela puisse paraître, renouant avec l'esprit de l'entreprise kantienne par-delà les siècles et les partitions disciplinaires, Sartre solidarise la connaissance de nous-mêmes et la connaissance que nous avons d'autrui, et les arrime à une interrogation éminemment pratique en les insérant dans la dimension de la « relation originaire » (cette tension « soi/non-soi » que la phénoménologie avait préservée dans le concept d'être-au-monde et que Sartre enracinera plus tard dans l'organisme pratique). Mais il lui faut alors affronter et résoudre le paradoxe de l'*observation* : comment se connaître si l'on part d'un rapport à soi frappé d'ignorance et qui s'avère être le socle où viennent se solidifier toutes les

¹⁷⁶ *Id.* L'extériorité me menace à l'extérieur (le monde peut me broyer) et à l'intérieur (mon corps biologique peut être disloqué par les processus physico-chimiques sous-jacents), mais c'est également sur elle que je m'appuie pour dépasser et contrecarrer cette menace, poursuivant ainsi le processus de totalisation. Bien plus, elle est *condition* de l'histoire en tant qu'elle reçoit et scelle l'activité praxique, la faisant passer (en l'altérant) de l'acte à la puissance et permettant ainsi le processus accumulateur d'expériences qu'est l'*histoire*

¹⁷⁷ *Id.*, note 1.

aliénations ? Il n'est pas absurde de penser que c'est lui que la *réflexion pure* avait pour tâche de dissoudre. Partis de la branche anthropologique, nous avons abouti aux apories d'une pensée du naturalisme qui, si elle ne veut pas reconduire l'illusion qu'elle entend dénoncer, doit intégrer la possibilité d'une réelle transformation de soi. Nous allons à présent investir brièvement (avant d'y revenir) le versant phénoménologique sartrien afin de montrer en quoi la prise en compte explicite de l'être-au-monde (cette « relation originaire ») ne peut être qu'artificiellement déconnectée d'un questionnement sur l'éthique.

2. L'observation problématique d'une conscience inaccessible

Afin de faciliter l'appréhension de la problématique sartrienne de la réflexion pure, traçons le cadre quadripartite sur lequel nous nous appuierons en répondant aux questions suivantes : Quelle est la *nature* de la conscience ? Quelle est la *fonction* de la réflexion pure ? Quelles sont les *motivations* à effectuer cette réflexion pure ? Enfin, quels sont les *moyens* à mettre en œuvre pour l'effectuer ? Nous constaterons les lacunes des réponses sartriennes et tenterons, en un second temps, de déceler les significations « positives » de telles lacunes.

A. La « nature » de la conscience

La conscience sartrienne pose problème :

1) La conscience est *spontanéité* ;

2) Dimension « subjective » de l'apparition des phénomènes, elle est tout uniment rapport à soi et rapport au monde. Il s'agit donc, et pour autant que cela ait un sens, d'une *unité relationnelle*, d'un *rapport de rapports* ;

3) Mais, auto-mystificatrice dans son régime normal, ce rapport qu'elle *est* lui permet de se voiler sa propre spontanéité créatrice dans l'apparition immédiate. S'abritant derrière une structure égotique qu'elle maintient à l'existence et dont elle *croit* dépendre, la conscience s'appréhende illusoirement comme *passivité*. C'est ainsi que, loin d'être deux totalités se faisant face et sur lesquelles la conscience naîtrait, le *Je* et le *monde* doivent être compris comme deux entités *abstraites* de la structure immanente de l'expérience vécue, du *il y a* événementiel ;

4) Ne tombant pas sous le régime du dévoilement, cette condition de tout dévoilement (c'est sa *transphénoménalité*) m'est difficilement accessible ; c'est une forme de présence à soi qui est en même temps absence de *moi* et de *monde* (ce qui rend ontologiquement compte de la constatation kantienne d'une incompatibilité entre la vécu « plein » et l'observation de soi).

Cette unité relationnelle formant l'essence même de l'expérience ne se laisse pas aisément éprouver. De ce point de vue, la vie quotidienne serait synonyme de l'impossibilité de faire l'expérience de l'étoffe expérientielle qui la tisse. L'aura de mystère qui, sous la forme de fausses évidences, nimbe les développements relatifs à la *réflexion pure*, trouve là son origine. Car, ayant pris en compte les caractéristiques que nous venons d'esquisser, comment entendre la saisie de la conscience par elle-même, condition de possibilité de toute action transformatrice sur la conscience ? En outre, les exigences auxquelles doit répondre une telle action de la réflexion pure n'invalident-elles pas *a priori* son exécution ? Laissons à André Gorz le soin de poser les données de cet épineux problème :

[I]l faut éviter que le réflexif prenne vis-à-vis du réfléchi une attitude cognitive [...] Le propre de la réflexion pure, et sa difficulté, c'est qu'elle n'est authentiquement et adéquatement réflexion que si elle s'abstient d'objectiver (et, nous y reviendrons, de *parler*) ce soi qu'elle pose : *elle ne peut être que le témoin muet et transpercé par la fulguration de l'évidence du rapport que le réfléchi entretient avec l'être en soi.*¹⁷⁸

En d'autres termes, le caractère unitaire du réflexif et du réfléchi permet d'envisager une *adéquation* entre eux, mais cette unité étant de l'ordre de la *relation*, il est impossible de penser cette adéquation comme une totale scission en deux entités séparées où l'une viendrait éclairer l'autre en en prenant *connaissance*. *La réflexion pure n'appartient pas à la sphère de la connaissance* :

[L]e pour-soi ne peut devenir connaissable que par un pour-soi autre qui l'extériorise en le transcendant, mais pour ce pour-soi autre, qu'il s'agisse d'autrui ou de moi en tant que je tente de me voir avec les yeux d'un autre, la vérité du pour-soi en tant que pour-soi est irréalisable et perdue.¹⁷⁹

Éclairer quelque peu la réflexion pure exige de définir cette *adéquation* du réflexif au réfléchi : ni connaissance, ni jugement, la réflexion pure ne peut être qu'une modification interne d'un

¹⁷⁸ André Gorz, « Authenticité et Valeur », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, Paris, Gallimard, 2005, p. 636. Nous soulignons.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 638. Le problème kantien de l'observation de soi exprimait cette incompatibilité entre une unité *relationnelle* et le mode de fonctionnement d'une connaissance qui s'arrache de ce qu'elle connaît et produit deux unités se faisant face.

pour-soi se réfléchissant dans une proximité absolue et évidente qui donne tout mais qu'on ne peut « penser » sans trahir (les guillemets indiquant la prudence nécessaire devant toute identification trop hâtive entre la pensée et la discursivité).

Afin de bien saisir les difficultés afférentes à la nature de la conscience comme *spontanéité*¹⁸⁰, il n'est pas inutile de s'attarder un instant sur les différentes « couches constitutives »¹⁸¹ de cette dernière. Il est possible de distinguer au sein d'un même acte de conscience : la conscience *irréfléchie* qui pose son objet par négation interne et que Sartre, remarque cruciale comme nous le verrons, assimile à un acte de *croyance*¹⁸² ; la conscience *non-thétique* (conscience [de] soi) immanente à la première et souvent désignée métaphoriquement par Sartre : « flot parmi les flots », « conscience transversale », « lumière diffuse », « qualité indéfinissable qui s'attache à chaque conscience »¹⁸³ ; la conscience *réfléchie* à partir de laquelle le penseur mène son enquête. La *mauvaise foi* et la *réflexion pure* étant, comme nous le verrons, des modes régissant les rapports entre ces trois couches, nous ne les avons pas mentionnées dans cette énumération. Ce qu'il importe de voir pour le moment, c'est, d'une part, l'impossibilité pour la conscience réfléchie d'appréhender la conscience irréfléchie sans lui faire opérer une transformation essentielle, c'est-à-dire, en définitive, l'impossibilité de l'appréhender *en tant que telle*¹⁸⁴ et d'en changer le régime interne ; et, d'autre part, la difficulté de définir la conscience non-thétique dont on soupçonne qu'elle est le moteur véritable de la spontanéité.

¹⁸⁰ Définie comme un « absolu non *substantiel* » (TE, p. 25), c'est-à-dire que pour elle l'être et l'apparaître ne font qu'un, constante reprise d'elle-même, la conscience est d'emblée opposée à la passivité : « La passivité d'une chose spatio-temporelle se constitue à partir de sa relativité existentielle. Une existence relative ne peut être que passive puisque la moindre activité la libérerait du relatif et la constituerait en absolu » (TE, p. 49). On voit que la difficulté de Sartre se trouve à l'exact opposé de la plupart des théories psychologiques : étant donné le caractère absolu et actif de la conscience (« elle est ce qu'elle produit et ne peut rien être d'autre » [TE, p. 62]), comment comprendre qu'elle s'enchaîne ? Et s'il est vrai que Sartre admettra que la conscience réfléchie du chercheur (son *cogito*) est relatif et contaminé, et que les aspects relatif et « passif » de la conscience étendent leur empire très profondément, jamais il n'abandonnera la spontanéité de la conscience.

¹⁸¹ Il convient de ne pas se laisser abuser par cette métaphore spatiale des strates. L'on risquerait de subordonner certains aspects de la conscience à d'autres et d'ainsi confondre la réflexion pure avec un retour à une couche plus originaire.

¹⁸² Par exemple : « Toute conscience pose son objet, mais chacune à sa manière. La perception, par exemple, pose son objet comme existant. L'image enferme, *elle aussi, un acte de croyance ou acte positionnel* » (Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986, p. 32. Cité IM par la suite). Nous soulignons.

¹⁸³ IM, p. 35.

¹⁸⁴ C'est-à-dire l'impossibilité d'une réflexion dans laquelle le « Je pense » et le Je qui pense soit les mêmes. Ou encore, l'impossibilité d'une réflexion où la réalité objective et la réalité formelle de la conscience soient les mêmes.

On le voit, cette première tentative pour saisir la réflexion pure nous fait d'emblée toucher à l'une des plus grandes difficultés que n'a cessées de rencontrer la philosophie : l'ineffabilité du vécu, l'impossibilité de systématiser l'existence et, par voie de conséquence, l'échec prévisible de toute communication véritable. Le vecteur langagier, asymptote signifiante, s'épuise dans la vaine tentative d'approcher de plus en plus de ce dont il essaie de rendre compte. Cette évidence a longtemps paru désigner la limite du pensable et semble, aujourd'hui encore, nous condamner à trois positions réactives : soit l'on mise sur une intuition d'ordre mystique ; soit l'on entreprend un travail indéfini d'explicitation, mais sans voir que cette herméneutique – forcément inadéquate puisque l'on explicite toujours le vécu *passé* sans jamais tenter de modifier le vécu *présent* – tend à devenir sa propre justification ; soit, enfin, l'on valorise, comme le fait une certaine forme de poésie, dans le langage une vision sacramentelle de son propre échec. Inutile de dire qu'aucune de ces attitudes ne nous satisfait. Notre problème pourrait donc s'exprimer comme suit : la conscience, dans sa spontanéité¹⁸⁵, nous oblige, si nous voulons lucidement la rejoindre, à *éviter ces méthodes réificatrices sans sombrer dans l'obscurité mystique*. Quels moyens et dispositifs pouvons-on imaginer pour faire comprendre adéquatement ce qu'est une réflexion pure, voire pour l'*induire* ? Apporter une réponse positive à ces questions nécessite d'éclaircir les *objectifs* explicites, les *effets* ainsi que les *conditions* d'un tel acte réflexif.

B. La fonction de la réflexion pure

D'une manière générale, la réflexion pure est envisagée comme l'opération purificatrice permettant de passer de l'attitude naturelle, caractérisée par la mauvaise foi, la réflexion complice et l'esprit de sérieux, à une attitude « authentique » définie pour le moment négativement comme l'absence de traits propres à l'attitude naturelle. Sans entrer dans une description détaillée qui n'a pas sa place à ce stade du travail, indiquons seulement quelques traits généraux indispensables à la compréhension du propos : la *mauvaise foi* caractérise le régime irréfléchi d'une conscience qui singe la passivité pour se décharger du lourd fardeau de sa spontanéité tout en visant à s'accomplir comme *causa sui* ; la *réflexion complice*, justification réfléchie de ce régime, permet de boucler la boucle de cette causalité circulaire en faisant une

¹⁸⁵ Il faut comprendre par là qu'elle n'est jamais objet et qu'elle se détermine elle-même à exister (cf. TE, p. 77). La conscience est pour Sartre « une spontanéité *individué* et *impersonnelle* » (TE, p. 78). L'angoisse naît directement de ce constat : *je* ne suis pas l'auteur de cette création incessante que *je* ne peux d'ailleurs stopper.

nécessité d'une contingence ; l'attitude générale face à un monde empli d'exigences et d'hypothèques sur ma liberté, résultat des deux étapes précédentes, sera l'*esprit de sérieux*.

Peut-être ces distinctions et l'engrenage qu'elles actionnent apparaîtront-ils plus clairement à l'occasion d'un court exemple : je ne suis pas manuel, aussi le plus simple des bricolages devient-il une épreuve. Pourtant j'aimerais renverser cette appréhension négative de moi-même et faire de cette épreuve une opportunité. M'attelant à la tâche avec zèle mais avec un savoir-faire minime, je perds vite patience et brise une petite pièce. Me mettant en colère, j'envoie la totalité de l'ouvrage se briser contre le mur. Il n'était pas, *après tout*, si important que je le réalise. *Décidément*, je ne suis pas manuel. Que s'est-il passé ? À un premier niveau, on peut dire ceci : ne pouvant agir effectivement sur le monde par le biais de ses lois déterministes, « je » vais changer les significations du monde en altérant ma relation à ce dernier, bref « je » vais sécréter un monde magique dans lequel « je » vais me laisser prendre. L'émotion – ici la colère – peut donc être définie comme le choix actif de la passivité : son *moteur* est un manque décelé au sein de la situation, son *motif* une impuissance à combler ce manque, son *moyen* la création d'un rapport magique, son *outil* le corps et son *résultat* un monde où le problème est résolu magiquement et qui justifie mon choix irréfléchi premier. Lorsque l'on prend un peu de distance, on remarque encore ceci : une réflexion complice vient confirmer ma mauvaise foi en décrétant que, *au final*, ce bricolage n'était pas nécessaire et que, *de toute façon*, je ne puis l'accomplir *puisque* je ne suis pas manuel. Au final, ma colère s'insère dans un monde où j'existe déjà comme « non-manuel », elle en résulte et l'entretient¹⁸⁶.

Il convient toutefois d'apporter quelques remarques. Tout d'abord, il ne faudrait pas croire que la conscience émotive est *intrinsèquement* une tentative de fuite et d'irréalisation du monde¹⁸⁷. Elle ne le devient, comme l'exemple nous l'a montré, que parce qu'elle est insérée dans le monde plus général de l'esprit de sérieux qu'elle contribue, alors seulement, à entretenir. Il en va de même, nous le verrons, de l'imagination, de la perception et de tout autre acte de

¹⁸⁶ Nous avons rencontré une telle dynamique dans la partie précédente lorsque nous avons fait remarquer que toute prise de position axiologique ne peut que confirmer la domination de l'inertie. Nous constatons à présent que ce que nous avons appelé la « fonction inertielle » domine de toute sa massivité ce que l'on nomme vulgairement le domaine du psychologique. En réalité, l'analyse de cet exemple devrait se poursuivre comme ceci : je ne suis pas manuel parce que le travail manuel est considéré comme dégradant dans ma famille, famille occupant telle place dans le régime social de notre époque, etc.

¹⁸⁷ On trouve, il est vrai, dans le texte sartrien des passages semblant appuyer cette interprétation que l'exégèse a favorisée. Nous montrerons, toutefois, qu'à prendre la totalité du système, il n'en est rien.

conscience. Le monde de l'esprit de sérieux, ce sera notre deuxième remarque, n'est pas quelque chose que nous créons de toute pièce à partir de la sommation des actes de mauvaise foi et de leur justification complice, c'est quelque chose que nous recevons, que nous endossons, que nous assumons et que, bien souvent, nous revendiquons. La difficulté, à nouveau, sera de penser l'articulation entre cet *héritage* et la *spontanéité* de la conscience¹⁸⁸. Enfin, la réflexion pure ne concernant pas à proprement parler la totalité des stades précédemment évoqués, mais uniquement les conduites irréfléchies de fuite frappées par l'échec et rendues possibles par la mauvaise foi, elle ne peut être confondue avec une authenticité vague qu'il resterait à définir. Il s'agit bien plutôt d'un arrachement au « rêve bien lié » de la mauvaise foi et d'une véritable conquête des processus pré-réflexifs de la conscience (par le biais, comme nous le verrons, d'une transformation du *corps existé*¹⁸⁹). Par conséquent, l'on ne peut la définir non plus comme une explicitation de l'ipséité entendue comme libre unification d'un projet originel, c'est-à-dire, en des termes sartriens, comme *psychanalyse existentielle*. Car, bien que, selon Sartre, la psychanalyse existentielle entraîne une transformation de soi, nous ne devons pas la confondre avec un travail de la conscience sur elle-même en vue d'enrayer ses tendances les plus profondes. Il est tout à fait significatif que de ces trois concepts (réflexion pure, authenticité et psychanalyse existentielle), dont l'articulation demeure à trouver, Sartre n'ait approfondi véritablement que les deux derniers. Nous montrerons, dans la partie suivante, en quoi les raisons poussant Sartre à perpétuellement reporter l'étude de celle-ci au profit de celles-là¹⁹⁰ sont d'ordre

¹⁸⁸ C'est en singeant l'inertie que la conscience se laisse prendre et endosse l'héritage historique (qui, dans une société quadrillée par des liens de domination, ne vise nullement à provoquer une reprise active de lui-même).

¹⁸⁹ Nous pouvons voir dans notre exemple que l'outil de réalisation du rapport magique n'est autre que le corps : me mettant en colère, j'utilise mon corps comme un engin destructeur que j'ai activé et qui m'emporte. Il est par conséquent tout à fait normal que, en un mouvement inverse, la construction d'un autre rapport passe par sa médiation.

¹⁹⁰ Gorz, dans l'article déjà cité, envisage une dialectique entre la psychanalyse existentielle, en tant qu'explicitation du projet, et la purification de l'intention. Et il subordonne cette dialectique à la recherche d'une hiérarchisation des valeurs. Doivent être évitées les valeurs qui obèrent toute possibilité de remise en question, qui voilent l'angoissante responsabilité d'être la source de toutes les valeurs. Toute action exige de moi que j'épouse les complexes instrumentaux, les moyens et les fins, bref que je m'apprenne et me détermine à partir du monde que je souhaite modifier. Mais malgré cette « pente ontologique » (*ibid.*, p. 630) qui me porte au sérieux, la mauvaise foi ne surgit, selon lui, qu'à partir du moment où je justifie mes actes par des valeurs pré-existantes pour ainsi m'en dédouaner. Profitant de valeurs hétéronomes pour fuir mon angoisse, je ne pourrai malgré tout que constater l'échec d'une telle attitude (en effet, jamais je ne pourrai être mon propre fondement). Aussi l'échec intime de mon entreprise est-il incommensurable avec sa réussite extérieure effective, mais lui est-il consubstantiel en tant qu'elle est hantée par une valeur qu'il est impossible d'atteindre (la valeur d'être). Que j'agisse de la même façon mais mû par le projet d'exister, elle devient une réussite. « Une même possibilité, action ou attitude, aura donc, par-delà son sens manifeste ou objectif, une signification radicalement différente selon le but idéal vers lequel (et le passé à partir duquel) je l'existe, et c'est ce sens ultime, suivant qu'il s'effectue ou non,

systemique et non contingent, et indiquerons les importants enseignements à retirer de cette « omission ».

Résumons-nous : effectuer une réflexion pure équivaut, *d'une part*, à renouer avec cet absolu non substantiel qu'est la conscience par-delà et en-deçà¹⁹¹ des multiples hypostases obscurcissantes et hybrides qu'elle a créées (et qui engendrent, notons-le, nombre d'apories conceptuelles telles que les rapports entre la conscience et le corps ou entre la conscience et le monde), et, *d'autre part*, à modifier les processus par lesquels la spontanéité crée ces hypostases – qui sont autant de médiations rendant possibles mes interactions avec le monde et avec autrui¹⁹² – afin qu'elles deviennent éclairantes et transparentes à ce processus de constitution. Si cette modification pose problème dans son exécution, elle est néanmoins possible en son principe puisque la conscience « existe » ce qu'elle se fait être, qu'elle est auto-affection¹⁹³. Comme le résume Jean-Marc Mouillie, Sartre

nous invite à une pensée de l'affectivité originelle libérée de l'opposition esprit-corps et mise en lumière par une intention conçue en deçà de l'activité et de la passivité – en deçà de toute relation sujet-objet. Etoffe, chair, texture, la conscience sartrienne n'est pas l'autre du corps (et des choses visées) mais le corps même en temps qu'il est « existé ».¹⁹⁴

En somme, effectuer une réflexion pure devrait entraîner, par le biais d'une transformation du corps existé (c'est-à-dire de notre relation existentielle au corps), une révolution dans mes rapports au monde et à autrui, autrefois frappés du sceau de la magie et marqués désormais par la

suivant qu'il *peut* ou non être effectué par mon entreprise concrète, suivant qu'il rend compte et réalise ou masque et travestit ma condition, qui fera qu'une même entreprise ou action sera vécue comme ma vérité et ma réussite ou comme échec et non-vérité » (*ibid.*, p. 633). L'authenticité et la mauvaise foi n'interviennent nullement au niveau irréfléchi où je suis au prise avec le monde, mais lorsque je m'interroge ou non sur le pourquoi de mon action, lorsque je tente d'explicitier mon choix originel ou au contraire que je m'abandonne au cours du monde. Mais l'authenticité « n'est possible que par une conversion radicale, un patient travail d'explicitation et de purification réflexive, une 'subjectivation' de la subjectivité et une 'libération' de la liberté » (*ibid.*, p. 635). Bien que nous inscrivant totalement dans cet horizon programmatique, nous mettons l'accent pour notre part sur la *catharsis* de l'irréléchi par l'acte de réflexion, y voyant l'unique possibilité de changements réels.

¹⁹¹ À nouveau : ne nous laissons pas abuser par cette manière de s'exprimer. Il n'y a pas un vécu ineffable qu'il faudrait rejoindre, il y a un rapport de la conscience avec elle-même qu'il faut activer.

¹⁹² Comme l'indique Sartre dans TE, je puis intuitionner l'*ego* d'autrui : « En un mot, le Moi de Pierre est accessible à mon intuition comme à celle de Pierre et dans les deux cas il est l'objet d'une évidence inadéquate. S'il en est ainsi, il ne reste plus rien d'impénétrable chez Pierre, si ce n'est sa conscience même » (TE, pp. 76-77). On reconnaîtra dans cette affirmation la description des principes de la psychanalyse existentielle.

¹⁹³ Par ailleurs, la réflexion pure avait déjà reçu, dans le grand livre de 1943, la primauté ontologique sur la réflexion impure ou complice, celle-ci n'étant envisageable que structurellement soutenue par celle-là.

¹⁹⁴ Jean-Marc Mouillie, « Sartre et Husserl », in *Sartre et la phénoménologie*, Lyon, ENS-éditions, 2000, p. 105.

transparence. Nous ne sommes cependant assurés ni du caractère définitif de cette transformation, ni du corrélatif mondain qui surgira d'elle.

C. Les motivations à effectuer la réflexion pure

Nous venons de faire allusion, dans la partie précédente, au « songe bien lié » cartésien, et l'avons appliqué à l'univers de la mauvaise foi (ou, plus précisément, au monde de l'esprit de sérieux en tant qu'il résulte et produit à la fois des consciences dont la modalité est la mauvaise foi). Sans entrer ici dans les processus spécifiques qui lient les apparences et les verrouillent au sein du monde de l'esprit de sérieux, il convient de pointer les raisons qui pourraient surgir au cœur de ce monde auto-suffisant pour pousser quelqu'un à effectuer une telle *catharsis*. Le conditionnel est de rigueur car, bien qu'ontologiquement possible, une telle transformation n'en est toutefois pas pour autant existentiellement nécessaire, une vie d'homme pouvant très bien s'écouler sur le mode irréfléchi de la vaine poursuite de l'en-soi-pour-soi et sur le mode réfléchi de la justification (par Dieu, le Monde, la Société, etc.), c'est-à-dire de l'*inauthenticité*. Pourtant, selon Sartre, ce même homme aurait pu prendre certaines modalités de son expérience comme autant d'incohérences, de dé-liaisons dans son « songe bien lié »¹⁹⁵, c'est-à-dire comme autant de motivations à effectuer la réflexion pure : « la structure même de l'aliénation (que je dois soutenir de mauvaise foi avec ma propre complicité), l'échec de la tentative du Pour-soi pour être en-soi-pour-soi et l'échec de la réflexion complice sont un faisceau de sollicitations qui peuvent conduire à la réflexion pure »¹⁹⁶.

Aliénation, échecs et souffrances du besoin constituent donc les motivations à chercher une solution. Délaissant l'ambition de fournir une fondation aux sciences, Sartre mobilise la connaissance à des fins éthiques et se situe par conséquent beaucoup plus près de Spinoza du

¹⁹⁵ L'on dirait probablement aujourd'hui des « bugs dans la matrice ».

¹⁹⁶ CM, p. 489. Il n'est pas sans intérêt pour nous que Sartre trouve dans l'échec, l'aliénation et les souffrances du besoin, les motivations pour effectuer la conversion. Nous sommes loin de l'époque « gratuite » de la phénoménologie husserlienne. Notons que Sartre décrit deux modalités de l'aliénation comme étant virtuellement un appel à opérer la réflexion pure : premièrement le fait de ma complicité à l'aliénation m'expose à me découvrir, dans l'absolue subjectivité de ma conscience non-thétique (de) soi, comme celui qui soutient perpétuellement la possibilité de cette aliénation ; deuxièmement la liberté est déjà tout entière dans l'affirmation des besoins immédiats (à ce propos, cf. l'analyse du besoin dans la *Critique de la Raison dialectique* sur laquelle nous reviendrons amplement par la suite). Les besoins vitaux sont des affirmations d'un organisme visant à se préserver. C'est en évoluant vers le désir que la possibilité de l'aliénation devient omniprésente. *En ce sens, il faut bien considérer le retour au besoin qu'effectue la Critique comme une grande avancée qui, seule, ouvre la voie à une purification du désir que la conceptualité de l'ontologie phénoménologique rendait très problématique.*

Traité de la réforme de l'entendement – c'est de l'échec ultime de ce que je poursuis (honneurs, volupté, argent, etc.) que doit découler la conviction à rechercher un bien véritable (une joie suprême et incessante) et donc à effectuer la conversion – que de l'*époque* injustifiable et savante de la phénoménologie. Pour le dire grossièrement : alors que cette *époque* dépend totalement de la position spécifique du phénoménologue au sein de la société et de son programme de recherche¹⁹⁷, la « soif de réflexion pure » s'ancre dans la condition humaine elle-même¹⁹⁸. S'esquisse alors un triple programme : mettre sans cesse en avant, contre ce qui le recouvre, ce que nous ne nommerons le « besoin existentiel » de réflexion pure¹⁹⁹ ; montrer quelles sont les stratégies mises en place pour recouvrir ce besoin, et leurs effets ; fournir les conditions permettant la satisfaction de ce besoin, la « désaltération » quant à cette soif (les deux dernières tâches étant proprement politiques).

D. Les moyens à mettre en œuvre pour effectuer la réflexion pure

Purification de l'attitude naturelle rendant, à partir d'un travail sur le corps existé, la conscience transparente à elle-même, la réflexion pure est ontologiquement possible et existentiellement motivée. Mais quelles sont les modifications qu'apporte le passage à la réflexion pure et, surtout, *comment* dois-je m'y prendre pour effectuer un tel passage ? Faute de réponse claire à la seconde question, attardons-nous quelque peu sur la première. La réflexion pure entraîne une thématization critique de mon projet *sans* que ce dernier soit suspendu, c'est-à-dire au sein même de l'action sous toutes ses modalités. Cette mise en question implique un

¹⁹⁷ En termes bourdieusiens, nous dirons de cette *époque* qu'elle est un produit scolastique reposant sur l'ignorance des conditions de possibilité de sa production. Dans un vocabulaire encore idéaliste, Sartre dénonçait déjà dans TE les prétentions d'une réduction phénoménologique qui ne peut jamais être parfaite : la réflexion pure devrait être une « conscience opérant un acte réflexif pur qui la livrerait à elle-même comme spontanéité non-personnelle » (TE, p. 73). Seulement, toute réflexion est contaminée puisqu'il lui faudrait faire cette réflexion « sans aucune motivation antérieure », ce qui est possible mais improbable « dans notre condition d'hommes » (TE, pp. 73-74).

¹⁹⁸ Sartre parlera du besoin universel « d'arracher, de son vivant, sa propre vie à toutes les formes de la Nuit » (S. IX, p. 38).

¹⁹⁹ Nous rejoignons par là une remarque faite par J.-M. Mouillie dans sa tentative d'éclairer les rapports obscurs entre réduction phénoménologique et réflexion pure : « la réflexion pure reste problématique ». Et il ajoute : « Chez Sartre, la phénoménologie désigne l'épreuve pratique d'une recherche de lucidité qui s'effectue à même l'attitude naturelle plus que la posture théorique de la maîtrise dont la solution de continuité instaurée par la réduction serait synonyme. À travers les thèmes de l'authenticité, de la mauvaise foi et de l'esprit de sérieux, la réduction, opération méthodique de la phénoménologie, est comme absorbée par une problématique plus large de conversion, de mise en jeu d'aspects éthiques et existentiels *devant la vie* » (*op. cit.*, p. 88).

déplacement des modalités de l'action ou de mon *attitude* au cœur de l'action. Les conséquences imputables à la réflexion pure se présentent comme suit :

1) Je n'agis plus pour *être* (courageux, colérique, charitable, etc.) mais pour *faire*. En outre, mon projet de faire ne doit pas répondre à une exigence universelle, et donc abstraite (faire le Bien, etc.), mais bien à une exigence concrète, *située*. L'action devient ma réponse à un *appel d'être* fiché dans une situation au sein de laquelle je me fais moyen pour qu'une fin advienne. Se retrouve, en d'autres termes, un trait essentiel des *habitus* – dont le mode perceptif au sein du champ est adéquatement exprimé par la forme participiale présente latine (*agendum*, etc.) – à ceci près, mais c'est crucial, que s'y ajoutent, d'une part, la conscience de l'arbitraire dont l'*habitus* est le produit, et, d'autre part, une critique axiologique *spontanée* des ces actions-à-effectuer²⁰⁰ ;

2) Je n'agis plus pour me récupérer comme *soi* sous la forme d'une réappropriation, mais j'agis en coopération avec l'Être pour en dévoiler un maximum de régions. N'étant plus que ce à travers quoi l'Être²⁰¹ se manifeste, j'éprouve la *joie* de créer ce qui est dans l'action effectuée à partir de mon point de vue fini que j'assume et veux, point de vue qui passe dès lors au rang d'absolu conférant ainsi l'absoluité au dévoilement. Il s'agit donc d'intégrer un maximum d'être, et ce, jusque dans la perception²⁰², d'investir au mieux ma présence afin de dévoiler la totalité de l'être, c'est-à-dire sa *vérité* de ce point de vue. Cette authenticité, découlant de la lucidité quant à la quête de l'Être, m'est une source de joie puisque, premièrement, ma liberté, assumant la nécessité de sa finitude pour exister comme liberté, récupère ma contingence et la transforme en *autonomie*, et puisque, deuxièmement, je jouis d'exister comme mise en relation de l'Être, comme médiation entre l'être donné et l'être créé ; c'est-à-dire qu'ayant renoncé à être tout, je gagne tout l'être : « [d]e ce point de vue l'homme qui a choisi de dévoiler considère tout ce qui

²⁰⁰ Ce qui peut également s'exprimer comme suit : « la base unique de la vie morale doit être la spontanéité, c'est-à-dire l'immédiat, l'irréfléchi » (CM, p. 12).

²⁰¹ Après *L'être et le néant*, l'Être (avec une majuscule) désigne une double dimension. C'est, d'une part, le concept servant à désigner négativement ce qui limite structurellement la pensée, et, d'autre part, l'horizon que l'on conserve à nos actions tout en sachant qu'il est inaccessible. C'est, si l'on veut, la *Ding an sich* et l'idée régulatrice sartriennes.

²⁰² Sartre, avec des accents whiteheadiens que nous avons déjà relevés, affirme qu'il n'y a pas de perception pauvre, mais qu'il n'y a que des perceptions appauvries (par la fuite dans l'abstrait, l'universalisation, etc.). Remarquons également qu'il se rapproche fortement des conceptions présidant à la théorie whiteheadienne de la bifurcation : « il est vrai que la physique a une vérité absolue pour la conscience qui dévoile le monde de la science dans une certaine attitude mais ce monde absolu n'altère absolument pas cet autre absolu qu'est le monde de la perception et de la *praxis* » (CM, p. 529).

lui arrive *comme une chance*, en tant que ce qui lui arrive lui permet de dévoiler davantage (même le risque de mort) »²⁰³ ;

3) Dans cette perspective, Autrui devient celui qui me confère de nouvelles modalités d'être (l'être-pour-autrui, l'être-au-milieu-du-monde, l'être-objet) cependant que je fais de même pour lui. Mais en plus de nous enrichir, de nous conférer mutuellement des *qualités* que nous ne pourrions avoir par nous-mêmes (nous nous faisons devenir ce que nous sommes)²⁰⁴, nous veillons réciproquement l'un sur l'autre, nous fournissant mutuellement les *conditions* pour que chacun accomplisse son projet sans qu'aucun ne s'approprie le projet de l'autre²⁰⁵ ;

4) Enfin, la réflexion pure permet de ressaisir l'identité entre *action/praxis* et *création/poïesis* (l'aliénation consistant précisément à masquer à l'homme son aspect créateur sous les dehors de la répétition, du devoir, de la conservation, etc.) et ainsi d'appréhender la création (*faire*) sous les activités d'appropriation (*avoir*) et d'identification (*être*).

Situation idéale – sinon idyllique – dont les effets putatifs nous sont présentés avec précision : regagnant toute une richesse perceptive qui éclaire un maximum de modalités d'être au sein de la situation, je saisis une action comme devant-être-faite et me fais moyen pour l'accomplissement de cette fin nouvelle. C'est ainsi que Sartre lie *vérité, joie, autonomie, générosité* et *création* au cœur de la réflexion pure s'effectuant dans l'action. Toutefois il est patent que ce riche programme de transformation existentielle demeure silencieux quant aux modalités formelles ou méthodologiques, mais aussi concrètes, de son effectuation (et notre présentation succincte est l'exemplification de ce rabattement constant de la question des moyens sur celle de la fonction ou du fonctionnement). Nous sommes abandonnés à cette directive générale et vague de travailler certaines dimensions affectives et corporelles. Mais : *comment* appréhender correctement la situation ? ; *Comment* me délester complètement des carcans ontologiques de l'appropriation et de l'identification ? ; *Comment* vaincre les normes socio-historiques qu'une société basée sur la recherche d'équilibre et d'optimisation et non sur la

²⁰³ CM, p. 505.

²⁰⁴ Nous sommes ici plus proches d'un rapport animique à autrui (autrui doit être valorisé dans sa différence pour que je puisse m'enrichir) que d'un rapport naturaliste ou analogique.

²⁰⁵ Il s'agit là, faut-il le dire ?, d'une situation idéale. L'autre peut toujours en effet m'opposer une fin de non-recevoir, c'est-à-dire me reconnaître uniquement comme objet et non aussi comme liberté. Il est également possible que l'asymétrie des situations soit telle que les qualités que nous nous conférons soient oppressives. Nous reviendrons sur tout ceci.

création a fait originellement peser sur chaque projet personnel en tant qu'il est solidaire ontologiquement de cette société ? ; *Comment* éviter que la reprise, par la liberté, de la nécessité de la contingence en autonomie ne retombe dans une contemplation mystique ou un détachement stoïque ? ; *Comment* éviter la paralysie du stade de l'angoisse ? etc. Bref : quels pourraient être les moyens à mettre en œuvre et quelles sont les conditions dans lesquelles de tels moyens sont non seulement envisageables mais efficaces ? L'absence de réponses à ces questions signifierait la réinscription de Sartre dans ce régime qui nous est propre et qu'il a si fortement ébranlé, celui où l'on dit ce que l'on ne fait pas tout en faisant ce que l'on ne dit pas.

Il semble possible de résumer de la façon suivante les problèmes sur lesquels nous avons buté lors des développements précédents :

1) D'un point de vue *philosophique*, la réflexion pure est difficilement appréhendable puisqu'il entre dans sa définition de ne pouvoir être saisie ni par le langage ni par la conscience réfléchie. Il apparaît même qu'elle fait s'affronter différentes conceptions de la philosophie et de son rôle (philosophie comme transformation existentielle, philosophie comme recherche de la vérité, philosophie comme analyse linguistique, etc.)²⁰⁶. En l'absence de toute justification, le soupçon demeurera que l'évidence qu'elle est censée procurer ne soit qu'une illusion, qu'un effet déformé découlant de ma situation et la justifiant –, ce qui ferait de l'authenticité une manière de *me* rejoindre, c'est-à-dire une « doctrine-refuge », et non une modalité vivante de décollement²⁰⁷. En outre, la description du « monde » corrélatif à cette réflexion est toujours incertaine puisqu'elle ne peut s'élaborer que dans l'après-coup. Enfin, dans une perspective plus spécifiquement sartrienne, il faudra trouver les relations exactes qu'entretiennent *réflexion pure*, *authenticité* et *psychanalyse existentielle*.

2) Du point de vue *méthodologique*, tout reste à faire pour établir les conditions de possibilité (ontologiques et empiriques) de la réflexion pure ainsi que de sa pratique opérative. Si l'on considère que les développements sur la réflexion pure ne peuvent plus être coupés des

²⁰⁶ À nos yeux, il est évident que la réflexion pure bouscule à l'intérieur de la phénoménologie ce que Foucault, suivant Heidegger, a appelé le régime cartésien de l'évidence (l'accès à la vérité se fait de manière directe chez tous les sujets) et renoue avec une conception de la philosophie comme pratique spirituelle ou ascétique. C'est d'ailleurs parce qu'elle exprime en des termes phénoménologiques ce que la phénoménologie husserlienne (dans sa version classique et scolaire, c'est-à-dire descriptive et fondationnaliste) ne peut penser qu'elle est si délicate à cerner.

²⁰⁷ L'on reconnaît la troisième difficulté qu'avait épinglée Kant.

considérations sociales et politiques, il convient de montrer les conséquences d'une telle transformation et de son insertion dans la société (c'est-à-dire que l'on soumettra la prétention universelle conceptuelle aux exigences de l'applicabilité). Il est évidemment très important de pallier ces carences si l'on ne veut pas que la réflexion pure soit un vain mot, une notion passe-partout servant à voiler toutes les difficultés, ou encore l'exemple (arché)typique de la non-pertinence de la philosophie, jeu conceptuel abstrait sans conséquence pour la vie.

Nous voyons comme un symptôme dans ces multiples silences : n'assumant pas complètement la rupture avec les régimes langagier et conceptuel que constitue la réflexion pure, Sartre se dispense d'élaborer une pensée systématique tant sur les méthodes d'effectuation de la réflexion pure que sur l'articulation de cette dernière au langage et à la pensée. Autant dire, et pour autant que la réflexion pure soit vraiment l'opérateur éthique de son système, qu'il prépare un échec futur. Il n'est pas absurde de penser que les outils conceptuels phénoménologiques qui sont ceux de Sartre empêchent ce dernier d'aborder de front et de manière positive la question de la réflexion pure. C'est que, restructurant la méthode phénoménologique autour d'un projet éthique, il oblige celle-ci à réintégrer le projet kantien d'une connaissance transformatrice. Nous allons, à présent, tenter de déceler cette discrète mais fondamentale influence de l'héritage phénoménologique en opérant un rapide détour par celui qui a sans doute cerné au plus près la difficulté : Heidegger. Nous verrons qu'il n'est pas totalement erroné de voir dans le poids considérable que prendra la psychanalyse existentielle aux dépens de la réflexion pure un legs de Heidegger : le pro-jet et l'herméneutique des modalités personnelles de l'en-soi-pour-soi prolongent, comme nous allons le montrer à présent, des tendances déjà présentes chez ce dernier.

3. Le détour heideggérien ou la secondarisation de l'affectivité

Conformément à ce qui vient d'être développé, c'est à la conception heideggérienne de l'*éthique* que nous nous intéresserons ici en tant que, pensons-nous, elle nous permettra d'éclairer différemment le projet éthique sartrien en cernant de manière plus aiguë les lacunes qu'il semble receler. Loin de condamner l'éthique, Heidegger entendait lui redonner un sens qu'il pensait originel, celui de « séjour de l'homme »²⁰⁸ dans la vérité de l'être. Cette définition et

²⁰⁸ Martin Heidegger, *Questions III & IV*, traduit par J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 119.

les termes qui la composent demeurent interpellants. Qu'entend-il exactement par « séjour » ? Et quelle est cette « vérité de l'être » ?²⁰⁹ Peut-être nos interrogations se dissiperont-elles quelque peu si nous considérons en parallèle certaines formulations adjacentes de la problématique éthique que Heidegger nous soumet²¹⁰.

A. Redéfinition de l'éthique

a. Inauthenticité et authenticité

- 1) Lorsque le Dasein découvre et s'approprie proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du « monde » et cette ouverture du Dasein s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le Dasein se verrouille l'accès à lui-même.²¹¹

L'éthique s'accompagne ici d'un mouvement « destructeur » (ou « purgatif ») battant en brèche nos représentations. Ces dernières, considérées comme autant d'obscurcissements de notre ouverture à l'être, sont à la fois le vecteur et le produit du langage et de la métaphysique qu'il charrie à son insu. Reçues d'autrui, elles incarnent l'emprise qu'autrui a sur nous et la dépendance dans laquelle nous nous mettons par rapport à lui afin de nous décharger du poids de notre responsabilité. Le « séjour » que doit effectuer l'homme prend donc ici la forme d'une rupture, d'un élargissement et d'un éclaircissement dissipant un certain mode du *penser* dominé par la publicité du « On ». Tout comme pour la réflexion pure, le mouvement éthique ne peut s'accomplir, en tout cas au début, dans les sphères langagière et conceptuelle.

- 2) Cette transformation éthique – il s'agit bien, en effet, d'une modification d'un mode d'être-au-monde caractérisé par une certaine façon de penser (le *Vorstellen*) pour un autre mode d'être-au-monde que Heidegger finira par appeler « pensée tautologique » – s'accompagne d'un passage menant de l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*) à l'authenticité (*Eigentlichkeit*) (ou : de l'« impropriété » à la « propriété »). Toutefois, cette dernière ne consiste nullement en

²⁰⁹ D'une certaine façon, le seul terme que nous n'interrogeons pas (*i.e.* « homme ») est peut-être le plus important. Nous ne nous aventurerons pas sur les sentiers battus, mais néanmoins escarpés, de la « querelle sur l'humanisme ». Simplement ferons-nous remarquer qu'il conviendrait de relier de manière serrée les discussions autour du « *uns menschen wenigstens* » de Kant à la connaissance pragmatique développée par ce dernier dans son *Anthropologie*.

²¹⁰ Le statut de « détour » que nous donnons à ce passage sur un aspect de la pensée de Heidegger est stratégique. Si nous accordions à chaque point abordé les développements qu'il mérite, nous désamorcerions cette volonté stratégique. Que l'on ne se méprenne donc pas sur l'apparente désinvolture avec laquelle nous traitons le texte heideggérien ainsi que sur la quasi-absence des discussions présentes dans l'abondante littérature secondaire.

²¹¹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduit par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 109. Cité ET à présent.

l'éradication du « On », mais constitue bien plutôt une manière de le désinvestir pour le réinvestir d'une façon différente : « L'être-Soi-même authentique ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il est *une modification existentielle du On comme existential essentiel* »²¹². Autrement dit, la rupture que nous avons identifiée comme caractéristique du séjour de l'homme n'est pas une annihilation, elle est un *désengagement provisoire* offrant la possibilité d'un *engagement* autre dans le régime du « On ». Ce nouvel engagement entre en tension avec la tendance à l'inertie que possède l'être-au-monde quotidien dont Heidegger nous dit qu'il est à la fois tentateur, rassurant et aliénant²¹³. Nous retrouvons encore, dans cette deuxième phase, un trait souligné également par Sartre : la réflexion pure ne coïncide pas avec une suppression de l'action mais est une suspension de l'attitude quotidienne *au sein de l'action*. Cette modification fait que l'action ne poursuit plus à présent la *causa sui* mais répond aux exigences, qu'elle aura spontanément découvertes, de la situation.

3) En plus d'une modification de notre rapport au monde (*Besorgen*) par un décrochage par rapport à nos représentations, l'éthique implique un changement dans notre rapport à autrui. La sollicitude authentique (*Fürsorge*) se laisserait décrire comme une sorte d'interpellation rendant autrui capable de « se problématiser ». Nous entendons par là qu'autrui, arraché au monde de l'évidence, devient à lui-même son propre souci. L'envers inauthentique de cette sollicitude consiste donc à rendre autrui incapable de se reprendre et de s'interroger en le déchargeant de ses responsabilités. C'est là une caractéristique que nous n'avions pas relevée auparavant mais qui n'entre nullement en contradiction avec le fait qu'autrui devienne pleinement, pour Sartre, un agent qui m'enrichit et que je dois donc valoriser *en tant qu'autrui*.

Ces détours sont brefs, mais ils nous permettent néanmoins de tenter une première, et encore approximative, reformulation de l'éthique, reformulation sous forme d'équivalence : l'éthique est un *mouvement* qui nous arrache à une pensée dépendante du régime langagier et métaphysique *dominé par autrui*, mouvement accompagnant une forme nouvelle d'investissement dans l'existence, c'est-à-dire une forme authentique de souci (*Sorge*, dans sa double dimension de préoccupation et de sollicitude) dans laquelle le Dasein ne se détermine plus ni à partir des choses ni à partir d'autrui. Demeure cependant une question : les deux pôles de cette équivalence s'étagent-ils dans le temps ou restent-ils solidaires en chaque unité

²¹² ET, p. 110.

²¹³ ET, p. 138.

temporelle ? Autrement dit, doit-on considérer qu'il faille *d'abord* lever les obscurcissements de notre propre ouverture à l'être et à nous-mêmes pour *ensuite* revenir et exister différemment, ou bien ces deux mouvements n'en sont-ils qu'un ? Il semblerait, en une première approche, que la première solution, celle d'une différenciation temporelle, soit la plus plausible²¹⁴. En effet, comment imaginer qu'un tel saut hors du langage et du monde quotidien, qui perdent dès lors toute signification (« saut », ou « retrait », que Heidegger identifiera à la mise en place d'une pensée méditante²¹⁵), puisse s'accompagner sans difficulté d'une forme de souci de soi, de souci du monde et de souci d'autrui ? Il est trop tôt toutefois pour tirer des conclusions, et nous aurons à revenir sur cette question lorsque nous aurons éclairci la deuxième partie de la définition dont nous sommes partis, celle de la « vérité de l'être ».

b. Deux analytiques existentielles ?

Considérée sous cet angle, l'éthique offre la possibilité d'un *redoublement de l'analytique existentielle* dans lequel nous trouvons, d'une part, une description de la structure de l'ouverture qu'est le *Dasein* – affection (*Befindlichkeit*) et compréhension (*Verstehen*) avec comme racine commune le « parler » (*Sprache*) – et, d'autre part, cette même structure mais polarisée par l'opposition entre « authenticité » et « inauthenticité » (ou « propriété » et « impropriété »). Dans cette seconde perspective, à chaque élément structurel de l'ouverture qu'est le *Dasein* « de prime abord et le plus souvent » (*zunächst und zumeist*) correspond un élément qui n'est autre que lui-même mais traversé et transformé par le mouvement éthique. Ou : il est lui-même mais sur le mode de l'authenticité. Par exemple, le *bavardage* constitue la modalité inauthentique du *parler* tandis que le *faire-silence* en est la modalité authentique.

Une certaine asymétrie semble toutefois frapper cette présentation lorsque l'on aborde l'*affection*. L'affection est l'ouverture, sous une certaine tonalité affective et au sein d'un projet compréhensif, à l'étant en totalité. Cette ouverture peut se réaliser tant sous la forme d'une *obstruction* (« de prime abord et le plus souvent ») – lorsqu'elle se rabat sur ce qui est ouvert et

²¹⁴ C'est également l'opinion de Jeanson, pour lequel ce dégagement n'est à effectuer qu'« en vue d'éclairer l'engagement même qui caractérise notre existence, et sans lequel il n'eût pas été concevable » (*Le problème de la morale dans la philosophie de Sartre*, Paris, Myrte, 1963, p. 106). À vrai dire, Jeanson parle de Sartre mais il souligne dans ce même passage, comme nous l'avons également fait auparavant, la proximité de ce dernier à Heidegger sur cette question.

²¹⁵ Méditer signifie ici méditer sur l'essence de la métaphysique en tant que cela permettrait de s'appropriier les préjugés qui la soutiennent et donc de s'en libérer. Cette libération offrirait en outre l'occasion d'une sortie hors de l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire hors de l'histoire occidentale.

voile ainsi le *fait d'ouvrir* proprement dit – que d'une *désobstruction* dans laquelle l'ouvrir s'apparaît en et à lui-même. Ne serait-il pas tentant, par analogie avec la symétrie structurelle que nous venons de proposer, de voir dans la *peur* un mode improprie de l'affection dont le pendant authentique serait l'*angoisse* ? Une telle proposition s'avère toutefois problématique. En effet, si la curiosité ou l'équivoque sont les modalités *ontologiques* de la compréhension dans l'échéance (*Verfallen*), la peur n'est, elle, qu'une tonalité affective *ontique*... tout comme l'angoisse (et cela même si cette dernière nous dévoile le fond ontologique du *Dasein*). Par ailleurs, l'asymétrie s'accroît lorsque l'on prend en compte la fonction que Heidegger assigne à l'angoisse : elle est l'opérateur offrant la possibilité d'un passage de l'inauthenticité vers l'authenticité. Cette asymétrie n'est pas insignifiante : il semblerait que l'affection, cette structure de l'être-au-monde que l'Occident a, selon Heidegger, négligée depuis Aristote, revête une importance considérable pour l'éthique que nous essayons de cerner. Aussi nous faut-il mieux comprendre son fonctionnement.

B. L'affection

a. La secondarisation de l'affection

Au paragraphe 29 de *Sein und Zeit*, Heidegger s'attelle à cerner la structure de l'affection en tant qu'existential fondamental. D'entrée de jeu, il relève certaines caractéristiques de l'« être-intoné » (*Gestimmtsein*) : ce « fait d'être toujours déjà disposé » est bien connu, c'est en quelque sorte la chose la mieux partagée du monde, et pourtant le « pourquoi » de cela ne peut être *réellement* connu puisque « les possibilités d'ouverture du connaître portent bien trop court par rapport à l'ouvrir originaire »²¹⁶. En outre, ces tonalités affectives (*Stimmungen*) d'ouverture au monde font preuve d'une certaine versatilité. Se dégagent progressivement les contours d'une sorte d'« inertie » du *Dasein*, lequel semble voué à se laisser balloter au gré des fluctuations des tonalités sans avoir de prise réelle dessus²¹⁷. Cette structure qui, en un sens, « précède » le *Dasein*, qu'il a à assumer et de laquelle il lui est intrinsèquement impossible de prendre connaissance, Heidegger la nomme également « facticité » ou « être-jeté ». De surcroît, si l'affection découvre, en le recouvrant le plus souvent, l'être-jeté, elle découvre d'un même

²¹⁶ ET, p. 113.

²¹⁷ Du moins tant que l'on considère qu'avoir prise sur quelque chose c'est le connaître. C'est bien le rapport entre le *vécu* et le *connaître* qui est en jeu ici. Le connaître dépend d'un vécu qui le dépasse et dont il pense pourtant pouvoir faire le tour.

mouvement la totalité de l'étant et offre ainsi la possibilité à un étant intramondain de faire rencontre. Sans affection point de sensibilité ; sans elle nos sens n'auraient aucun sens. Et Heidegger d'insister à nouveau sur le caractère fluctuant des tonalités qui implique une inconsistance et une impermanence de la mondanité de l'à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*). Bien qu'à ce caractère fluant de l'affection ouvrante il oppose la visée théorique du pur-sous-la-main (*Vorhandenheit*), il note que « même la *theoria* la plus pure n'a pas laissé toute tonalité derrière elle »²¹⁸. En effet, la cognition du pur-sous-la-main ne se laisse-t-elle entreprendre que « dans le séjour *calme* auprès de... ». On ne saurait trop insister sur l'importance de cette liaison entre une *vision théorique* et une *tonalité subjective* puisqu'elle semble suggérer qu'effectuer une observation de moi-même (comme, on s'en souvient, le proposait Kant) exige avant tout d'être calme. Confirmée, cette proposition fournirait un outil effectif dans la production et la maîtrise de l'observation.

Mais si l'affection détermine tant la manière dont nous sommes au monde que la manière dont le monde nous apparaît ainsi que la façon dont nous nous livrons à lui, la tâche la plus urgente ne serait-elle pas celle de rechercher des moyens permettant, sinon de maîtriser, du moins d'avoir un impact sur ces tonalités affectives²¹⁹ ? Heidegger imprime d'ailleurs une direction à ces recherches qu'il n'entreprendra pas lui-même. Nous savons en effet que le *connaître* et le *vouloir*, s'ils sont ontiquement d'une utilité certaine, ne constituent pas des voies d'accès efficaces à la maîtrise de la tonalité puisque cette dernière est « le mode d'être originaire du Dasein où celui-ci est ouvert à lui-même *avant* tout connaître et tout vouloir et *au-delà* de leur portée d'ouverture »²²⁰. Et l'auteur de suggérer que « nous ne nous rendons jamais maître de la tonalité sans tonalité, mais toujours à partir d'une contre-tonalité »²²¹. Cette proposition restera cependant lettre morte. Il apparaît effectivement bien vite que c'est le *comprendre* qui sera privilégié par Heidegger. *Compréhension* et *affection* sont certes co-originaux – nul comprendre

²¹⁸ ET, p. 115.

²¹⁹ Selon Heidegger, hormis Pascal, Augustin et, plus récemment, la phénoménologie, les philosophes ne se sont guère intéressés à ce problème depuis Aristote et le stoïcisme.

²²⁰ ET, p. 114.

²²¹ ET, p. 114. La tournure de cette phrase n'est évidemment pas sans rappeler, ce qu'avait déjà relevé D. Giovannangeli dans son enseignement, la proposition 7 du livre IV de *l'Éthique* : « Un sentiment ne peut être contrarié ou supprimé que par un sentiment contraire et plus fort que le sentiment à contrarier » (Spinoza, *L'Éthique*, traduit par R. Caillois, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 496). Cette agonistique des *affects* est présente tant au niveau individuel et infra-psychique qu'au niveau collectif (ce qui justifie le retour fracassant de Spinoza dans les sciences humaines).

qui ne soit toujours déjà intonné, nulle affection hors d'un projet compréhensif²²² – mais la primauté que Heidegger confère au comprendre est patente ; elle coïncide avec le mouvement de *retour* vers l'existence que nous avons isolé plus haut. C'est bien dans la dimension du *projet* que Heidegger place la possibilité d'une existence authentique, et ceci n'est évidemment pas sans lien avec la primauté de l'ek-stase future sur les autres. Cette absence de prise en compte sérieuse de ce qui a été dégagé dans l'analyse de l'affection est d'autant plus surprenante que c'est bien à partir d'un affect particulier, l'angoisse, que Heidegger approfondit son dépliement de la structure du *Dasein*, mettant en évidence la possibilité pour celui-ci d'un passage à l'authenticité. Avant de tenter une explication de cette absence, voyons de quoi il retourne dans l'angoisse.

b. L'angoisse

L'expérience affective de l'angoisse vient briser l'existence quotidienne placée sous le signe d'une différence entre un sujet (moi) et un objet (le monde, « la réalité », ce qui fait évidence). L'angoisse est l'expérience de l'identité, au sein du mouvement de compréhension d'être, de l'*ouverture*, qu'est le *Dasein*, et de l'*ouvert*, c'est-à-dire de ce qui surgit dans l'aire de jeu qu'il a délimitée. Heidegger insiste beaucoup sur le caractère *méthodologique* fondamental de l'angoisse : elle possède en effet cette propriété qu'elle *isole* le *Dasein* et le ramène à son *propre*, c'est-à-dire qu'elle permet d'expérimenter un solipsisme existentiel face auquel l'authenticité et l'inauthenticité apparaissent comme des possibilités d'être. Pour le dire encore autrement, l'angoisse remet le *Dasein* face à sa responsabilité originelle qui est de *pouvoir* exister proprement ou improprement, responsabilité voilée en temps normal par l'étant intramondain sur lequel le *Dasein*, se fuyant lui-même, échoue. Cette capacité qu'a l'angoisse de faire coïncider *directement* le pôle objectif, le pôle subjectif et l'expérience angoissante elle-même, la propulse au rang de *Grundstimmung* ou de *Befindlichkeit* insigne. En somme, cette tonalité affective ontique a ceci de particulier qu'elle permet de faire face à la donnée ontologique fondamentale que le *Dasein* fuit la plupart du temps : celle de l'identité entre pôle objectif, pôle subjectif et expérience (ou encore entre *ouvrir*, *ouvert* et *ouverture*).

²²² Structure qui se retrouvera dans *L'Imaginaire* sous les formes de l'« affectivité » et du « savoir ».

Il convient donc de distinguer : l'existence propre ou authentique dont nous avons parlé jusqu'à présent correspond au sens lâche d'*Eigentlichkeit*²²³, par quoi il faut comprendre le retour dans l'existence quotidienne en ayant conservé une trace du « caractère problématique de l'ouverture »²²⁴, bref de l'*expérience de l'identité* entre ouvrir et ouvert. Autrement dit, cette existence propre ou authentique au sens lâche évolue avant tout dans la sphère du « comprendre ». Par contre, le décrochage par rapport au « moi » et à l'étant auquel le *Dasein* se rattache dans l'échéance, ce décrochage a lieu dans l'affection. Cette suspension de l'« identité mondaine » ou « ontique » par l'identité de l'ouverture et du monde constitue l'*Eigentlichkeit* au sens strict. Puisque c'est au sein de l'affection que s'opère le mouvement qui me met face à ma responsabilité, c'est elle qui rend possible une existence authentique. Et si l'angoisse est une *Befindlichkeit* insigne – son affect est immédiatement identique au sujet et à l'objet de l'expérience, me mettant en quelque sorte face à « moi-même » –, il faut bien voir que la moindre affection, en tant que tonalité affective de l'ouverture, possède tous les moments constitutifs de l'être-au-monde, à savoir le monde, l'être-à et le Soi-même. Potentiellement donc, il serait possible d'éprouver l'identité de l'ouvrir et de l'ouvert, du monde et de l'être-au-monde, identité qui est dépersonnalisation ou dé-propriation responsabilisante, *en chaque affection*. Cette conséquence, qui demeure formelle et abstraite dans l'œuvre de Heidegger²²⁵, est de toute première importance et doit être soigneusement conservée en mémoire. Elle implique que ce que

²²³ Nous devons cette distinction aux analyses de Julien Pieron dans *Identité, différence, production immanente. Prolégomènes à une lecture « systématique » de l'œuvre de Heidegger*, thèse de doctorat, Liège, 2005-2006. Un livre a été publié sur la base de ce travail : Julien Pieron, *Pour une lecture systématique de Heidegger. Identité, différence, production immanente*, Bruxelles, Ousia, 2010.

²²⁴ Contrairement au On qui désigne un « mode d'être non-problématique de l'ouverture » (*ibid.*, p. 142).

²²⁵ Il convient de tempérer cette affirmation qui ne prend en compte que l'œuvre heideggérienne à laquelle Sartre avait accès. En effet, il serait tout à fait possible de défendre le point de vue selon lequel la destruction de la métaphysique n'est que l'envers négatif dont l'avvers est l'apprentissage de la « mêmeté », de cette source de l'apparaître. Janicaud explique comme suit cette « phénoménologie tautologique » qu'est la phénoménologie de l'inapparent : « Se tenir auprès de..., écouter, regarder d'un autre regard : tout cela, comme l'Éveil bouddhique (mais là s'arrête sans doute l'analogie) réclame temps, patience, endurance. [...] Apprendre à habiter sobrement auprès du surgissement même du temps, de la parole, du monde, voilà un 'programme' qui n'a strictement plus rien à voir ni avec le progrès de la science ni même avec l'enrichissement du savoir. C'est bien plutôt une éthique du non-savoir, acquise grâce à une traversée herméneutique-critique de la visée épistémique et métaphysique en sa volonté d'objectivation. [...] cette discrète innovation est faussement modeste : elle entend amorcer, comme Heidegger lui-même l'a suggéré, une sortie hors de l'histoire occidentale » (*La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 264-265). Comme nous le verrons, nous souscrivons pour notre part au programme de « phénoménologie minimaliste » tel que l'a décrit Janicaud dans cet ouvrage : articuler cet apprentissage de l'inapparent à la saisie des contrastes, des différences, des constances. Bref : inventer un nouveau rapport entre le savoir et le non-savoir.

le Dasein fuit²²⁶, sa donnée ontologique fondamentale, n'est pas l'angoisse, mais l'*identité* (de l'ouverture, de l'ouvert et de l'expérience)²²⁷. L'angoisse n'est que le moyen le plus court pour éprouver cette identité puisqu'il s'agit d'une tonalité affective dans laquelle sujet et objet ne font qu'un.

c. L'attente de l'angoisse

Mais il reste pourtant, note Heidegger, que l'angoisse ne nous mène pas toujours à cette destruction du monde quotidien et à cette totale responsabilisation devant un être-au-monde que j'ai à assumer parce qu'il est à chaque fois mien. Pour cela, il nous faut l'accueillir, la laisser se développer en nous. Cependant, et conformément à ce que nous venons de dire, cette résolution (*Entschlossenheit*) de nous laisser envahir par l'angoisse demeure applicable à chaque tonalité affective (dont le potentiel de libération est, par conséquent, à chaque fois présent). Cette « résolution » équivaut à un réel *travail de l'affection sur elle-même* et non à une décision volontaire ou à un travail cognitif. Et s'il est vrai, certes, qu'il me faille également avoir la compréhension (au sens ontologique) de la possibilité d'une telle expérience affective (c'est-à-dire d'être cette possibilité), l'horizon, en quelque sorte propédeutique, de la compréhension s'estompe néanmoins une fois cette expérience devenue effective, à savoir : lors du pur déploiement de l'ouverture qui fait sombrer ce qui y apparaît dans l'indétermination. À vrai dire, nous nous trouvons ici face à une énigme : toute *Entschluss*, en tant que décision volontaire de plonger dans une existence concrète propre (ou authentique), est dépendante de l'expérience affective préalable de la responsabilité ontologique du *Dasein* qui lui désigne ses modes d'être comme des possibilités. Cette expérience elle-même ne peut s'épanouir que grâce à une *Entschlossenheit* qui en laisse ouverte la possibilité et qui, loin de la recouvrir, vise à son extension maximale. Toutefois, l'*Entschlossenheit* ne peut produire cette expérience. Ainsi, en amont (*Entschlossenheit*) comme en aval (*Entschluss*), la compréhension se trouve totalement dépendante d'une expérience qui demeure, en tant que telle, inexplicable, sinon capricieuse. *La*

²²⁶ Répétons-le : cette fuite est constitutive de l'existence en général entendue comme modification d'une identité dans laquelle *je* ne saurais vivre.

²²⁷ Donnons le fond de notre pensée : le terme d'« identité » est encore trop ambigu et laisse la porte ouverte à une sorte de « tout ou rien » de la pensée méditante dans lequel Heidegger a pu verser. En réalité, ce qu'il s'agit de se voiler, c'est la *spontanéité*, c'est-à-dire le fait que la conscience existe comme absolu non substantiel responsable de part en part de ce qu'elle se fait être.

*passivité que recèle l'éthique heideggérienne réside selon nous dans cette réelle incapacité à penser le travail de et sur l'affection*²²⁸.

Que l'on ne se méprenne pas : nous ne disons nullement que Heidegger pose une expérience affective extérieure ou transcendante qui viendrait saisir le *Dasein* selon son bon vouloir – ce qui serait par ailleurs faux –, nous constatons simplement qu'il ne nous fournit aucun moyen d'action, aucune prise sur le mouvement immanent de transformation qui est à l'œuvre dans cette expérience affective de l'identité et qu'ainsi il nous réduit à la passivité. Comment expliquer qu'après avoir cerné et défini cette problématique, Heidegger ait complètement laissé de côté ce pan, combien important, de recherches ? Après avoir permis la possibilité d'une réouverture de ces interrogations sur l'affection, n'a-t-il pas finalement, en refermant cette porte, sacrifié lui-même à ce déni de l'affection qu'il a diagnostiqué dans la philosophie occidentale ?

Cette lacune est d'autant plus criante que c'est à nouveau à une affection que le « Heidegger-post-Kehre » en appelle pour ouvrir la possibilité d'un autre mode du penser : la *Gelassenheit*. Cette dernière ne se laisse atteindre que grâce à une modification ou à un abandon de notre régime de pensée « normal » caractérisé par la représentation et le vouloir (*Wollen*)²²⁹ :

Pour atteindre à cette nouvelle image de la pensée, non-représentante et non-voulante, il faudra paradoxalement « vouloir le non-vouloir », c'est-à-dire renoncer volontairement au vouloir pour atteindre ensuite quelque chose qui est situé en dehors de la sphère du vouloir et de la volonté. C'est dans cet « en dehors » que réside la nouvelle essence de la pensée. Quand notre essence – la pensée – est admise à pénétrer dans ce qui n'est pas un vouloir (et donc pas un représenter), alors naît la *Stimmung* qu'est la *Gelassenheit*.²³⁰

²²⁸ Janicaud souligne l'importance d'une pensée de l'affectivité pour une phénoménologie qui se veut minimaliste. S'il pointe bien l'importance qu'accorda Heidegger, contre Husserl, aux couleurs émotives, il indique également l'inachèvement d'une telle tâche : « [...] il y a là encore matière à investigation, aussi bien dans l'écoute de la dimension 'pathique' et des champs de tension des émotions que dans l'intelligence des 'clairs-obscur' de l'affect où s'ébauche une saisie des valeurs. Le style minimaliste, ajoute Janicaud, pourrait être relayé, dans le premier cas, par une élaboration clinique et spéculative de la psycho-pathologie, dans le second cas par une réflexion sur la part respective du formel et du 'matériel' (au sens de Max Scheler) dans la vie éthique » (*La phénoménologie dans tous ses états, op. cit.*, p. 272). Notre attention à la dimension émotive nous fera croiser, au cours de ce travail, tant les évolutions psycho-pathologiques que la réflexion sur les valeurs.

²²⁹ *Wollen* et *Vorstellen* prennent ici un sens transcendantal. Il s'agit véritablement de ce sans quoi notre existence quotidienne ne pourrait avoir lieu.

²³⁰ Julien Pieron, *op. cit.*, p. 171. Dans TE, Sartre présente ainsi la spontanéité : « [...] c'est une nécessité d'essence qu'on ne puisse distinguer entre spontanéité volontaire et spontanéité involontaire » (TE, p. 82).

Mais, à nouveau, cette affection qui se situe au-delà de l'activité comme de la passivité ne peut être *générée* ou *produite*. Nous en sommes réduits, en attendant un éventuel surgissement de cet état calme, détaché et serein, à ruminer l'essence de notre pensée représentative, et donc l'essence de la tradition philosophique²³¹, afin de mieux nous en détacher le moment venu.

En résumé, l'affection nous est apparue comme le biais ou le moyen par lequel je puis effectuer l'expérience originelle d'une identité fondamentale (être de l'homme/être en général, ouvrir/ouvert, comprendre/compris, etc.), expérience dans laquelle se dissout littéralement le *moi* et qui fait sombrer le *monde* dans le néant. Elle constitue, par conséquent, tant la *méthode* que l'*objectif* du travail éthique. En d'autres termes : si c'est *par* un travail sur l'affection que je puis effectuer un séjour dans la vérité de l'être, ce séjour en train de s'effectuer se laisse également *identifier* à une certaine modalité de l'affection. Or le traitement auquel a donné lieu l'affection ne reflète nullement cette importance cruciale. À l'image de la désaffection sartrienne à l'égard de la réflexion pure répond la désaffection heideggérienne de l'affection : nulle logique de l'affection, nulle économie affective ne verront le jour, mais bien des analyses du comprendre, du projet, de la résolution, etc. Cette opportunité perdue et ce programme avorté composent, selon nous, le réel passager clandestin de l'héritage heideggérien que mobilisera Sartre. Sans papier d'identité et sans voix légitime, un tel passager ne voyage qu'à la condition d'investir d'autres convois conceptuels. Mais est-il vraiment raisonnable de proférer de telles assertions sans avoir enquêté au préalable sur la signification globale de l'éthique heideggérienne ? Afin de ne pas céder à une précipitation de mauvais aloi, éclaircissons à présent ce qu'il faut comprendre par séjour *dans la vérité de l'être*.

C. La vérité de l'être

Dans la troisième partie du célèbre paragraphe 7 de *Sein und Zeit*, Heidegger définit la phénoménologie comme la recherche qui fait voir « à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »²³². Cette mise en lumière nécessitant une recherche, on

²³¹ Cette éclosion d'un autre mode de pensée que Heidegger appelle de ses vœux se joue en effet à deux niveaux : l'un que l'on pourrait qualifier de « personnel », l'autre de « culturel ». À ce second niveau, il s'agit de dépasser la culture occidentale et sa métaphysique caractérisée par l'onto-théologie en rendant possible une nouvelle expérience avec l'être. Cette expérience, Heidegger la trouve en creux dans la pensée grecque archaïque et nous invite à nous y plonger en vue « du dialogue inévitable avec le monde extrême-oriental » (Martin Heidegger, « Science et méditation », in *Essais et conférences*, traduit par A. Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1980, p. 52).

²³² ET, p. 46.

peut supposer qu'il ne s'agit pas ici de montrer le phénomène au sens vulgaire, tel qu'il apparaît de prime abord et le plus souvent, c'est-à-dire l'*étant*, mais précisément ce qui se dérobe à nous lors et par notre appréhension de l'*étant*, et qui néanmoins fonde cet *étant* : l'*être*. C'est pourquoi Heidegger affirme que « [l'] *ontologie n'est possible que comme phénoménologie* »²³³. Puisqu'il excède tout *étant*, l'*être* est désigné par Heidegger comme le « *transcendens par excellence* »²³⁴. Suit une série d'identifications : la mise à jour de ce *transcendens* est identifiée à la connaissance *transcendantale*, cette dernière à la *vérité phénoménologique*, c'est-à-dire, enfin, à l'ouverture à l'*être*. Reprenons ce qui vient d'être dit très (trop) rapidement : la phénoménologie fournit son contenu et sa méthode à l'ontologie. Cette méthode, qui consiste en une *explicitation* de ce qui est contenu dans la pré-compréhension du *Dasein*²³⁵, vise à découvrir une vérité qui est la manière dont les phénomènes, au sens phénoménologique, sont tels qu'en eux-mêmes. Autrement dit, il y a une identité entre le mouvement par lequel le *Dasein* obtient une connaissance transcendantale de lui-même par l'explicitation de sa pré-compréhension d'*être* et celui qui lui fait s'ouvrir proprement à l'*être* comme *transcendens*. Cette identité culmine dans ce que Heidegger appelle *vérité*²³⁶. Le lien structurel entre un mouvement interne au « sujet » et une relation déterminée de ce sujet avec l'*être*, lien que nous avons déjà relevé dans le cas de la vision théorétique, se voit ici élargi et fondé à partir de la vérité.

C'est au chapitre 44 que Heidegger, reprenant le terme grec *aletheia*, discute et approfondit ce qu'il a désigné dogmatiquement comme vérité auparavant. Critiquant la théorie classique de la vérité comme « jugement » et « adéquation », l'auteur dégage le sens originel de la vérité dont cette dernière dérive : « faire voir, en le dégageant de son retrait, l'*étant* en son hors-retrait (*être découvert*) »²³⁷. Cette définition combine deux aspects de la vérité : le dégagement – rendu par l'« a- » privatif du grec *a-letheia* et qui est une guise d'*être* du *Dasein* –

²³³ ET, p. 47. Dans notre analyse de *L'être et le néant*, nous verrons les difficultés que recèle un projet d'ontologie phénoménologique.

²³⁴ ET, p. 48.

²³⁵ Il importe toutefois, note Heidegger, d'être toujours attentif à la dénaturation de ce qui a été puisé originairement, précisément parce que cette saisie originaire est exprimée sous forme d'un énoncé communicable et peut, par conséquent, être déconnecté de sa « prise de terre » ontologique (ou existentielle). C'est d'ailleurs à partir de l'énoncé, en tant qu'il « communique l'*étant* dans le *comment* de son *être-découvert* » (ET, p. 165, nous soulignons), que Heidegger fondera la possibilité du passage de la vérité comme ouverture à la notion dérivée du concept traditionnel de la vérité. Autrement dit, la communication dévoie le plus souvent la vérité. Ces questions seront également abordées par Sartre.

²³⁶ « *La vérité phénoménologique (ouverture à l'être) est veritas transcendentalis* » (ET, p. 48).

²³⁷ ET, p. 163.

désigne l'« être-découvrant » de la vérité ; *ce* qui est tiré de son retrait désigne quant à lui l'« être-découvert ». Mais puisqu'il a été montré dans l'analytique existentielle que ce qui est découvert, l'étant, dépend de l'ouverture qu'est le *Dasein*, c'est bien cette ouverture, cet être-découvrant qui constitue le phénomène originel de la vérité. Par conséquent, si l'on suit la chaîne des identifications (le *Dasein* est son ouverture, cette ouverture est découverte, le découvrir est vérité), on arrive à cette affirmation selon laquelle le *Dasein* est originellement dans la vérité. L'analytique existentielle avait cependant épinglé également l'échéance (*Verfallen*) comme une structure essentielle du *Dasein*. Il est donc tout aussi correct d'affirmer que le *Dasein* est, de prime abord et le plus souvent, dans la non-vérité (terme qui équivaut désormais à la publicité du « On », au bavardage, à l'équivoque et à la curiosité). Cette duplicité implique, d'une part, que toute découverte est en réalité *re*-découverte et, d'autre part, que cette dernière s'opère à partir de ce qui apparaît dans la non-vérité (et qui devient par là *nécessaire* à la vérité).

Une telle optique repousse *a priori* l'idée d'une vérité éternelle : « vérité » et « non-vérité » n'ont de sens que tant que le *Dasein* est. En un sens, la vérité dépend du *Dasein*, ce qui ne signifie nullement qu'elle soit suspendue à sa bonne volonté ou à sa connaissance. Au contraire, c'est précisément parce que la vérité est un mode d'être du *Dasein* qu'elle est inaccessible à ces modalités subjectives secondes que sont ces dernières : c'est elle qui les rend possibles. Dire « je veux » ou « je sais » présuppose un « il y a », une vérité, une ouverture à partir desquels cela est possible : « [n]ous *devons nécessairement* présupposer la vérité, elle *doit nécessairement* être en tant qu'ouverture du *Dasein* »²³⁸. Cette vérité qu'il faut présupposer est un point au-delà, ou en-deçà, duquel nous ne pouvons pas aller. Il nous est en effet impossible de nous interroger sur le « pourquoi » d'une telle vérité découvriante puisque toute interrogation la présuppose²³⁹.

On le voit, dans tous ces développements qui ré-expriment la problématique de l'ontologie phénoménologique en termes de vérité, Heidegger accorde à nouveau une place majeure au *comprendre*. Ouverture et comprendre sont même identifiés, à tel point que, progressivement, le *comprendre* sort de son statut de structure (co-)originale de l'ouverture pour

²³⁸ ET, p. 168.

²³⁹ Nous retrouverons un type similaire d'argumentation chez Sartre, qui donnera un nom à ce point indépassable : la *contingence*. À l'affirmation heideggérienne de l'impossibilité de découvrir, « en soi », pourquoi de l'étant doit être découvert, « pourquoi de la vérité et du *Dasein* doit nécessairement être » (ET, p. 168) – questions que Sartre appellera « métaphysiques » –, il ne répondra que sur le mode du « comme si ».

devenir explicitement le moteur méthodique de tout *Sein und Zeit*. Le *Dasein* y est en effet défini d'entrée de jeu par le rapport compréhensif qu'il a à son être. Cette compréhension est en réalité « pré-compréhension-à-expliciter » et l'explicitation devient un des objectifs de la phénoménologie. Parvenir au concept explicité de la compréhension, c'est déplier à la fois l'être du *Dasein* et l'être du monde (puisque le *Dasein* est défini par son être-au-monde), mais c'est également, nous venons de le voir, exprimer la co-originarité de l'être, de la vérité et du *Dasein*. Toutefois, l'analyse de l'affection nous a montré que la phénoménologie doit sans cesse enraciner son explicitation dans une saisie originaire de la vérité, saisie que les exigences langagières de l'explicitation et de la communication trahissent toujours. En tant que méthode, la phénoménologie heideggérienne trahit donc ce dont elle procède mais ne pense pas cette trahison : l'explicitation et la description phénoménologique sont conditionnées par une saisie, une expérience, une *épreuve affective* de la vérité qu'elles ne peuvent que biaiser. Le problème ne réside nullement dans la différence inévitable entre la saisie et son explicitation, mais bien dans l'absence d'une réflexion systématique quant à la nécessité et aux impacts de cette différence, ainsi que quant à l'*articulation* entre la vérité et son explicitation.

Nous avons donc isolé deux difficultés chez Heidegger : bien qu'il ait cerné l'importance de l'affection, il n'élabore pas le projet d'une logique propre de l'affection ; bien qu'il ait pointé la nécessaire différence entre la saisie de la vérité et son explicitation communicable, il ne cherche jamais ni à penser les conséquences systématiques de cette différence ni à produire une pensée articulant explicitement la vérité et son intégration dans le projet compréhensif. Ayant retrouvé des remarques que nous avons formulées lors de notre discussion de l'affection, il est temps pour nous de joindre les deux bouts de la définition de l'éthique que nous avons artificiellement isolés.

D. Le primat de l'herméneutique

Au terme de notre enquête, nous voyons divers concepts s'articuler entre eux et pointer vers ce que Heidegger entendait par « éthique ». L'éthique est un séjour. Nous avons identifié ce séjour au résultat d'un mouvement arrachant à la quotidienneté et menant à l'expérience de l'identité entre l'ouvrir et l'ouvert. Ce mouvement s'effectue *dans* et *par* cette structure existentielle fondamentale qu'est l'*affection*. L'expérience de l'identité ne peut toutefois s'établir comme mode d'existence autonome et auto-suffisant. En effet, dès lors que l'*Uneigentlichkeit*,

en tant que plongée vers l'étant qui surgit au sein de l'ouverture, constitue un moment *structurel* de l'ouverture elle-même²⁴⁰, cette expérience de l'identité s'avère, en un sens, « invivable ». Avant l'expérience critique de l'identité, nous devons résolument la vouloir et nous rendre disponibles à elle (avec cette difficulté que tant qu'on la veut elle ne se produira jamais) ; après, il nous faut conserver une trace de cette expérience qui nous a révélé notre responsabilité ontologique. Le comprendre « canalise » en quelque sorte l'affection. Ce séjour, cette épreuve affective, se déroule – deuxième partie de la définition – dans la vérité de l'être, c'est-à-dire qu'il nous dévoile ce qui rend l'étant possible tout en étant caché par lui. En d'autres termes, le mouvement aboutissant à l'épreuve de l'identité coïncide à un dévoilement de l'être en tant que tel, libéré de l'étant²⁴¹. S'opère, à même le *Dasein*, un mouvement qui le mène à découvrir affectivement l'être comme ce qui coïncide avec lui dans l'ouverture. Il s'agit bien là d'une remontée à l'identité précédant tout processus de différenciation. Schématiquement, on pourrait résumer les choses ainsi :

1) Le *Dasein* se rend disponible à l'affection de l'angoisse (*action du comprendre*)²⁴² ;

²⁴⁰ Notons, mais nous y reviendrons, que c'est précisément parce que l'*échéance* (*Verfallen*) est un moment structurel de l'ouverture que l'*Eigentlichkeit* au sens strict demeure si problématique. Une question similaire fut fortement débattue en contexte indien, celle du *jivanmukta*, « le délivré vivant ». On pourrait la résumer comme suit : comment imaginer qu'un être qui s'est délivré de toutes les entraves de l'existence continue à vivre dans ce régime existentiel qui l'enchaînait ? Les réponses qui ont été apportées à ce problème sont multiples et variées (voir par exemple Louis de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, Saint Michel en l'Herm, Dharma, 2001, p. 110 sq.). Jeanson épingla lui aussi ce nœud conceptuel lorsqu'il réfléchit sur la possibilité d'une réflexion phénoménologique pure à partir de l'exemple du *yogin* : « [...] un regard sans complaisance doit voir qu'une telle situation – qui ne serait pas une situation de tout repos, puisqu'on ne s'y maintiendrait que par un effort nécessairement discontinu étant données les limites humaines – ne pourrait être créatrice que par une ascèse opiniâtre à l'échelle d'une vie entière, qui appaierait, si elle avait lieu, la vie du phénoménologue aux pratiques des Yogins réalisant une doctrine en eux-mêmes par effectuation opérative. C'est par l'effectuation opérative que la 'connaissance' change le 'connaissant', passe du plan de l'avoir à celui de l'être, fait de lui un autre homme » (Francis Jeanson, *op. cit.*, p. 122). Il s'agit en réalité d'une citation faite par Jeanson d'un ouvrage de Jules Monnerot (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, p. 30). Chemin faisant et sans véritablement approfondir l'alternative proposée, la réflexion pure sera progressivement entendue comme la pratique de toute une vie passée à réfléchir contre soi, à se préserver contre les pièges infinis de l'inertie en continuant à avancer, voire en accélérant. Bref, en assimilant la réflexion pure à un fantasme inhérent à la volonté de désengagement du phénoménologue, on brouille les pistes et l'on s'épargne la peine immense de tenter de l'accomplir. C'est, selon nous, ce qui amènera Jeanson à traiter à nouveaux frais ce problème sous la forme christique de l'incarnation de l'absolu au sein du relatif. En ce qui nous concerne, nous pensons que la dimension structurelle du *Verfallen* amène, à terme, à s'interroger sur la nécessaire prise en compte des dimensions collective et historique de l'éthique : puisque l'on ne peut fuir l'existence inauthentique dans l'expérience de l'identité, il faut penser l'articulation des deux. Il ne faudrait guère nous pousser pour dire que c'est sans doute là que se joue le rapport impensé de Heidegger au marxisme.

²⁴¹ La phénoménologie de l'inapparent s'identifierait alors à un travail de et sur l'affection.

²⁴² Heidegger ajoute qu'il lui faut se diriger vers son être-en-dette le plus propre et adopter le faire-silence (ou le parler comme *réticence*). Il est vrai que cette dernière caractéristique de l'*Entschlossenheit* concerne d'une

2) L'angoisse surgit et, durant la crise, le coupe du monde de la quotidienneté. Identification de l'ouverture et de l'ouvert sans retombée dans un étant particulier ; séjour dans la vérité de l'être (« *action/passion* » de l'*affection*)²⁴³ ;

3) Il replonge dans la quotidienneté, prenant en compte ou non l'expérience responsabilisante de l'identité de l'ouverture et de l'ouvert (*action du comprendre*).

En somme, il semble possible d'opérer une certaine distinction quant aux sens que revêt l'éthique : le deuxième des moments présentés ci-dessus serait l'éthique « au sens strict », les deux autres l'éthique « au sens large ». Nous retombons à nouveau sur ce paradoxe que l'éthique *stricto sensu*, qui coïncide avec le moment de la vérité, ne dépend pas de nous puisque nous n'avons aucun outil pour penser l'affection ou, du moins, pour la modifier. En outre, si cette pointe de l'angoisse s'identifie réellement à l'expérience de la vérité, elle est, en raison de ce qui a été dit auparavant, tout à fait *incommunicable*. Bref, Heidegger a fait ce qu'il a pu, mais en l'absence d'explicitation des conséquences de la stratégie qu'il a adoptée, il suspend toute son entreprise à la contingence d'une expérience idiosyncratique miraculeuse (identifiée, à tort, à celle de l'angoisse). Il eût fallu, sinon développer une pensée de l'affection (pour autant que ce soit possible), du moins circonscrire les *effets* du comprendre pour moi-même et pour autrui : 1) *pour moi-même* : en amont, je tente de comprendre ce que signifie le fait de se rendre disponible à l'expérience de l'identité ; en aval, je conserve la trace de cette expérience et en tire des conséquences dans ma vie quotidienne ; et 2) *pour autrui* : en amont, je réfléchis à la *stratégie* à adopter pour tenter de communiquer cette expérience et ses impacts ; en aval, outre que j'explicite la nécessaire inadéquation²⁴⁴ de l'expression discursive de cette expérience, j'adapte ma présentation à la *situation* dans laquelle autrui et moi-même sommes pris.

Mais, en lieu et place de cette philosophie véritablement *stratégique*, de cette pensée du *quomodo* qui dévoilerait son cheminement interne, nous sommes amenés à penser que l'auteur

certaine façon l'affection puisqu'elle est une modalité du parler (*Sprache*), racine du comprendre et de l'affection. C'est, en quelque sorte, une préparation du terrain de la tonalité affective.

²⁴³ Citons Sartre à nouveau : « Une description phénoménologique de la spontanéité montrerait [...] que celle-ci rend impossible toute distinction entre action et passion et toute conception d'une autonomie de la volonté » (TE, pp. 81-82). Et il ajoute immédiatement cette phrase qui pourrait permettre d'entamer la réflexion sur la question de l'« homme » : « Ces notions n'ont de signification que sur un plan où toute activité se donne comme émanant d'une passivité qu'elle transcende, bref sur un plan où l'homme se considère à la fois comme sujet et comme objet ».

²⁴⁴ Pas plus qu'elle n'est un péché originel, cette inadéquation n'autorise aucunement à dire tout et n'importe quoi. Elle exige, au contraire, une très grande rigueur dans la déduction de ses conséquences.

opère son mouvement éthique, pour lui-même (et pour nous, ses lecteurs), à partir des textes de la métaphysique occidentale et de la poésie : *il semble aller de soi que gagner la possibilité d'une expérience rafraîchie de l'Être implique la consommation exhaustive des textes de la tradition*. Faute d'une réelle prise en compte du primat du comprendre, nous est imposé par la force de l'évidence ce qui demeure, somme toute, un choix²⁴⁵ : la rumination appropriative du cœur de la métaphysique occidentale devient le seul véritable travail éthique, cependant que la méditation des textes médiateurs des poètes s'identifie à l'idéal de la philosophie. Au final, que ce soit sous la forme de l'histoire de la philosophie ou de l'appréhension du silence par-delà les mots poétiques qui en sont le produit, l'obturation de la brèche affective entérine et fortifie un incontestable primat du *lector*²⁴⁶, primat qui affleure partout chez Heidegger, au point qu'il serait possible de voir en ses textes de véritables manuels de lecture (*Sein und Zeit*, déjà, n'est-il pas un « protocole de lecture » du sens de l'être sur le « texte » *Dasein* ?). L'induction du séjour dans l'Être ne peut être, pour des philosophes et selon ce schéma, que textuelle. Autrement dit, une modalité conditionnée de l'expérience (ce qu'est bien l'explicitation par rapport à l'affection) est prise comme explication de cette expérience. Ce déploiement de *Sein und Zeit* dans la sphère du comprendre ne poserait aucun problème s'il était indiqué et si ses effets étaient pris en compte dans la théorie. Mais faute de cela, on ne respecte pas le fait de la nécessaire incomplétude de la connaissance et de la volonté par rapport à l'affection, et l'on s'ôte, ainsi, toute possibilité de transformation raisonnée de l'affection, c'est-à-dire toute élaboration d'une connaissance réellement transformatrice.

Heidegger n'accomplit qu'une partie de son riche programme, dont le reste aura tendance à s'estomper en arrière-plan. Mais cette omniprésence d'une *herméneutique du comprendre* ne doit pas faire oublier l'importance de cette triple tâche qu'il reste à accomplir : 1) élaborer une *logique de l'affection*, puisque celle-ci semble être le lieu de la ligature chiasmatisque entre l'être et la pensée ; 2) systématiser une *vérité* ne se réduisant plus aux rapports explicités et hiérarchisés entre des attitudes subjectives et des compréhensions du monde, mais incluant les *effets* de sa transmission ; 3) réfléchir aux problèmes des médiations/traductions/trahisons nécessaires dans la tentative de communiquer cette vérité, ce qui implique de rendre transparent le mode de fonctionnement du monde et de la situation. Tels sont les problèmes que devra

²⁴⁵ En d'autres termes : Heidegger ne dit pas ce qu'il fait et ne fait pas ce qu'il dit.

²⁴⁶ Plus loin, nous montrerons qu'un tel primat est présent dans toute pensée qui ne respecte pas complètement la coupure (« matérialiste ») entre l'Être et le Connaître.

résoudre toute *pensée stratégique*. Si les deux derniers points seront traités de manière systématique par Sartre, tant grâce au concept de *situation* qu'à sa critique kantienne de la dialectique, le premier ne donnera lieu qu'à un acquiescement de principe au travail spinoziste d'une affection sur une autre²⁴⁷. Cet état de fait engendrera un résultat double : d'une part, les élaborations concernant la réflexion pure, héritière des tensions obscures de la pensée heideggérienne, seront abandonnées ; d'autre part, le « paradigme herméneutique » du *lector*, toujours prégnant, biaisera au final l'ensemble des percées sartriennes²⁴⁸. En vue de serrer au plus près les effets de ce que nous pensons être une influence puissante dans la pensée de Sartre, il nous faut au préalable mieux définir ce que nous entendons par ce « biais herméneutique ». Pour ce faire, nous nous aiderons du maillage tracé par l'abord de trois penseurs contemporains – tous sont confrontés au problème de la « rationalité », et deux au moins se revendiqueront de Heidegger – qui se sont affrontés, parfois frontalement, à certains problèmes que nous avons rencontrés : Foucault, Derrida et Althusser.

4. Les voies(-x) de la parrhêsia

A. La nouveauté et sa négation dans la pensée

a. Archéologie et herméneutique

Dans son introduction à *L'archéologie du savoir*, Foucault épingle deux évolutions aux tendances apparemment inverses : les *sciences historiques* multiplient les niveaux d'analyses, chaque niveau possédant sa temporalité, ses continuités et discontinuités, etc. ; les *disciplines des idées* (philosophie, science, histoire des idées, littérature, etc.), quant à elles, mettent au jour, sous l'apparente homogénéité d'un développement continu, des moments de rupture. L'attention de ces dernières se porte sur les points de bascule d'une *épistémè* à une autre, sur la naissance de nouveaux types de rationalité, sur la transformation qualitative d'un concept ou sur la séparation fondatrice qu'opère une science par rapport à ce qu'un Althusser appellerait sa « préhistoire idéologique ». Tant pour les sciences historiques que pour les disciplines des idées, il ne s'agit plus de débusquer les *vecteurs de continuité* et d'analyser leurs méthodes et moyens de

²⁴⁷ Cela est d'autant plus dommageable que *L'Imaginaire* semble avoir effectué une véritable brèche en identifiant très précisément le lieu de cette logique de l'affection (cf. chapitre III). L'on pourrait sans doute trouver là de quoi contrer la passivité qui semble frapper l'éthique heideggérienne.

²⁴⁸ Mais, comme nous le verrons, Sartre se montrera de plus en plus lucide quant à cet état de fait.

transmission, mais bien, au contraire, de pointer les *limites*, les *seuils*, les *ruptures* et *sauts* : « *le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite ; ce n'est plus celui du fondement qui se perpétue, c'est celui des transformations qui valent comme fondation et renouvellement des fondations* »²⁴⁹.

Sous l'apparent mouvement contraire animant ces deux types de recherches (multiplication des niveaux d'analyse et attention aux ruptures), Foucault cerne l'unicité problématique du *document*, unicité engendrant des effets de surface distincts. À l'herméneutique interprétative – dont le *rôle* était de saisir la voix, désormais silencieuse, préservée dans de multiples traces sédimentées et dont la *méthode* de lecture devait rendre visible le palimpseste signifiant à travers son histoire – succède une *archéologie* qui, renonçant à la quête de l'origine, se propose d'analyser le *savoir* d'une époque par le biais d'une description de ses *énoncés* et de ses *visibilités*. La question n'est donc plus : « qu'a-t-on voulu dire ? »²⁵⁰, mais bien « qu'a-t-on pu dire et voir à une certaine époque ? ». Cette différence appelle une différence dans la méthode : l'on ne relie plus le document à son supposé « auteur » (personne, culture, tradition, civilisation, etc.), mais on le réarrange, on le restructure, on en dégage plusieurs niveaux, bref, on le travaille²⁵¹ :

Disons [...] que l'histoire, dans sa forme traditionnelle, entreprenait de « mémoriser » les *monuments* du passé, de les transformer en *documents* et de faire parler ces traces qui, par elles-mêmes, souvent ne sont point verbales, ou disent en silence autre chose que ce qu'elles disent ; de nos jours, l'histoire, c'est ce qui transforme les *documents* en *monuments*, et qui, là où on déchiffrait des traces laissées par les hommes, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinents, de mettre en relations, de constituer en ensembles.²⁵²

²⁴⁹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Tel », 1969, pp. 12-13. Dorénavant AS. Nous soulignons.

²⁵⁰ En ce sens, le geste foucauldien est proche de celui effectué par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe* : « C'est dans l'écroulement général de la question '*qu'est-ce que ça veut dire ?*' que le désir fait son entrée » (Paris, Gallimard, Minuit, 1973, p. 129). Nous soulignons.

²⁵¹ Toute la question sera celle du rapport entre « archéologie » et « généalogie ». S'il est vrai qu'elles vont de pair comme une méthode et la fin qu'elle poursuit, encore faut-il penser cette association. Il en va un peu comme des rapports entre l'« histoire » et l'« expérimentation » pour Deleuze : « L'histoire n'est pas expérimentation, elle est seulement l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possibles l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'histoire. Sans l'histoire, l'expérimentation resterait indéterminée, inconditionnée, mais l'expérimentation n'est pas historique, elle est philosophique » (Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972 – 1990*, Paris, Minuit, 2003, p. 144.). En outre, l'insistance sur la variété des rapports qu'entretiennent *savoirs* et *pouvoirs* interdit le mythe d'un savoir pur s'originant dans une expérience fondatrice indubitable.

²⁵² AS, p. 15.

Si l'accent n'est plus mis sur l'« origine », la « continuité » et l'« évolution ininterrompue », mais porte désormais sur les « ruptures », les « sauts », les « décrochages », etc., alors, derrière les apparences rassurantes des digues conceptuelles protégeant la conscience souveraine, c'est la *nouveauté* que l'on piste, c'est l'*autre*, c'est la *différence*. Et Foucault de dégager les conséquences d'un tel changement :

1) En faisant apparaître des durées longues dans l'histoire humaine générale et de nombreuses discontinuités dans l'histoire des idées, on brise la croyance en un *progrès* indéfini, avatar moderne de la téléologie de la Raison. D'un côté, nous sommes bien plus proches que nous le voudrions de ceux qui nous précèdent, d'un autre, il est impossible de leur imputer nos systèmes de croyances. Si l'*histoire globale* basée sur la croyance implicite en une forme d'homogénéité (restitution d'un principe explicatif d'une période, d'une société, etc., dont les différentes dimensions sont donc des *expressions* d'un principe unique) est abandonnée, le passage à une *histoire générale* visant à déterminer les relations des différents niveaux entre eux²⁵³ devient possible.

2) L'importance accrue de la *discontinuité* lui confère un statut ambigu : il faut la mettre au point et l'affiner en tant qu'hypothèse explicative et outil heuristique, *mais aussi et à la fois* la débusquer à l'aide de la recherche. De ce statut paradoxal de la rupture – elle est tant l'outil que l'objet de la recherche – découle une multitude de difficultés méthodologiques. Au final, c'est à une caducité de l'opposition entre *structures* et *devenir* (ou « histoire ») qu'aboutit cette transformation des sciences historiques, faisant passer d'une science du *Même*, du propre et de l'identité – expression d'une idéologie totalisatrice dont Hegel serait le sommet – à une science de l'« Autre » et de la différence (dont les principes remontent, selon Foucault, au moins à Marx).

Récusant toutes les synthèses se donnant comme des *évidences* – dont, par exemple, la notion magique d'« influence », causalité lâche d'une conscience sur une autre à travers le temps et l'espace par le biais de médiations –, Foucault se donne donc comme horizon les *événements* discursifs, c'est-à-dire les discours *effectifs* en tant qu'ils adviennent, dans l'oralité, la textualité

²⁵³ La volonté althussérienne (mais également, nous le verrons, sartrienne) de dégager et de comprendre la *causalité structurale* (ou « causalité absente », comme dirait Spinoza) constitue selon nous le projet le plus explicite d'élaboration de ce que Foucault appelle une histoire générale (qu'il définit comme le déploiement d'un « espace de dispersion » [AS, p. 20]).

ou la gestualité, à un certain moment, dans une certaine configuration et selon certaines instances. Bref, récusant l'acte interprétatif en tant qu'il ne serait qu'une herméneutique découlant du fantasme de l'origine, mais ne souhaitant pas sombrer dans un vain formalisme, il propose de ne plus séparer la prise de parole de ce qui est dit, l'énoncé du champ énonciatif. Se pose dès lors la question : « comment se fait-il que tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place ? »²⁵⁴ C'est donc bien l'événement, irréductible tant à la *langue* qu'au *sens*, c'est-à-dire à l'histoire des idées, que le dispositif de Foucault entend saisir. Les fausses unités qui reliaient toute action à une instance quelconque (consciente ou inconsciente : l'auteur, l'œuvre, le thème, etc.) et à son voisinage direct étant supprimées, Foucault se dirige vers une pensée attentive au déploiement de relations qui étaient auparavant obscures. Un tel travail autorise en droit l'extension de l'analyse à tout ce qui a été, est et sera *pense*²⁵⁵ au sein d'une formation discursive.

Se voulant « non interprétative », l'archéologie n'est pas vue comme un « autre » discours visant à relier des configurations différentes à partir d'intérêts particuliers non dévoilés, mais comme une *méthode* cherchant à saisir l'identité différentielle des discours. En somme, pour Foucault, « [c]e n'est pas le retour au secret même de l'origine ; c'est la description systématique d'un discours-objet »²⁵⁶. Mais dans sa volonté de se débarrasser totalement du paradigme du progrès, de l'origine et de la trace, Foucault transforme le remède en poison : il omet une dimension essentielle de l'action qu'il assumera seulement sur le tard : *le mouvement* « créateur » *subjectif*²⁵⁷, ou la reprise personnelle des structures. Tant que cette archéologie

²⁵⁴ AS, p. 42.

²⁵⁵ La définition foucauldienne des *règles de formation* évoque le concept de *champ* mis au point dans la sociologie de Bourdieu : « Les règles de formation sont des conditions d'existence (mais aussi de coexistence, de maintien, de modification et de disparition) dans une répartition discursive donnée » (AS, p. 57). Mais Bourdieu adjoint au champ l'*habitus*, tout à la fois son produit et son producteur, ce qui entraîne deux conséquences : l'extension de la pensée de l'événementialité à autre chose qu'à la discursivité (les pensées, perceptions, micro-actions sont désormais compréhensibles pour elles-mêmes et non, comme c'était malgré tout le cas chez Foucault, comme subordonnées aux énoncés) ; la préservation de la possibilité d'une fonction dynamique, sinon active du moins plastique, venant du « sujet ». Cette dernière est absolument cruciale puisque c'est elle qui rend compréhensible les changements de formations discursives. En effet, comme nous allons le voir, bien que souhaitant saisir la nouveauté, Foucault se rend tout à fait incapable de la penser, ce qui, conséquemment, le rend incapable de justifier et de rendre compte de la périodisation qu'il pourrait proposer.

²⁵⁶ AS, p. 190. Toute la partie concernant la distinction entre « histoire des idées » et « archéologie » – autour des points-clés que sont la *nouveauté*, l'analyse des « contradictions », les « descriptions comparatives », le « repérage des transformations » (AS, p. 188) – mériterait une analyse importante dont il nous est impossible de nous acquitter ici. Il conviendrait également de consacrer du temps au chapitre sur « Le recul et le retour de l'origine » dans *Les mots et les choses*.

²⁵⁷ Il ne s'agit nullement de dire que ce problème ne taraudait pas Foucault auparavant. Plutôt, nous pensons qu'il lui a fallu du temps pour envisager l'aspect « poétique » comme contrepartie positive possible des

« non interprétative » n'est pas explicitement prise en charge par le projet généalogique, elle exerce de la manière la plus violente qui soit une variation subtile autour de la « force du fait » (par exemple : c'est un fait que *cela* est nouveau et que *ceci* ne l'est pas).

b. La pensée souveraine

Nous l'avons dit, Foucault relie cette prégnance du « Même » (développement progressif depuis une origine, variations sur ce qui a toujours été, rabattement sur du déjà connu, etc.) ainsi que les difficultés que nous avons à faire sa place à l'« Autre-dans-sa-différence » au sein de notre propre pensée – difficultés contre lesquels il lutte –, au primat de la conscience souveraine²⁵⁸. Celle-ci userait de l'herméneutique comme du meilleur moyen pour conserver ce primat :

L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet : la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra lui être rendu ; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée ; la promesse que toutes ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra un jour – sous la forme de la conscience historique – se les approprier derechef, y restaurer sa maîtrise et y trouver ce qu'on peut bien appeler sa demeure.²⁵⁹

En somme, l'idéologie du progrès aurait toujours tout fait pour préserver contre les révolutions nietzschéenne, marxienne, ethnologique, psychanalytique, etc., une conscience retravaillant ce qui la travaille, une conscience toujours capable de se récupérer, en un mot, une conscience hégélienne. Mettre en péril cette téléologie totalisatrice de l'*Aufhebung* revient à fouler les pieds d'argile du mythe colossal que la raison a sécrété. Suivent, dans le texte de Foucault, ces phrases assassines :

désarticulations à la limite. C'est pourquoi il ne nous semble pas absurde de conserver le terme de « création » lors même que Foucault récusait l'« anthropologie de la création » (AS, p. 189). Dénoncée au niveau de l'évidence du *cogito* et de l'illusion de la volonté consciente, la création peut mieux resurgir au niveau du travail de subjectivation.

²⁵⁸ Il est frappant que, lorsqu'il réfléchit à son propre rapport au savoir, Foucault confère au savoir ce qu'il semble lui reprocher ici : « Le savoir, pour moi, est ce qui doit fonctionner comme ce qui protège l'existence individuelle et ce qui permet de comprendre le monde extérieur. [...] Le savoir comme un moyen de survivre, grâce à la compréhension » (DE II, p. 1348). Dans la même interview, Foucault évoque le lien qu'il fait – et dont il a eu l'expérience – entre plaisir et mort (dissolution de soi).

²⁵⁹ AS, pp. 22-23.

Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation et les révolutions n'y sont jamais que des prises de conscience.²⁶⁰

Toutefois, répétons-le, si on l'abandonne à son sort, si on ne la réintroduit pas dans un projet « interprétatif » argumenté, cette machine de guerre méthodologique qu'est l'archéologie s'avère absolument contre-productive. Ce sera, en un sens, la grande leçon derridienne.

Car, face à cette critique des liens reliant *anthropologie*, *humanisme* et *raison* (critique dont certains échos pourraient être althussériens ou deleuziens), Derrida n'aura de cesse d'exposer la reprise hégélienne que subit Foucault malgré lui²⁶¹ : son travail est le plus grand service rendu à la conscience souveraine. En effet, vouloir comprendre la *nouveauté* et la *différence*, et surtout verbaliser cette compréhension, n'est-ce pas perpétuer le mythe du progrès en se donnant comme projet implicite de les éradiquer en tant que nouveauté et différence ? Affirmer le caractère non herméneutique de son geste, n'est-ce pas le meilleur moyen de récupérer *absolument* la nouveauté dans l'orbe de l'explication rationnelle, c'est-à-dire là où l'herméneutique prétendait respecter son objet d'étude tout en niant les différentes temporalités auxquelles renvoie cet objet ?²⁶² Foucault serait à son tour atteint par cette malédiction, proprement « naturaliste », qui sépare chez nous le faire du dire (et les conséquences en sont d'autant plus dommageables qu'il s'agissait pour lui de ne plus séparer l'énonciation de l'énoncé). Dénoncer l'originarité de toutes les expériences revient à confondre l'expérience fondatrice *en soi* avec l'expérience fondatrice *pour moi*. Or cette distinction est d'importance (et c'est d'ailleurs vers elle que tend le dernier Foucault dans son exploration des éthiques antiques).

²⁶⁰ AS, p. 23. Foucault prétendra dans une interview (DE I, n°66, p. 803) que Sartre n'est visé qu'en tant que point ultime de ce mouvement de pensée, et pas du tout à titre personnel.

²⁶¹ Foucault lui-même critiquera son utilisation importante et naïve, dans *l'Histoire de la folie*, de la notion d'« expérience », avatar dans lequel se terre la conscience souveraine (cf. DE II, n°340, p. 1400). C'est qu'il ne pouvait encore, à cette époque, considérer dans sa globalité l'être « janusien » de l'expérience : importation de l'extérieur dans l'intérieur et réciproquement, dans un mouvement faisant évoluer la ligne entre les deux.

²⁶² Pour notre part, nous partageons tout à fait l'avis de F. Jameson selon lequel « seule une véritable philosophie de l'histoire est capable de respecter la spécificité et la différence radicale du passé social et culturel, tout en révélant en quoi ses polémiques et ses passions, en quoi ses formes et ses structures, en quoi ses expériences et ses luttes, sont solidaires de celles du présent » (Fredric Jameson, *op. cit.*, pp. 16-17). Le seul moyen de donner son urgence au passé est de construire une histoire humaine *une*. Interprétation pour interprétation, celle qui voit dans l'histoire humaine une gigantesque lutte contre la rareté et la nécessité semble permettre des actualisations et des clarifications des passés plus riches et plus prometteuses. La philosophie y est alors vue comme une opération de pensée stratégique nous permettant d'être des héritiers.

Foucault lui-même en conviendra dans la suite de son œuvre. En effet, après avoir dépassé son combat destructeur contre la dialectique, l'humanisme et l'anthropologie²⁶³, il réinterrogera à nouveaux frais l'utilité du travail de la pensée. Selon lui, on peut envisager « deux sortes de philosophes, celui qui ouvre de nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue en quelque sorte le rôle d'archéologue, qui étudie l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution »²⁶⁴. Loin de voir là un choix qu'il faudrait effectuer, nous pensons qu'il s'agit de deux aspects du *même* travail philosophique (aspects que Foucault étagera d'ailleurs lui-même dans le temps dans son œuvre) : le travail préparatoire de déblaiement archéologique rend possible l'actualisation positive d'un nouveau rapport à la pensée. Ou encore : l'on opère la critique des multiples expressions de notre essence historique *en vue* de rendre possible d'autres réalités. Ainsi, ayant intégré le travail archéologique au sein de la méthode généalogique, Foucault voit dans l'*intellectuel* celui qui se déprend de lui-même grâce au travail de la *pensée* et qui offre ainsi aux autres la possibilité de se déprendre d'eux-mêmes. Cette évolution s'accompagne d'une reconsidération de la notion de *vérité*.

B. Le paradigme de la parrhêsia

Le travail qu'effectua Foucault sur les éthiques antiques a constitué une véritable « expérience de lecture » dont les réquisits sont très proches de ceux que nous venons d'esquisser sur la base d'une critique du travail antérieur de Foucault. Processus d'acquisition d'une « familiarité qui permette d'interroger à la fois la différence qui nous tient à distance d'une pensée [...] et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse »²⁶⁵, lire permet de se déprendre de soi et de s'ouvrir à une possibilité de modification (caractéristique principale, nous venons de le voir, de l'*intellectuel* tel que le définit Foucault)²⁶⁶. Cette approche de la lecture semble confirmer, d'un point de vue purement formel, la thèse de Janicaud selon laquelle le « souci constant [de Foucault] de dessiner les limites de la rationalité

²⁶³ On ne peut s'empêcher de faire remarquer que la dialectique commence, dans ce « monument du XIX^e siècle » qu'est la *Critique*, au niveau de l'organisme pratique.

²⁶⁴ DE I, n°42, p. 581.

²⁶⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, « Tel », 2000, p. 14, note 1. Cela constitue peut-être, ajoute Foucault, une pratique typiquement occidentale.

²⁶⁶ Être un intellectuel, c'est « se rendre capable en permanence de se déprendre de soi-même (ce qui est le contraire de l'attitude de conversion) » (DE II, n° 350, p. 1494). Se travailler patiemment dans une recherche assidue de la vérité n'a pas comme seul effet de transformer sa pensée propre, mais doit offrir l'opportunité aux autres de changer la leur.

et d'en dresser la généalogie peut être interprété comme la plus subtile des traductions 'positivistes' d'un questionnement foncièrement heideggérien »²⁶⁷. De Heidegger à Foucault, la méthode change mais le primat du *lector* demeure. Toutefois, l'*objet* qui se dégage à l'occasion de cette expérience de lecture – la parole franche de la *parrhêsia* – ne constitue-t-il pas, *contre le paradigme même de la lecture* (et donc, peut-être, contre une certaine tendance, aujourd'hui dominante, de la pratique philosophique occidentale), l'idéal le plus prometteur vers lequel la pensée du dernier Foucault se dirigeait ? Si tel est le cas, cette percée de la *parrhêsia* constitue à la fois la relève et l'abandon de l'héritage heideggérien de Foucault (héritage certes contrasté et difficile, mais jamais désavoué)²⁶⁸. En un mot : la *parrhêsia* permet d'accomplir la pensée heideggérienne en dépassant le primat herméneutique qu'elle charriait encore. Et puis, en tant que parole située et incarnée dont l'objectif est de libérer l'autre *pour lui-même*, la *parrhêsia* ne pourrait-elle être identifiée à l'actualisation effective de la sollicitude (*Fürsorge*) heideggérienne ? Comprendre plus avant ces points exige de mieux cerner cette notion de *parrhêsia*²⁶⁹.

a. Les caractéristiques de la *parrhêsia*

1) La *parrhêsia* figure, dans l'école épicurienne, une *relation* fondée sur l'amitié entre un maître et un disciple : « c'est l'ouverture du cœur, c'est la nécessité pour les deux partenaires de ne rien cacher l'un à l'autre de ce qu'ils pensent et de se parler franchement »²⁷⁰. Dans cette éthique de la parole, le « cœur » et la pensée se fondent donc en un discours particulier.

2) Cette relation est de *réciprocité*, c'est-à-dire qu'y opère une double exigence : dans ce cadre où le mensonge est proscrit, l'élève doit adopter l'*attitude* convenable afin d'augmenter sa réceptivité au discours du maître, et ce dernier est tenu à tout mettre en œuvre pour enclencher le processus de subjectivation de vérité chez le disciple. Foucault cite notamment Galien²⁷¹ pour qui

²⁶⁷ Dominique Janicaud, *Heidegger en France, I. Récit*, Paris, Hachette Littératures, 2001, p. 216.

²⁶⁸ Entre autres, mais néanmoins rares, témoignages, voici ce qu'il en dit à la fin de sa vie : « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. [...] Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger » (DE II, n°354, p. 1522).

²⁶⁹ Les quelques développements qui vont suivre, et qui se cantonneront à l'époque hellénistique, ont également comme objectif « diplomatique » de rassurer le lecteur familier des cadres bouddhiques. Nul doute, en effet, que ces réflexions autour de notions principalement épicuriennes et cyniques le placeront en terrain étrangement familier.

²⁷⁰ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, p. 132. Abrégé dorénavant en HS.

²⁷¹ HS, cours du 10 mars 1982 – deuxième heure.

le disciple doit avant tout mettre ses talents à trouver justement le bon maître (en un sens donc, on a toujours le maître ou les élèves que l'on mérite). La relation maître/disciple constitue un pré-requis absolument indispensable : enfoncé dans l'illusion, traversé par elle, quiconque croirait pouvoir s'en sortir seul se fourvoierait.

3) Foucault relève une structure propre à l'épicurisme et qu'il dit être unique : les disciples entretiennent deux types de relations de *parrhêsia* : l'une, horizontale, reliant les disciples et visant à créer un environnement bienveillant au sein duquel les progrès éthiques sont favorisés ; l'autre, verticale, concernant la relation individuelle au maître en tant que ce dernier est un chaînon transmetteur de la vérité énoncée par le « Maître premier », Épicure. Le maître est donc d'une importance extrême puisqu'« il s'appuie sur une succession ; succession directe d'homme à homme, de présence à présence qui remonte à Épicure »²⁷².

4) Le point précédent met en lumière l'importance de l'*exemplarité* dans ce type de relation. La transmission réussie de la vérité exige que le maître s'engage totalement dans ce qu'il dit, que sa parole s'accorde parfaitement avec son être ou son mode d'existence. Son énonciation est une instanciation particulière et une vérification de sa conduite générale, et cela seul permet l'efficacité du discours.

5) Cette éthique de la parole est en même temps, du côté du maître, une *tekhné*, un art de mobiliser, au sein des connaissances, celle qui aura, en ce moment et relativement à tel auditeur, le plus d'efficacité sur son projet de transformation. Foucault dégage cet aspect lors de ses analyses de la *phusiologia* épicurienne : les Épicuriens ne classent pas les savoirs relativement à leurs objets (l'homme, les lois, la nature, les Dieux, etc.), mais en fonction de leur utilité ou de leur inutilité dans le processus éthique. Pour eux, ainsi que pour les Cyniques, l'objectif n'est donc pas de dire la vérité d'un sujet, mais d'émettre une vérité qui *affecte* le sujet, et cela n'est rendu possible que par la juste appréhension de la situation, de l'attitude de celui à qui l'on s'adresse et de ses possibilités. Bref, il s'agit d'un art *stochastique*, d'un art du *kairos* (tout

²⁷² HS, p. 173. Remarquons que, à partir de ces caractéristiques, il n'est guère étonnant que les rapprochements que l'on a pu faire jusqu'à présent entre le bouddhisme et les écoles philosophiques antiques concernent plus spécifiquement l'épicurisme : outre son matérialisme et son usage sotériologique de l'atomisme, se dégagent de la structure précédemment évoquée les trois piliers sur lesquels toutes les traditions bouddhistes aiment à se représenter reposer : le *Sangha* (la communauté bouddhique), le *Bouddha* (le maître premier avec lequel est important d'avoir un lien médiat mais direct) et, troisièmement, le *Dharma* (la vérité éprouvée et transmise par le Bouddha).

comme la *médecine*²⁷³ ou la *navigation* selon les philosophies antiques) : on attend le bon moment pour, selon la métaphore de Sénèque, ensemercer l'âme d'autrui.

6) Caractérisée par une relation de réciprocité dans laquelle une attitude spécifique est exigée de chacun des termes de la relation, la *parrhêsia* est un opérateur d'*émancipation*, au contraire de la flatterie (par laquelle l'inférieur, rendant le supérieur dépendant de l'image qu'il lui fournit, l'empêche de se prendre en charge) ou d'une certaine rhétorique servant les intérêts particuliers de celui qui la mobilise²⁷⁴. Il s'agit, en somme, d'une parole *généreuse* visant à l'autonomie d'autrui, c'est-à-dire d'une parole cherchant à provoquer le moment où l'autre n'aura plus besoin d'elle (ce qui ne peut effectivement se faire que par générosité). Lorsque ce type de générosité est activé en-dehors de ces conditions propices que sont le lien maître/disciple, elle peut s'identifier à une prise de risque courageuse, à une « monstration incarnée » de la vérité à la collectivité²⁷⁵.

7) « [A]u fond, ce dont il s'agit dans la *parrhêsia*, c'est de cette espèce de rhétorique propre ou de rhétorique non rhétorique qui doit être celle du discours philosophique »²⁷⁶. La *parrhêsia* matérialise le lien entre le *logos* philosophique et son instanciation. Elle est, si l'on préfère, l'incarnation unique et circonscrite des deux sens du *logos* (discours et raison). De ce constat, il est possible de tirer deux conséquences quant à l'essence de la vérité : soit on continue à voir la vérité se développer dans les sphères du *logos* et l'on fait simplement de la *parrhêsia* l'art de choisir la stratégie la moins inadéquate (mais traître tout de même) pour sa transmission ; soit l'on définit la vérité comme *ce qui résulte* de cette transmission/réappropriation. Cette

²⁷³ À nouveau, l'on ne peut que constater la proximité avec le bouddhisme dont le fondateur est connu comme étant le « grand roi médecin » (skt. *mahāvaidyārāja*).

²⁷⁴ « La rhétorique [...] a pour principe la guerre. On n'y cherche pas la compréhension, seulement l'anéantissement de la volonté adverse. [...] Elle parle pour faire taire » (Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 142). L'auteur ajoute néanmoins : « La rhétorique [...] n'a rien à voir avec la raison. Mais la réciproque est-elle vraie ? La raison n'a-t-elle rien à voir avec la rhétorique ? [...] La raison ne serait pas elle-même si elle ne donnait pas le pouvoir de parler à l'assemblée comme en tout autre lieu. La raison est le pouvoir d'apprendre toutes les langues. Elle apprendra donc la langue de l'assemblée et du tribunal. Elle apprendra à déraisonner. Il faut donc d'abord trancher avec Aristote et contre Platon : il est honteux pour l'homme raisonnable de se laisser battre au tribunal, honteux pour Socrate d'avoir laissé la victoire et sa vie à Méléto et Anytos. Il faut apprendre la langue d'Anytos et de Méléto » (*ibid.*, pp. 157-158). Ne confondons donc pas les deux usages du terme « rhétorique » : récuser l'identification de la rhétorique et de la raison n'est pas contradictoire avec l'affirmation de l'absolue nécessité d'un usage de la rhétorique par la raison.

²⁷⁵ Sartre rejoindra ce trait « parrhêsiaque » notamment en pointant que, en un premier temps en tout cas, les seules paroles valables à propos d'un système politique, social ou économique sont celles émanant de ceux qui en sont les exclus.

²⁷⁶ HS, p. 350.

dernière option dans laquelle la vérité est subordonnée à la réappropriation par un autre constitue selon nous la seule permettant, d'une part, de maintenir la dimension ascétique de la philosophie et, d'autre part, de faire ce que l'on dit et de dire ce que l'on fait.

En somme, la *parrhêsia* exprime l'action droite²⁷⁷ et adéquate dont l'objectif est de graver la vérité dans le mode d'existence de celui à qui elle s'adresse. Cette technique transforme le sens tant de la *connaissance* que de la *vérité* en les insérant au sein de rapports que Foucault appelle *psychagogiques*. Un rapport psychagogique consiste en « la transmission d'une vérité qui n'a pas pour fonction de doter un sujet quelconque d'aptitudes, etc. mais qui a pour fonction de modifier le mode d'être de ce sujet auquel on s'adresse »²⁷⁸. Au contraire des rapports psychagogiques marqués, par exemple, par le christianisme et dans lesquels le sujet doit se prendre lui-même comme un objet dont il doit déchiffrer et avouer la vérité (cadre qui, d'après Foucault, sera conservé par les sciences humaines), la *parrhêsia* est un rapport psychagogique visant à l'*émancipation* des termes du rapport. L'on ne cherche donc pas à *débusquer* et à *avouer* une vérité pré-existante, mais à induire une reprise émancipatrice de la parole par celui auquel on s'adresse. Méthodologiquement, le problème ne réside dès lors plus dans l'établissement des critères de décryptage, mais bien dans l'invention des méthodes susceptibles d'atteindre autrui de la manière la plus efficace. Toutes les connaissances positives que l'on peut avoir de la situation sont mises au service de l'émancipation mutuelle.

b. Renouer avec la pratique de la pensée

Outre son intérêt propre (qui nous mène aux exigences d'une pensée stratégique), l'insistance sur l'ascèse parrhêsiaque permet de rendre de nouveau sensible la dimension psychagogique de la pensée que, selon Foucault, l'« événement cartésien » avait congédiée et recouverte. Une telle attitude rend possible un rapport fructueux à toutes ces pensées dont l'objectif explicite est la modification du mode d'existence du penseur : nous ne sommes, en effet, plus condamnés à une posture antiquaire mièvre ou à sa contrepartie « projectionniste » naïve (par exemple : les scolastes ou les philosophes grecs sont le pendant des penseurs universitaires). Abandonnant une position illusoire de surplomb, nous redécouvrons que penser est une pratique et sommes prêts à entre en discussion avec ceux qui nous ont précédés. Car, s'il

²⁷⁷ Peut-être pourrait-on même aller jusqu'à faire de la *parrhêsia* une espèce dont la *phrônesis*, cette forme d'intelligence de l'action, serait le genre ?

²⁷⁸ HS, p. 389.

est vrai que la *meletê*, la méditation ou le travail de la pensée sur elle-même, désigne des techniques différentes selon les contextes historiques – l'appareil technique n'ayant pas les mêmes objectifs en milieu gréco-romain qu'en milieu chrétien, il ne peut endosser les mêmes significations²⁷⁹ –, il est également vrai qu'elle semble avoir perdu tout sens aujourd'hui (sinon pour mieux s'en séparer). C'est pourquoi la proposition foucauldienne d'une chronologie occidentale tripartite de la *meletê* permet de renouer avec notre histoire : la *meletê* est d'abord *mémoire* (connaître la vérité, c'est la reconnaître), puis *épreuve* de soi-même pour devenir enfin *méthode*. Ainsi Descartes, parangon de ce point d'aboutissement, développa une méthode mêlant l'*évidence* intuitive (*intuitio* claire et distincte pour quiconque possède les germes de la raison) à la *méthode* déductive (*deductio*), répondant ainsi, à sa façon, à cette grande question qui, d'après Foucault, caractérise l'Occident : « comment ce qui se donne comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhnê*, comment cela peut-il être en même temps le lieu où se manifeste, où s'éprouve et difficilement s'accomplit la vérité du sujet que nous sommes ? »²⁸⁰ Foucault ajoute à la fin du dernier cours de cette année :

si c'est bien cela le problème de la philosophie occidentale – comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet ; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhnê*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve ? – si c'est bien cela le défi à la philosophie occidentale, vous comprenez bien pourquoi la *Phénoménologie de l'Esprit* est le sommet de cette philosophie. [Le manuscrit poursuit :] Et si la tâche laissée par l'Aufklärung (que la *Phénoménologie* fait passer à l'absolu), c'est d'interroger ce sur quoi repose notre système de savoir objectif, elle est aussi d'interroger ce sur quoi repose la modalité de l'expérience de soi.²⁸¹

²⁷⁹ En amont, Foucault soulève par ailleurs « le problème de la continuité entre les exercices d'origine vraisemblablement chamanique, qui sont apparus en Grèce vers le VIIe – VIe siècle, et puis les exercices spirituels qu'on voit se développer dans la philosophie grecque proprement dite » (HS, p. 399). Il serait intéressant d'esquisser en parallèle les développements proprement indiens de l'évolution des techniques de soi. Comment passe-t-on du *tapas* entendu comme intériorisation et développement du feu sacrificiel védique, à la gnose ou à la concentration ? Ce travail a été commencé, notamment, par Johannes Bronckhorst pour qui le Bouddha fut, en toute vraisemblance, un innovateur en matière d'ascèse.

²⁸⁰ HS, p. 467. S'il s'agit véritablement d'une question développée particulièrement par la trajectoire occidentale de la pensée, alors il ne s'agit de rien d'autre, dans le chef de Foucault, que de se réapproprier, sur un schème heideggérien, notre histoire (condition nécessaire pour construire une histoire avec d'autres trajectoires de la pensée).

²⁸¹ *Id.* Ce qui n'est rien d'autre que le projet de pallier le manque laissé par le projet archéologique et que nous avons appelé plus haut (faute de mieux) « le mouvement créateur subjectif ». Ajoutons que le reproche souvent fait à Sartre de n'avoir pas enraciné ce mouvement créateur et d'en avoir ainsi fait une liberté pure, bourgeoise et tournant à vide n'est pas seulement outrancier, il est faux. Qu'on lise simplement les premières lignes de « La liberté cartésienne » pour s'en convaincre : « La liberté est une, mais elle se manifeste diversement selon les circonstances. À tous les philosophes qui s'en font les défenseurs, il est permis de poser une question préalable : à

La présence de Hegel à la fin de ce cours n'est pas sans intérêt, tout comme le rappel de la dimension de l'expérience de soi dans l'articulation qui la lie au savoir du monde. Que cette dimension expérientielle, qu'il est possible de travailler et de transformer, soit progressivement passée au second plan (et ce, malgré les résurgences spinoziste, marxienne et psychanalytique) ne va pas sans conséquence dans l'esquisse du trajet occidental (que Foucault, quoi qu'il en ait, épousa allègrement). Mais le risque est que cette redécouverte de la constitution de soi réintroduise le ver hégélien que Foucault mit tant de soin à éradiquer – ou, version derridienne, à tenter d'éradiquer – lors de ses études de la constitution subjective à la fois dans la dimension intersubjective du pouvoir et dans le rapport de connaissance au monde. Notre question devient donc : peut-on admettre une dynamique de travail de constitution de soi qui ne se ramènerait pas à l'édification de murs autour de la conscience souveraine et de ses doctrines-refuges ? En cas de réponse positive, on évite les écueils de la folie, de la littérature, etc., bref, de cette « idéologie des extrêmes », idéologie inefficace et prévue par le système auquel elle pense pouvoir échapper²⁸² et qui a un temps confondu libération et destruction²⁸³. Heidegger posa la question de

propos de quelle *situation* privilégiée avez-vous fait l'expérience de votre liberté ? » (Jean-Paul Sartre, « La liberté cartésienne », in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 61).

²⁸² Citons ici F. Jameson qui, souhaitant montrer que seule son herméneutique permet d'accomplir les projets anti-herméneutiques qui ont foisonné un moment en France, cerne bien le problème : « S'imaginer que, bien à l'abri de l'omniprésence de l'histoire et de l'implacable influence du social, il existe déjà un royaume de la liberté – qu'il s'agisse de l'expérience microscopique que l'on peut faire des mots d'un texte, ou des extases et des intensités que peuvent susciter les diverses religions privées – revient seulement à renforcer l'emprise de la Nécessité sur toutes ces zones aveugles où le sujet individuel va chercher refuge, en quête d'un projet de salvation purement individuel et simplement psychologique. La seule manière de se libérer effectivement de cette contrainte, c'est de commencer par reconnaître qu'il n'est rien qui ne soit social et historique – que tout est, 'en dernière instance', politique » (*L'Inconscient politique*, traduit par N. Vieillecazes, Questions Théoriques, pp. 19-20). L'insistance sur le « décentrement », la « schizophrénie », la « dissémination » etc. n'est, pour lui, rien d'autre qu'un symptôme de la désagrégation psychique poussée produite par le stade « postmoderne » du capitalisme. Et il ajoute ces phrases dans lesquelles nous nous retrouvons tout à fait : « [...] nous pouvons admettre la valeur descriptive de la critique du 'sujet' sans pour autant adopter l'idéal schizophrénique qu'elle a tendance à projeter. Pour le marxisme, en effet, seule l'émergence d'un monde social post-individualiste, seule la réinvention du collectif et de l'associatif peuvent réaliser concrètement le 'décentrement' du sujet que tous ces diagnostics appellent de leurs vœux ; seule une forme nouvelle et originale de vie sociale collective peut vaincre l'isolement et l'autonomie monadique des vieux sujets bourgeois, de telle façon que la conscience individuelle puisse être *vécue – et pas simplement théorisée* – comme un 'effet de structure' (Lacan) » (*ibid.*, p. 156). Nous soulignons.

²⁸³ Une certaine définition du bouddhisme voit en lui l'activation raisonnée d'une dynamique éthique positive dont le but est précisément la dénonciation de et le remède à ce *soi* souverain. Toutefois, on constate aujourd'hui, dans certains milieux bouddhistes, cette dérive contre laquelle Frédéric Gros nous met en garde dans sa postface au cours de 1981-1982 : Foucault (ou le bouddhisme) ne promet pas un individualisme narcissique, il n'a pas indiqué « la voie d'un épanouissement personnel au travers d'une stylisation de soi, comme si l'arrêt d'un pensée, figée au 'stade esthétique' avec tous ses avatars narcissiques, pourrait donner le change à la perte de sens » (HS, p. 511). En outre, Foucault ne nous donne pas en exemple les sociétés antiques. Au contraire, il rejette l'aspect méprisant et viril de l'éthique grecque et l'imposition comme norme universelle du stoïcisme romain (ce qui lui fait adhérer

l'oubli de l'être à partir de la technique ; Foucault souhaite dégager des modalités d'expérience de processus de subjectivation afin d'indiquer la possibilité (et la nécessité) d'en inventer de nouveaux, qui nous sont propres. L'articulation, comme toujours, est hégélienne : il nous faut comprendre à la fois la connaissance « objective » et les possibilités de création de soi. « Simplement », Hegel absolutise un problème que Foucault historicisera.

Au final, il semble que la *parrhêsia* soit en mesure de constituer cet art particulier, cette *pragmatique de la situation*²⁸⁴ qui, unifiant le dire et le dit, activerait un processus de subjectivation, c'est-à-dire de transformation de soi. Mais comment peut-on, *aujourd'hui*, s'assurer que cette modification du mode d'existence ne soit pas un simple renforcement du mode préexistant, c'est-à-dire une nouvelle ruse de la conscience souveraine ? Les Anciens avaient l'exemple d'une lignée d'hommes exemplaires qui incarnaient le bien-fondé des paroles et justifiaient ainsi l'engagement et la conversion. Qu'avons-nous ?²⁸⁵ Car l'on ne peut accepter comme définition « parrhêsiaque » de la vérité le simple mouvement de reprise et d'activation personnelle du discours. Comment définir cette vérité qui, faute de prendre forme humaine,

par défaut au scandaleux cynisme). Le problème devient donc celui d'une société qui universalise les conditions d'accès à une telle entreprise de transformation de soi-même, sans les imposer.

²⁸⁴ C'est à dessein que nous employons cette expression qui nous permet d'évoquer le lien avec la pensée de Sartre. Il nous semble, en effet, que ce dernier a élaboré toute une pensée de la *parrhêsia*. Souhaitant une société où nous serions tous transparents l'un à l'autre, où notre quant-à-soi fait de méfiance et de peur aurait disparu, il a défendu la thèse selon laquelle, en l'absence des conditions pour qu'une telle société existe, c'est la fiction et le langage écrit qui permettent, en tant que médiations, la plus grande transparence. La transparence dans l'oralité est possible « en principe, mais en fait on ne dit jamais autant dans le langage oral que dans l'écriture. Les gens ne sont pas habitués à se servir du langage oral. Les conversations les plus profondes qu'il puisse y avoir actuellement sont celles qu'ont entre eux des intellectuels. Non que ceux-ci soient nécessairement plus près de la vérité que des non-intellectuels, mais, à l'heure qu'il est, ils ont des connaissances, un mode de pensée – psychanalytique, sociologique, par exemple – qui leur permettent d'atteindre un certain point dans la compréhension de soi-même et des autres auquel les gens qui ne sont pas intellectuels n'atteignent pas naturellement. Le dialogue se fait en général de telle sorte que chacun pense avoir tout dit et pense que l'autre a tout dit, alors que, en vérité, les vrais problèmes commencent au-delà de ce qui a été dit » (« Autoportrait à soixante-dix ans », in S. X, p. 147). Nous pensons, pour notre part, que s'inscrire dans le paradigme de la *parrhêsia* requerrait d'enfin penser collectivement : seule une collectivité peut acquérir une certaine lucidité sur elle-même.

²⁸⁵ Dans « Morale et Histoire », Sartre mentionne le fait que les personnes exemplaires constituent une des « béquilles psychologiques » (avec les serments passés avec soi-même) aidant à maintenir la visée de l'accomplissement de l'inconditionné, c'est-à-dire de l'éthique. Il fait de l'exemple l'équivalent laïc de la grâce. « Telle conduite singulière datée est un exemple dans la mesure même où elle apparaît dans un monde historique comme réponse à une question posée par la conjoncture à travers un ensemble social qui se définit par ses structures. [...] tout semble donc la conditionner et elle tirera son exemplarité du fait qu'elle se constitue intentionnellement et en réalité comme négation de toute condition possible au nom d'un objectif éthique [...] qu'elle atteint » (« Morale et Histoire », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, Paris, Gallimard, 2005, p. 319 [dorénavant MH]). Or « [s]i nous n'avions pas connaissance de conduites exemplaires, nous pourrions même verser dans le pessimisme moral » (MH, p. 381).

semble se perdre dans d'inhumaines et partiales abstractions ? Comment distinguer la *parrhêsia* productrice de vérité et la rhétorique vectrice d'une violente arbitrarité ? Faut-il, malgré les condamnations heideggero-foucaldiennes, à nouveau recourir à un concept renouvelé d'*évidence* pour les départager ? Ou bien, devons-nous, version derridienne, activer sans cesse la déconstruction au prétexte messianique d'une « justice infinie » ? Il n'est pas inutile, à ce point, de tirer quelques enseignements de la dispute fameuse, et amère, qu'eurent Foucault et Derrida autour de la *méditation cartésienne*.

C. L'évidence de la folie

a. Penser la folie ?

Que peut encore nous apprendre la confrontation Derrida/Foucault sur laquelle tant de choses ont été dites et écrites ? Nous assumons de devoir passer par cette « tarte à la crème » de la philosophie du siècle dernier car s'y cristallisent de nombreux points qui nous importent et que, pour la plupart, nous avons déjà abordés. La première strate du problème qui les oppose rejoint la difficulté que nous avons pointée lors de notre survol du projet archéologique : peut-on réellement penser la nouveauté, la différence ? Cette difficulté prend ici la forme suivante : celui qui médite doit-il exclure la folie par principe, ou bien peut-il l'intégrer ? Le point archimédique du *cogito* s'érige-t-il sur une exclusion refoulée ou bien dépasse-t-il l'opposition entre la raison et la déraison ? Le mouvement argumentatif effectué par Derrida rejoint celui qu'il opposa à Lévinas dans « Violence et métaphysique » et se borne d'une manière générale à rappeler que l'on n'échappe pas si facilement à Hegel²⁸⁶ : souhaitant écrire une histoire de la folie *elle-même* en lui rendant la parole *via* une archéologie de ce silence qui lui a été imposé, Foucault récupère cette folie dans l'orbe de la raison et reproduit le geste qu'il met en accusation : « Est-ce que

²⁸⁶ En tout cas on n'y échappe jamais sans l'affronter. Derrida, par contraste, salue le sérieux et la cohérence de Bataille dans sa confrontation avec l'hégélianisme (fût-ce avec un hégélianisme kojévien) : « Pourquoi aujourd'hui – aujourd'hui même – les meilleurs lecteurs de Bataille sont-ils de ceux pour qui l'évidence hegelienne semble si légère à porter ? Si légère qu'une allusion murmurée à tels concepts fondamentaux – ce prétexte, parfois, à ne pas faire le détail –, une complaisance dans la convention, un aveuglement au texte, un appel à la complicité nietzschéenne ou marxienne suffisent à en défaire la contrainte. C'est peut-être que l'évidence serait trop lourde à supporter et qu'on préfère alors le haussement d'épaules à la discipline. Et à l'inverse de ce que fit Bataille, c'est pour être, sans le savoir et sans le voir, *dans* l'évidence hegelienne, qu'on croit souvent s'en être délesté. Méconnu, traité à la légère, le hegelianisme ne ferait ainsi qu'étendre sa domination historique, déployant enfin sans obstacle ses immenses ressources d'enveloppement. L'évidence hegelienne semble plus légère que jamais au moment où elle pèse enfin de tout son poids » (« De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 369).

l'archéologie du silence ne sera pas le recommencement le plus efficace, le plus subtil, la *répétition*, au sens le plus irréductiblement ambigu de ce mot, de l'acte perpétré contre la folie, et ce dans le moment même où il est dénoncé ? »²⁸⁷ S'extraire totalement de la dimension langagière, surdéterminante par excellence, implique soit de se taire, soit d'être fou, et aurait à tout le moins exigé, en amont, un questionnement autour des implications charriées par l'*arché*, le *logos* et l'histoire. Tel est ce qu'a enseigné et incarné Hegel, et dont Descartes ne fut qu'un représentant insigne de l'espèce singulière dite « classique » : « Il n'y a pas de cheval de Troie dont n'ait raison la Raison (en général) »²⁸⁸. Foucault, ajoute Derrida, fut d'ailleurs conscient des difficultés, lui qui adopta une stratégie de type indirect, une sorte d'« hypotypose émotionnelle » : « [...] le silence de la folie n'est pas *dit*, ne peut pas être dit dans le logos de ce livre mais rendu présent indirectement, métaphoriquement, si je puis dire, dans le *pathos* [...] de ce livre »²⁸⁹.

En somme, le geste de Foucault ne réfléchit pas à l'héritage transmis pas le biais même de la rupture survenant à l'âge classique, et, ce faisant, l'entérine. Selon Derrida, il eût été préférable, après avoir montré la structure d'exclusion originaire qu'est la métaphysique, de chercher en quoi l'actualisation classique de cette structure se particularise. Accomplir un tel geste aurait exigé : 1) d'éclaircir chacun des éléments que Foucault dégage dans son ensemble historique ; 2) de dégager la causalité particulière qui relie tous ces éléments. Autrement dit, ce n'est qu'une fois le sens du discours philosophique (en l'occurrence cartésien) totalement déployé, qu'il est possible de réinsérer *sans violence* ce discours dans sa période historique. D'un point de vue derridien, il faut donc, d'abord, connaître l'intention propre au discours philosophique, c'est-à-dire *lire* le philosophe, avant de proposer un quelconque rapport entre le philosophe et son époque. On le voit, l'opposition entre les deux penseurs se jouent tant au

²⁸⁷ Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 57. Cette accusation est très grave, et selon nous, outre (et dans une moindre mesure) la déconstruction derridienne, seule la philosophie Madhyamaka, sur laquelle nous aurons le temps de revenir amplement, peut y faire face.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 58. La réflexion sartrienne autour de la signification de l'histoire mobilise Hegel contre Hegel afin de tenter de se débarrasser de la dimension de « manducation » présente dans la métaphysique, bref, afin d'éviter de devenir à son tour « cheval de Troie ».

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 60. C'est exactement cette stratégie « hypotyposique » que théoriserait Sartre dans sa réflexion sur la littérature. Nous y reviendrons longuement.

niveau de leur *lecture* du texte cartésien que de la *position* du philosophe et du contenu de sa pratique²⁹⁰.

b. Communiquer le *cogito*

La position derridienne quant au mouvement des *Médiations* est celle d'un dépassement de la folie par l'hypothèse onirique au sein du *doute naturel*. Toutefois, lorsque l'on passe au doute métaphysique, contre-nature, c'est le Malin Génie qui personnifie l'hypothèse absolue, c'est-à-dire une *folie* qui me serait imposée au cœur de chacune de mes pensées et ce, jusque dans mes idées claires et distinctes (2 et 2 ne font plus 4 !). Sauf que,

le discours et la communication philosophiques (c'est-à-dire le langage lui-même), s'ils doivent avoir un sens intelligible, c'est-à-dire se conformer à leur essence et vocation de discours, doivent échapper en fait et simultanément en droit à la folie. Ils doivent porter en eux-mêmes la normalité.²⁹¹

En d'autres termes, si l'expérience du *cogito* n'est nullement exclusive de la folie (c'est ce qu'exprime et représente le Malin Génie), la *communication* de cette expérience l'est, elle, absolument. Aussi Descartes ne peut-il être accusé de préfigurer philosophiquement le geste d'enfermement des « fous », puisqu'il affronte la folie au point de densité absolue qu'est le *cogito*. Et, Derrida insiste – fidèle à une stratégie qu'il affectionne –, *cette position n'est autre que celle de Foucault lui-même lorsqu'il identifie folie et absence d'œuvre*. Le langage est hanté par la folie, ce silence contre lequel il s'appuie et qu'il détruit à la fois. Aussi le sujet parlant « par excellence »²⁹² – réputé philosophe... – ne peut-il *évoquer* qu'allusivement et qu'indirectement la folie. Mais le *cogito* doit intégrer et risquer la folie puisqu'il conserve ses

²⁹⁰ D'une certaine façon, Derrida pose à Foucault cette délicate question : « D'où parlez-vous ? ». Car, en effet, comment s'assurer de ce que l'on impose à l'objet d'étude si l'on n'explicite pas la position de notre discours ? Tant qu'il n'aura pas effectué un tel geste, le type d'historicisation auquel se prête Foucault verra refluer le dérangeant « transcendantal » qu'il comptait congédier, c'est-à-dire qu'il sera incapable de tout historiciser et demeurera prisonnier de l'opposition statique entre la réduction historiciste et l'illusion rétrospective. Du reste, et bien qu'il aurait sans doute refusé le retour de la dialectique, Foucault était bien conscient du problème. Ainsi, se cachant derrière un interlocuteur imaginaire, Foucault s'interroge-t-il : « En tout cas, vous êtes tenu de nous dire ce que sont ces discours que vous vous obstinez depuis dix ans bientôt à poursuivre, sans avoir jamais pris le soin d'établir leur état civil. D'un mot, que sont-ils : histoire ou philosophie ? ». Et il répond : « [...] cette question, je vous l'avoue, m'embarrasse. [...] j'aurais aimé, quelque temps encore, la tenir suspendue. C'est que pour l'instant, et sans que je puisse encore prévoir un terme, mon discours, loin de déterminer le lieu d'où il parle, esquive le sol où il pourrait prendre appui » (AS, p. 278).

²⁹¹ *Ibid.*, p. 83.

²⁹² *Ibid.*, p. 84. On voit bien que c'est cette position qui est attaquée par Foucault, qui aura beau jeu de faire passer Derrida pour un chien de garde de l'institution.

droits *même pour le fou*²⁹³. L'expérience du *cogito* doit donc être comprise comme une *épreuve existentielle* qui me ramène en-deçà de tout partage entre raison et déraison. En excès, ou en-deçà, par rapport à toutes dichotomies, le *cogito* est l'épreuve existentielle où s'enracinent tous les cas particuliers de déraison. Loin d'être la tour d'ivoire où se calfeutre ultimement le désir de la conscience souveraine, il naît de l'affrontement avec le non-sens absolu. Excédant mes pensées, la pensée, « moi », Derrida le nomme *démonique*. Or rappelons que le dernier Foucault présentait justement le *daimôn* hellène, guide intérieur qu'il faut honorer, comme la première césure de soi à soi, entaille dans laquelle autrui s'engouffre et déploie toute son influence : « C'est l'Autre qui est une projection du Soi, et s'il faut trembler vraiment, c'est devant Soi plutôt que devant cet Autre qui n'en est que l'emblème »²⁹⁴. L'on ne peut, dès lors, que remarquer le retour progressif, après de froids emportements, de la trajectoire de Foucault dans l'orbe derridienne. Mais il faut s'entendre sur ce qui se joue dans le *cogito*.

Pour Derrida, l'épreuve du *cogito* est celle de l'*originarité temporelle*

où s'enracine le projet de penser la totalité en lui échappant. En lui échappant, c'est-à-dire en excédant la totalité, ce qui n'est possible – dans l'étant – que vers l'infini ou le néant : même si la totalité de ce que je pense est affectée de fausseté ou de folie, même si la totalité du monde n'existe pas, même si le non-sens a envahi la totalité du monde, y compris le contenu de ma pensée, je pense, je suis *pendant* que je pense. Même si je n'accède pas ici *en fait* à la totalité, si je ne la comprends ni ne l'embrasse en fait, je formule un tel projet et ce projet a un sens tel qu'il ne se définit qu'au regard d'une pré-compréhension de la totalité infinie et indéterminée. C'est pourquoi, en cet excès du possible, du droit et du sens sur le réel, le fait et l'étant, ce projet est fou et reconnaît la folie comme sa liberté et sa propre possibilité.²⁹⁵

Or, ne pas faire droit à l'excès de l'existence sur la pensée, ne pas reconnaître la « supplémentarité », c'est-à-dire la non-saturation du champ de la pensée ou encore sa perpétuelle détotalisation, tenter d'embrasser dans la pensée tout ce qu'une telle pointe ouvre, refuser de considérer la pensée comme perpétuellement conditionnée par cette existence en visant à en faire oublier les stigmates, c'est lui faire violence, « une violence de style totalitaire et historiciste qui perd le sens et l'origine du sens »²⁹⁶. Restaurant la césure « matérialiste » – que Foucault, faute de l'avoir pensée, aurait négligée – entre la sphère de l'existence et celle de la

²⁹³ Ce qui est la reprise d'une affirmation de Sartre dans *L'Imaginaire* qui insiste également sur l'articulation entre les crises de folie (où le *cogito* conserve ses droits) et la reprise narrative de ces crises par le biais d'une insertion dans le flux temporel de la quotidienneté.

²⁹⁴ Frédéric Gros in HS, p. 523. Le *daimôn* serait cette « possibilité », cet appel à travers et malgré le robot (résultat de l'emprise inertielle sur laquelle se greffent les aliénations) que nous sommes toujours déjà à nous-mêmes.

²⁹⁵ Jacques Derrida, *op. cit.*, pp. 86-87.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 88.

pensée, Derrida indique que tout projet philosophique consistant à voiler, consciemment ou inconsciemment, ce fond dont la pensée ne cesse d'émerger ne peut qu'être vecteur de violence. Il convient de tenir compte de la « clôture de la représentation », c'est-à-dire du fait que la représentation ne rejoindra jamais le « réel ». Une pensée qui conserverait la *marque* de cet excès combat l'oubli de l'oubli tout en préservant la possibilité de faire l'épreuve de cette existence²⁹⁷.

Il ne s'agit cependant nullement, pour le penseur de la déconstruction, de sombrer dans l'extrême inverse consistant à « diviniser » cet excès. Cela ne serait jamais, en effet, qu'une autre tentative de le saisir et de se rassurer par cet abandon. Mais Derrida ne sacrifie pas toute téléologie : « Dieu », l'« Infini », la « Raison » doivent figurer plutôt cet horizon où la temporalité et la *vérité atemporelle* sont amenées à se rejoindre. Lisière lointaine fondant en droit, ici et maintenant, l'*espoir*²⁹⁸ animant la raison, et qui la motive à se distinguer de la folie dans sa perpétuelle insatisfaction, dans son dépassement labyrinthique des clôtures, l'absence d'une telle téléologie détruit cet espoir et ramène une exclusion de droit à une pure et arbitraire exclusion de fait ; « ou plutôt [...] cette exclusion, et cette *différence* entre le fait et le droit, sont l'historicité, la possibilité de l'histoire elle-même. Foucault dit-il autre chose ? 'La *nécessité de la folie*... est liée à la *possibilité de l'histoire*' »²⁹⁹. On voit la subtilité de tels mouvements : le maintien d'une exigence infinie protège contre toutes les déterminations particulières prétendant à l'universalité du fait, mais il fait encourir le risque de *sacrifier* ces mêmes déterminations au

²⁹⁷ Toute pensée étant évaluée, par Derrida, à l'aune de la présence d'une telle marque, l'estocade s'enfonce assez profondément dans *L'Histoire de la folie*. En somme, Derrida accentue une autre leçon heideggerienne : le *Verfallen* est constitutif de l'existence du *Dasein* et n'est donc pas, en tant que tel, un problème. Par contre, *oublier* qu'il s'agit là d'un *Verfallen* pourrait être gros de tous les excès. Nous l'avons dit, c'est en ce point que nous soupçonnons un dialogue possible entre Heidegger et Marx. Sans esquisser un tel dialogue, F. Jameson nous fournit des outils pour le penser. Selon ce dernier, en effet, toute pensée est le produit d'une « stratégie de contention » (*strategy of containment*). Il s'agit de la création d'une totalité qui refoule l'impensable (le Réel ou l'Histoire en tant que causalité absente, en tant que résistance). En ce sens, le problème n'est pas la stratégie de la contention, puisque l'on ne peut approcher le non représentable qu'en l'insérant dans certains schèmes, mais bien l'*oubli* qu'il s'agit d'une stratégie. Or, pour cet auteur, c'est parce que le marxisme ne cesse de se retotaliser, d'historiciser ses outils et ses méthodes, de dialectiser ses stratégies de contention et donc de démasquer les unifications formelles comme des « effets idéologiques » ou des « projections symptomatiques » de contradictions sociales qu'il constitue la « meilleure » interprétation. Nous pensons que la conscience explicite de l'être stratégique de la pensée ainsi que l'exigence d'une perpétuelle retotalisation constituent le propre d'une pensée de la *conditionnalité*.

²⁹⁸ Derrida rejoint selon nous une position que Sartre tiendra plus explicitement dans *L'espoir maintenant* ou encore dans le dialogue avec Pierre Verstraeten intitulé « Je ne suis plus réaliste ». Ainsi : « Mais profondément, ce que je dirais, c'est que je sais à quoi je dois m'arracher, mais je ne sais pas tout à fait en vue de quoi, ou encore, ce qui est le moins fondé chez moi, c'est l'optimisme : la réalité de l'avenir. Je l'ai cet optimisme, mais je ne saurais pas le fonder. Et, effectivement, c'est là le fond de l'affaire » (in *Études sartriennes* n°14, Ousia, 2010, p. 18).

²⁹⁹ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 91, note 1.

nom de l'Infini. Bien souvent les secousses pour échapper à l'idéalisme absolu ont fait choir du côté d'un historicisme hypocrite³⁰⁰. Mais ces dangers, qu'il faut affronter, ne nous cernent de toute part que, et c'est ce que rappelle Derrida contre Foucault, lorsque l'on *réfléchit* l'expérience du *cogito*, c'est-à-dire lorsqu'on la temporalise et qu'on l'introduit dans le domaine de la discursivité.

Car, en réalité, la folie ne s'identifie pas à cette pointe silencieuse, mais elle se décèle dans *l'incapacité à la réfléchir, à la temporaliser et à la communiquer*. Évidemment, toute communication devant nécessairement s'inscrire dans un réseau, c'est-à-dire un système historique pré-existant, ne peut que trahir ce silence qui l'anime et qu'elle rompt. Pour cette raison, l'histoire de la philosophie n'est peut-être que l'histoire des diverses actualisations totalisantes qui trahissent un excès intotalisable qu'une épreuve « démonique » réactivera et par rapport à laquelle elle ne pourra que déchoir à son tour et à sa façon. Aussi la philosophie, se construisant contre la folie, c'est-à-dire en excluant la possibilité de la non-communication, se doit-elle, sous peine de sombrer *en tant que philosophie*, de ménager une ouverture à l'expérience critique³⁰¹, décisive et décisionnaire du *cogito* (ce qu'elle fait en demeurant fidèle à un Idéal régulateur). Ce rapport entre la structure totalisante et le fondement qui la ruine, c'est-à-dire entre les différents masques de la *raison* et de la folie (*i.e.* de l'absence toujours présente et de l'irréalité de toute présence), dessine ce que Derrida appelle une économie de la *différance*. « Économie » signifie, d'une part, que la philosophie a pleinement conscience de la violence première qui l'innerve (elle rompt le silence pour exprimer « l'hyperbole, l'ouverture absolue, la dépense anéconomique »³⁰²), et, d'autre part, qu'elle organise au mieux cette déchéance qu'elle est en vue de ne pas projeter un voile d'oubli qui engendrerait une violence bien pire³⁰³.

³⁰⁰ Selon nous, Derrida n'est pas prémuni contre toute critique, notamment parce que, après s'être débarrassé du « Tout-Autre » lévinassien, il laisse ouverte la possibilité d'un retour de ce Tout-Autre sous la forme messianique de la « Justice infinie » et non de l'épreuve silencieuse et indéconstructible du réel (ce qui est peut-être la même chose mais demanderait à être interrogé plus explicitement). Cela le situerait donc, *in fine*, des deux côtés du « tournant théologique de la phénoménologie ».

³⁰¹ « [C]ette crise en laquelle la raison est plus folle que la folie – car elle est non-sens et oubli – et où la folie est plus rationnelle que la raison car elle est plus proche de la source vive quoique silencieuse ou murmurante du sens, cette crise a toujours déjà commencé et elle est interminable » (*ibid.*, p. 96).

³⁰² *Ibid.*, p. 95. Ne condamnant pas *a priori* cette rupture, Derrida redonne à la technique ses lettres de noblesse, contre la dénonciation heideggérienne. La technique n'est autre que la suppléance de l'absence dans la présence. En ce sens, elle « est une économie légitime de l'absence » (Jean-Michel Salanskis, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 126) s'appliquant tant à la perception qu'à l'écriture. Le premier point est extrêmement important pour nous : il signifie que la perception est une manière de gérer l'absence, la supplémentation, la différence tout

Toutefois, Derrida identifie cette économie – « rapport réglé entre l'excédant et la totalité excédée : la *différance* de l'excès absolu »³⁰⁴ – à une *économie de l'écriture*. Un tel geste ne risque-t-il pas d'obérer l'avènement d'une réelle pensée stratégique capable d'opérer l'économie de la différence de manière optimale ? N'est-ce pas l'ultime ruse du primat du *lector* que d'interpréter le processus de *différance* à partir de la non-saturation du texte ? Cette rumination de la *trace* ne doit-elle pas plutôt être vue comme une condition préalable à la voie(-x) de la *parrhêsia* (c'est-à-dire au choix de la *parrhêsia* et à son incarnation circonstanciée) ? Car ce n'est qu'une fois advenue la compréhension spécifique de ce qui nous transit et de ce qui transit autrui que l'on peut efficacement engager tout son être dans une parole visant à la réactivation de la source silencieuse chez autrui. Investir pleinement un texte pour en montrer la contradiction qui l'innerve constitue, certes, une façon importante de briser les carcans cognitivo-métaphysiques (avant de leur permettre de s'installer ailleurs), mais ce mouvement en spirale interminable semble néanmoins, *dans son effectuation même* (c'est donc peu dire que cette critique se revendique de Derrida), reporter la justification des hiérarchies qu'il entendait dénaturiser et dénoncer. Foucault, nous allons le voir, ne fera rien d'autre que s'appuyer sur cela dans sa stratégie argumentative. En un mot et à titre de prétérition : sauf à se contenter du mouvement « sysiphéen »³⁰⁵ et académique de la déconstruction *derridienne*, l'option parrhêsiaque paraît être la conséquence de la déconstruction « tout court ».

c. Réalité objective / réalité formelle

en étant marquée par un désir de présence. Si l'on accepte cette définition de la perception comme d'une technique, c'est un grand tort pour les doctrines pointant cette absence différante « au sein » de la présence (comme la psychanalyse et le marxisme) d'ignorer les effets des doctrines au niveau perceptif. Pour tout dire, nous ne pensons pas qu'elles seront un jour pleinement opératoires sans intégrer une théorie plus conséquente de la perception et de ses possibilités d'évolution (c'est-à-dire tant qu'elles subordonneront la cure, ou transformation du mode d'existence et du régime perceptif, à l'herméneutique).

³⁰³ Et si elle n'est pas pire, en tout cas elle est inefficace et quelque peu niaise, comme le rappellent utilement Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron : « les contestations les plus radicales d'un pouvoir pédagogique s'inspirent toujours de l'utopie auto-destructive d'une pédagogie sans arbitraire ou de l'utopie spontanéiste qui accorde à l'individu le pouvoir de trouver en lui-même le principe de son propre 'épanouissement', toutes ces utopies constituant un instrument de lutte idéologique pour les groupes qui, à travers la dénonciation d'une légitimité pédagogique, visent à s'assurer le monopole du mode d'imposition légitime (e.g. au XVIII^e siècle, le rôle du discours sur la 'tolérance' dans la critique par laquelle les nouvelles couches d'intellectuels s'efforcent de détruire la légitimité du pouvoir d'imposition symbolique de l'Eglise » (Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970, p. 31). Dans MH, Sartre voit dans le discours contemporain sur la tolérance un des piliers du capitalisme.

³⁰⁴ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 96.

³⁰⁵ Cf. Jean-Michel Salanskis, *op. cit.*, p. 41.

Foucault, on le sait, répondit vertement à l'argumentation derridienne. Selon lui, les *Méditations* requièrent une double lecture car c'est à la fois

un ensemble de propositions formant un *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité.³⁰⁶

Plus qu'un discours *démonstratif* ou *déductif* supposant une neutralité de l'instance énonciative, Foucault voit dans le geste cartésien la mise en œuvre d'un discours *méditatif*, c'est-à-dire d'un discours engendrant un mouvement de transformations *reciproques* entre le sujet de l'énonciation (trame ascétique) et les hypothèses énoncées (trame démonstrative). Il convient de tenir ensemble les trames démonstrative et ascétique puisque le texte naît de leur interaction : le sujet lisant ne cesse de se modifier à la suite des *événements* discursifs que sa transformation précédente a rendus possible. Or, et tel est le point que Foucault entend souligner, pour *le sujet actuellement en méditation*, il est impossible d'être fou. S'il peut s'imaginer être en train de rêver sans compromettre à la racine son entreprise méditative, la folie et la méditation sont, quant à elles, comme l'eau et l'huile. L'évidence éblouissante du *cogito* nécessite la mise à l'ombre de la folie.

Du point de vue de Foucault, la perspective derridienne est exemplaire de cette tendance qu'a la tradition philosophique à ne considérer que les *traces* textuelles indépendamment des pratiques dont elles ne sont, précisément, que la trace. Autrement dit, l'option de lecture incarnée par Derrida, fidèle à la tradition philosophique, nous aveuglerait quant à la dynamique transformatrice qui s'opère dans le sujet énonçant. Refermé sur lui-même, le *corpus* philosophique se préserverait ainsi des événements qui ponctuent la trame ascétique (et dont il n'est, qu'il le sache ou non, que la trace). Or cette « pédagogie qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte, mais qu'en lui, en ses interstices, dans ses blancs et ses non-dits, règne la réserve de l'origine »³⁰⁷ n'est pas neutre : elle assure la place du maître, cet expert, ce nécessaire intermédiaire possédant la clef du texte (ce qui constitue, nous l'avons vu, une reprise naturaliste d'un trait analogique). Réduisant donc les remarques de Derrida à n'être que les effets d'une position de pouvoir se donnant les atours du savoir pur, la critique foucauldienne pointe d'un

³⁰⁶ Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu » (DE I, n° 102, p. 1126). Notons que la frontière séparant une telle assertion de la proposition derridienne d'une économie de l'écriture est plutôt ténue.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 1135.

même geste l'imperméabilité derridienne à la nouveauté, à l'événement. Derrida, depuis sa position de penseur institué, ne peut intégrer et récupérer l'événement dans l'ordre processuel qu'en y voyant l'intervention extérieure *et non philosophique* de l'homme naïf. Il ne ferait ainsi qu'affirmer et confirmer, une fois de plus, la position de force dans laquelle se maintient la philosophie et qu'incarne en son nom le philosophe. Si tout ce qui nous est proposé est une variation sur une partition qui a toujours déjà eu lieu (si l'âge classique n'est que l'espèce dont le genre originaire est à méditer), comment ne pas y voir l'auto-promotion d'une philosophie vantant ses mérites de réitération et assurant par là son statut ?

Afin de clarifier les termes du débat, peut-être n'est-il pas inutile de réactiver l'opposition classique entre *réalité formelle* (la réalité effective ou actuelle de l'idée comme événement cognitif, c'est-à-dire prenant place dans ce que Foucault appelle la « trame ascétique ») et *réalité objective* (l'objet représenté dans, par ou à travers l'idée, c'est-à-dire l'ensemble des hypothèses formant la « trame démonstrative »)³⁰⁸. Pour Foucault, le mouvement du texte indique la co-dépendance entre ces deux dimensions : un certain état de pensée (réalité formelle) permet d'exprimer une hypothèse (réalité objective) qui, mise à plat et approfondie dans la trame démonstrative, générera un nouvel état de pensée (réalité formelle), etc. Le *cogito* est, pourrait-on dire, la conscience du *retour* (c'est donc une conscience réfléchie) à cette réalité formelle et il lui est logiquement impossible, au moment où il s'éprouve, d'être fou³⁰⁹ (le Malin Génie n'étant l'hypothèse de la folie que prise *au niveau de la réalité objective*³¹⁰). À quoi Derrida rétorque que c'est là confondre le mouvement de la méditation, qui exige effectivement l'absence de folie en tant qu'il est réfléchi et écrit, avec le *cogito* qui consiste – après l'hypothèse onirique ramenant toutes les réalités objectives à leur être formel – à exacerber la folie jusqu'à ce que disparaisse la distinction réalité formelle/réalité objective dans la pure épreuve de l'existence que nulle pensée ne peut saisir. Cette distinction ne se redécouvre d'ailleurs qu'en aval de la pointe du *cogito*, lorsque l'enjeu sera d'insérer ce moment absolument critique dans un projet qui ne peut se justifier qu'en recourant à la réalité objective de l'être divin (dont, d'après Descartes, ma réalité

³⁰⁸ Et nous sommes d'autant plus conviés à le faire que c'est précisément sur l'association entre cette ontologie des idées et une théorie de la causalité que Descartes fonde son ouvrage (voir surtout tout le mouvement de la Méditation Troisième).

³⁰⁹ « La folie est exclue par le sujet du doute pour pouvoir se qualifier comme sujet doutant » (DE I, n° 101, p. 1123).

³¹⁰ « [...] l'épisode du malin génie est un exercice volontaire, contrôlé, maîtrisé de bout en bout par un sujet méditant qui ne se laisse jamais surprendre » (DE I, n° 101, p. 1133). Sur la lecture sartrienne de l'hypothèse du Malin Génie, voir TE, p. 59.

formelle ne peut être la cause)³¹¹. En d'autres termes, et comme Derrida ne cesse de le répéter, la lecture à double instance énonciative de Foucault est juste tout le temps, à l'exception de l'instant du cogito. Et cette omission seule fausse la prétention foucauldienne à proposer une histoire de la folie. En réalité, Foucault ne ferait que jouer sans cesse sur le terme de « méditation » : il s'agit pour lui à la fois du mouvement tissant les trames ascétique et démonstrative et de la trame ascétique en tant que telle. Ce n'est qu'au prix de cette confusion qu'il peut sauver ce qu'il faut bien appeler une forme d'historicisme reniant une exigence « matérialiste » (au sens où il ne faut pas confondre les dimensions de l'être et du connaître) que Derrida sauve.

Le lecteur aura relevé que nous croisons ici une problématique proche de celle que nous avons abordée dans notre bref aperçu de certains aspects de l'œuvre de Heidegger, nommément³¹² : la temporalité problématique du mouvement intégrant tant la remontée à l'expérience de l'identité que la structure essentielle du *Verfallen*. En une première approche, nous avons posé une continuité temporelle vague (le *Verfallen* « précède » et « succède » à l'angoisse) sans nous interroger sur un éventuel mode de co-existence entre les deux structures à l'instant de l'angoisse. Soit on voit dans le *cogito* l'illusion permettant de contrecarrer une angoisse extérieure naissant de la liquidation du « *Verfallen* précédent » ; soit on admet l'impossibilité d'affirmer une telle extériorité et on accepte que, en réalité, le jeu entre l'extérieur et l'intérieur se joue et se rejoue partout et tout le temps. Foucault sera partisan de la première option en conférant à Descartes le douloureux privilège historique de s'être construit sur un rejet effectif de l'extériorité ; Derrida lui rappellera qu'en réalité cette histoire n'est pas réductible à une époque mais court structurellement à travers la *métaphysique*³¹³ (ce qui serait, selon nous, plus proche de l'attitude de Heidegger quant à l'histoire de la philosophie, à ceci près que Derrida nous épargne les affres d'une obsession de l'âge d'or d'avant la chute métaphysique). En

³¹¹ Et Spinoza transforme profondément la pensée cartésienne sur ce point (*Éthique*, II, prop. XLIX, scolie) en reliant les idées aux affects et donc en ébranlant la neutralité supposée du regard qui connaît les idées (la *lumine naturelle*) ainsi que celle des idées : les partisans de la théorie cartésienne de la représentation « ne voient pas que l'idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe affirmation ou négation ». Il serait possible, en outre, de s'appuyer sur cette remarque pour contrebalancer le primat d'une phénoménologie « noétique » en dégageant l'articulation qui la lie originellement à la sphère « hylétique ».

³¹² Il faudrait évidemment montrer beaucoup plus rigoureusement pourquoi et comment le débat fait s'affronter ici deux interprétations de Heidegger.

³¹³ Cette approche est, selon nous, encore trop marquée d'idéalisme. Nous verrons que les axiologies conceptuelles insues et naturalisées que dénonce Derrida reposent sur une distinction bien plus fondamentale, celle, *manichéenne*, entre le « bien » et le « mal ». Nous reviendrons sur ceci dans le chapitre sur la violence.

refusant cette contamination perpétuelle, Foucault reconduit l'opposition sèche entre folie et déraison qu'il entendait dénoncer.

d. L'économie de la violence

Demeure un point central de l'argumentation derridienne qui n'est jamais relevé par Foucault, sinon indirectement dans sa dénonciation du traditionalisme philosophique : celui de la *violence*. Pour Foucault, comme nous venons de la voir, le *logos* repose sur une exclusion fondatrice et le niveau de vérité auquel il évolue sert, en fait et sous ses apparences de neutralité et d'apaisement, à couvrir, justifier et perpétuer certains rapports de forces. Ce qu'il critique, en somme, c'est l'*évidence* en tant qu'elle se présente comme état de droit, comme disparition de la violence : c'est, plus particulièrement, l'évidence cartésienne qui se construit en excluant la folie (mais également, à un autre niveau, l'évidence de l'État de droit voilant que la politique n'est, en fait, que la guerre poursuivie par d'autres moyens³¹⁴). Il ne semble guère que Derrida ait quelque chose là-contre : même méfiance envers la vérité, l'intuition, l'évidence, la présence à soi, etc., tous ces visages du désir de présence dont l'effectuation s'opère dans le domaine de l'imaginaire (ce qu'on pense être une intuition évidente, « pleine » ontologiquement parlant, n'est qu'une déformation de la réalité). Or, comme nous l'avons déjà mentionné, l'option de la *parrhêsia* permettra justement à Foucault d'affronter le problème de la violence originaire que charrie son propre discours, et d'ainsi sortir de l'aporie ruineuse qui le transit et sur laquelle insiste Derrida. Or qu'est-ce que cette *parrhêsia* sinon une *économie de la violence*, c'est-à-dire une certaine violence dont l'objectif est précisément de diminuer le niveau global de violence dans la situation en rendant autrui capable de se problématiser ? C'est ce que nous fera mieux comprendre le survol d'un autre de ces corps-à-corps philosophiques qu'affectionne Derrida.

Dans « Violence et métaphysique », Derrida montre encore une fois à quel point une pensée qui se veut philosophique – celle de Lévinas en l'occurrence –, du moment qu'elle pense et s'exprime, ne peut que donner raison à la triade gréco-européenne « Hegel, Husserl, Heidegger », et ce, *quand bien même elle entend récuser cette filiation*. Lévinas, dénonçant la

³¹⁴ Nous verrons que la résistance à la domination – résistance effective et non opposition d'une valeur à celle qui se voile derrière le masque du fait – que Foucault appelle « droits des gouvernés » est, dans les sociétés démocratiques, une pratique de la non-violence. Avec comme conséquences : 1) que la non-violence est un art stratégique développé à partir d'une résistance que la *parrhêsia* doit éveiller ; 2) que la valeur démocratique d'un régime se jauge non à la représentativité mais à la possibilité d'une efficace des pratiques non-violentes pour lutter contre la domination.

violence du même sur l'autre (violence du concept, de la pensée qui réduit tout au même, qui s'approprie, qui identifie, classe, accepte ou rejette, trahit ou détruit, etc., bref de cette pensée de la manducation qui ne respecterait pas *l'autre en tant qu'autre*), rejette la logique formelle, véritable principe actif – suc digestif – de tout le processus rationnel. Puisque toute pensée ne naît que de la rupture du carcan solipsiste, rupture dont le paradigme est la transcendance vers l'autre, la raison assimilatrice s'avère être l'ennemi de la pensée : il faut, rappelle Derrida-lecteur-non-critique-de-Lévinas, tenir que le parler originaire se décline toujours au vocatif (je parle à autrui) car c'est s'exposer à exercer les plus folles oppressions que d'en faire un accusatif (je parle d'autrui). Ce « désir métaphysique » par lequel je me transcende vers l'autre doit donc s'interdire la fermeture cannibale du concept – par et dans laquelle je ne fais jamais que me donner ce que je prétends rencontrer³¹⁵ – pour demeurer dans un face-à-face, de type religieux, à ce qui m'échappe irrémédiablement. En un mot, « incapables de respecter l'autre dans son être et dans son sens, phénoménologie et ontologie seraient donc des philosophies de la violence »³¹⁶.

L'argumentaire critique de Derrida est aussi subtil qu'implacable et consiste à montrer que Lévinas s'interdit *en fait* de tenir son propre discours : « dans ce combat, il [Lévinas] s'est déjà privé de sa meilleure arme : le mépris du discours »³¹⁷. À un Lévinas souhaitant n'être jugé qu'à l'aune du « Dire » de l'adresse et non du « Dit » de la trace, Derrida rappelle la contamination originaire des dimensions de l'énonciation et de l'énoncé³¹⁸. Encore une fois, oublier cette contamination et cesser de la faire jouer recèlent des dangers considérables. Par conséquent, la seule philosophie de la non-violence conséquente serait en réalité, selon Derrida, une philosophie de la *moindre* violence, c'est-à-dire une pensée qui, prenant acte de la co-naturalité du discours et de la violence (ou, pour Derrida, de l'« historicité transcendantale »), se ferait violence en se combattant elle-même : « cette *vigilance* est une violence choisie comme la moindre violence par une philosophie qui prend l'histoire, c'est-à-dire la finitude, au sérieux ;

³¹⁵ Toute « ontologie est une tautologie et une égologie » (Jacques Derrida, « Violence et Métaphysique », in *L'écriture et la différence, op. cit.*, p. 143).

³¹⁶ *Ibid.*, p. 136.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 170.

³¹⁸ Voici ce qu'en dit Jean-Michel Salanskis : « la philosophie de Lévinas est sommée de se recueillir et de s'accomplir dans ce *speech act* forgé pour la circonstance. Mais elle ne le peut pas, parce que toute énonciation 'retombe' comme Dit » (*op. cit.*, p. 111). Nous dirons de la philosophie lévinassienne qu'elle n'est « juste » qu'en contexte parrhêsiaque, c'est-à-dire en une situation où est générée une présence par-delà et au moyen des absences et différances du Dit. Ajoutons qu'un tel « contexte parrhêsiaque » ne doit pas être vu uniquement comme la rencontre a-contextuelle et déracinée de deux personnes, mais également comme un chemin présent et présenté à la société, chemin sur lequel chacun existe comme tiers.

philosophie qui se sait *historique* de part en part (en un sens qui ne tolère ni la totalité finie ni l'infinie positivité) et qui se sait [...] *économie* »³¹⁹. La ligne de faîte tracée par Derrida s'avère délimiter un subtil équilibre que la moindre de nos pensées risque de rompre. En effet, se rabattre sur la *totalité finie* (ce qui n'est rien d'autre, en fin de compte, que l'actualisation de l'idéal solipsiste) ou sacrifier le monde à un *infini positif* (qui ne peut que nous imposer le silence) sont deux façons, complices, ouvrir la porte à ce qui pourrait, *in fine*, devenir la pire violence. « La complicité de l'objectivité théorique et de la connaissance mystique, telle sera la vraie cible de Lévinas. Unité pré-métaphysique d'une même violence »³²⁰. Mais admettre que nous sommes toujours déjà engagés dans une guerre du discours ; mais exposer et parfois opposer aux projections abstraites et objectivantes de l'évidence d'autres lumières ; mais affronter pied à pied le discours de l'autre en nous et le discours de l'autre face à nous, cela est tout sauf du bellicisme³²¹.

e. L'écriture et le désir de présence

Ainsi, de la lecture de Foucault à celle de Lévinas, l'accent porte, certes, différemment, mais l'objectif demeure : à ne pas reconnaître que la ligne du dehors est toujours déjà dedans dès que l'on quitte l'expérience existentielle du *cogito*, on risque de sombrer dans les pires excès. Pour Derrida, une telle ligne de partage entre violence et non-violence, ligne que l'on déplace, que l'on emporte et que l'on reporte, n'est pas identique à la séparation entre *parole* (favorisée par Lévinas) et *écriture*, mais intervient bien plutôt au cœur de chacune en tant qu'elles

³¹⁹ *Ibid.*, p. 172. « Nous ne voulons ici que laisser pressentir que toute philosophie de la non-violence ne peut jamais, dans l'histoire, – mais aurait-elle un sens ailleurs ? – que choisir la moindre violence en une *économie de la violence* » (*ibid.*, p. 136, note 1). Derrida se trouve ainsi dans une grande proximité avec Sartre. Rappelons que Sartre prend acte (au contraire, comme nous l'avons suggéré, de B. Latour) de la rareté comme condition indépassable aujourd'hui, condition que toute position, tout discours, tout acte, toute valeur ne pourra qu'intégrer. Nous retombons sur une opposition proprement marxiste : « En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite. [...] Avec son [*i.e.* le mode de production] développement s'étend également le domaine de la nécessité naturelle, parce que les besoins augmentent ; mais en même temps s'élargissent les forces productives pour les satisfaire. [...] Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre bas, celui de la nécessité » (Karl Marx, *Le Capital*, livre III, traduit par G. Badia et C. Cohen-Solal, Paris, Éditions sociales, 1960, t. III, pp. 198-199).

³²⁰ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 130.

³²¹ Un tel programme nécessiterait la réélaboration du statut de la rhétorique comme art de produire un discours visant non pas à générer une évidence (comble de la violence dans un processus argumentatif) mais à la communion entre les esprits.

s'abstiennent ou non de réduire l'Autre en en générant le concept. Néanmoins, une appréhension synoptique, même rapide (en assumant la bêtise qu'exprime ce syntagme), de son œuvre laisse peu de doute sur le fait que Derrida favorise franchement l'écriture et dénonce la violence, latente ou explicite, de la parole lorsqu'elle sacrifie au *primat de la présence*³²². Le privilège accordé à la *présence* dans le monde occidental – que Derrida fait dériver de la place qu'y occupe la *phonè*, voix pleine – s'incarne dans les divers avatars du double sens de *logos* : l'*eidōs*, comme présence de la chose, le *cogito* comme présence à soi, l'instant et l'intersubjectivité comme présence, etc. Or cette présence prise par les pensées comme leur point de départ s'avère n'être nullement une *donnée*, mais plutôt la résultante du processus *insu* de sublimation de la trace que l'écriture permet de mieux rendre visible. En outre, échappant par son *itérabilité* aux contraintes de l'économie situationnelle empirique, l'écriture serait structurellement prémunie contre ce type de violence :

Tout se passe comme si Derrida disqualifiait une « parole vivante » (platonicienne) de la philosophie, cherchant à reconstituer la plénitude de la pensée, et glorifiait contre elle les tours et détours d'une « écriture » intrinsèquement littéraire, parce qu'elle nous emmène en bateau, parce qu'elle dérive et déconstruit, parce qu'elle associe son opération à l'interrogation des garanties et l'approfondissement des effets dans le texte, au fil de leurs réécritures.³²³

Utilisant l'écriture pour faire voir la non-présence sur laquelle la métaphysique (et la phénoménologie ne fait pas exception) s'appuie, Derrida ne ferait que rétablir l'ordre conceptuel « réel ».

Il nous semble toutefois que ce travail de déconstruction des effets d'occupation de la présence, à s'arrêter ou à se cantonner à la stratégie « virale » de Derrida (dont la déconstruction *vit* des textes déconstruits), risquerait de se trahir. À cette présence d'apparat qui nous leurre de toute la force de son évidence doit être opposée une *autre présence*, une présence à conquérir ou à produire dans un processus où toutes les anciennes instances interagissent et se transforment les unes les autres. Il faut réaffirmer, par-delà et avec Descartes, qu'atteindre l'*eidōs* ne peut se faire, en réalité, qu'au prix d'une longue ascèse au cours de laquelle nous deviendrons peut-être enfin, (en tout cas collectivement) présents à nous-mêmes et présents aux autres³²⁴. Par conséquent,

³²² Cette affirmation doit être contrebalancée par la prise en compte de l'activité professorale, qui fut longue, de Derrida.

³²³ Jean-Michel Salanskis, *op. cit.*, p. 87.

³²⁴ Rappelons Foucault : « Le lien entre l'accès à la vérité et le travail d'élaboration de soi par soi est essentiel dans la pensée ancienne et la pensée esthétique » (M. Foucault, dans Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault*.

nous ne voyons dans la réflexion sur l'écriture que l'ouverture stratégique de l'espace (de la différance) dans lequel le mouvement vers l'*eidos* (ou le *cogito*) peut s'initier. Ainsi, tout comme l'arrêt aux produits du désir de présence est dommageable, on encourrait des difficultés à poser le travail de l'écriture pour lui-même.

Il est vrai, répétons-le, que Derrida n'oppose pas la parole à l'écriture, mais une *certaine* parole à une autre et une *certaine* écriture à une autre. Il est également vrai que la création du néologisme « archi-écriture » en vue de désigner l'absence différante à la base de tout langage, s'avère stratégique. Mais son insistance factuelle sur l'écriture laisse accroire que la « saisie » de la différance ne peut s'effectuer *que* dans cette sphère. Or ce qui est rejeté n'est pas la parole mais le *logocentrisme*, ombre projetée de la *métaphysique de la présence*. Symptômes d'un désir, « le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible »³²⁵ d'un signifié transcendantal qui stopperait le jeu de renvois de signes à signes, d'une identité à soi³²⁶, le logocentrisme et la métaphysique de la présence agissent de deux façons : soit ils perçoivent dans un mode de pensée étranger une identité et l'élèvent au rang d'étant suprême, soit ils créent une telle identité et justifient leurs démarches visant à la saisir³²⁷. S'érigeant sur le refus de l'absence de cran d'arrêt, leur *conatus* propre les verra rejeter de toutes leurs forces l'ébranlement de l'onto-théologie que Derrida propose d'appeler *jeu* :

Un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984, p. 345). En outre, puisque pour Foucault ce n'est pas le sujet qui parle *d'abord*, mais bien le système, le « il y a », le « On », l'étude de cela qui parle à travers nous, constitue la première phase (phase de diagnostic) d'un travail qui a pour but « non seulement de désapproprier la conscience humaine des formes d'objectivité qui garantissent la vérité, mais aussi des formes d'historicité dans lesquelles notre devenir est emprisonné » (DE II, p. 1052).

³²⁵ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 71.

³²⁶ L'opposition principale est celle du « bien » et du « mal » : « je » me construis par exclusion de ce qui est Autre et qui me menace. C'est bien cela la vraie source de la violence, et non la métaphysique de la présence qui n'en est que la traduction dans le domaine de la pensée. Nous montrerons que la *dialectique* (historicisation des outils, méthodes, etc.) constitue l'expression de la *conditionnalité* dans le domaine conceptuel en tant qu'il s'agit pour elle de lutter contre les idéologies visant à préserver une structure de domination dont le moteur existentiel est le manichéisme.

³²⁷ Pour F. Jameson, en tant que qu'il est le corrélatif de la question : « Qu'est-ce que ça veut dire ? », le pli éthique de la pensée (le manichéisme) est intrinsèquement substantialiste : « la pensée éthique projette comme des caractéristiques permanentes de l'expérience humaine, donc comme une espèce de 'sagesse' de la vie personnelle et des rapports interpersonnels, ce qui correspond en réalité aux spécificités historiques de solidarité de groupe et de cohésion de classe » (*op. cit.*, p. 71). Et bien que nous partagions le point de vue de Jameson (contre l'exclusion que suppose le manichéisme éthique, la dialectique est un décentrement du sujet et un « dépassement de l'éthique vers le politique et le collectif » [p. 72]), nous montrerons que s'arrêter sur la dialectique agissant dans le domaine conceptuel constitue encore une ornière. C'est pourquoi nous suggérerons qu'il faut voir dans la dialectique l'expression conceptuelle de la *conditionnalité*, principe tant conceptuel qu'existentiel.

Pour penser radicalement le jeu, il faut donc d'abord *épuiser* sérieusement la problématique ontologique et transcendante, traverser patiemment et rigoureusement la question du sens de l'être, de l'être de l'étant et de l'origine transcendante du monde – de la mondanité du monde – suivre effectivement et jusqu'au bout le mouvement critique des questions husserlienne et heideggérienne, leur conserver leur efficace et leur lisibilité.³²⁸

Le jeu, c'est-à-dire l'absence d'identité ontologique à laquelle la pensée s'accroche en même temps qu'elle l'érige, ne s'atteint que par la relève totale des pensées de Husserl et de Heidegger dont les textes doivent, par conséquent, rester ouverts et lisibles. Derrida est ici d'une fidélité sans faille à la méthode heideggérienne de « lecture ruminante » des textes de la tradition. Mais cet amour, avoué, de la métaphysique n'est-il pas une manière rapide de statuer sur ce que doit être l'économie de la violence ? Cette restriction effective des voix de la déconstruction ne risque-t-elle pas en outre de jeter, à plus ou moins long terme, un voile d'oubli ? N'est-elle pas l'ultime ruse du logocentrisme ? Bref, la déconstruction révélatrice des jeux et interstices conceptuels ne s'est-elle pas fait prendre à son propre jeu ?³²⁹

Cette confiscation des moyens (que lui reprochait déjà Foucault) est d'autant plus regrettable que Derrida cerne excellemment l'objectif : identifier la *contingence* de cette particularisation de la différence qu'est l'ontico-ontologique :

En venir à reconnaître, non pas en-deçà mais à l'horizon des chemins heideggeriens, et encore en eux, que le sens de l'être n'est pas un signifié transcendantal ou trans-époqual (fût-il même toujours dissimulé dans l'époque) mais déjà, en un sens proprement *inouï*, une trace signifiante déterminée, c'est affirmer que dans le concept décisif de différence ontico-ontologique, *tout n'est pas à penser d'un seul trait* : étant et être, ontique et ontologique, 'ontico-ontologique' seraient, en un style original, *dérivés* au regard de la différence ; et par rapport à ce que nous appellerons plus loin la *différance*, concept économique désignant la production du différer, au double sens de ce mot.³³⁰

En réalité, derrière le problème de l'inadéquation des moyens sourd une autre question : l'ontico-ontologie se base-t-elle nécessairement sur l'oubli de la différence, ou bien demeure-t-il possible,

³²⁸ *Ibid.*, p. 73.

³²⁹ Une pensée dont l'objectif *explicite* (et non plus dérivé) ne serait autre que l'évacuation définitive (et non plus sempiternelle) de tout cran d'arrêt ontologique (tant sous forme de *présence* : Dieu, Substance, Conscience, etc., que d'*absence* : Rien, Néant, Vide, etc.) ne serait-elle pas plus cohérente ? Une telle pensée nécessiterait de se relativiser constamment pour laisser ouvert un jeu permettant un déploiement de la *différance*, c'est-à-dire de préserver et d'actualiser – de préserver en actualisant – l'efficace des textes.

³³⁰ *Ibid.*, p. 38. À proprement parler, la différence n'est donc pas un concept, mais plutôt la condition de possibilité de la conceptualité. Voici comment D. Giovannangeli la présente : « Le jeu de la *différance* – dans lequel tout concept est pris en son renvoi permanent aux autres termes du système, et qui conditionne la possibilité du signe – est un jeu qu'il faut dire *silencieux* (nous soulignons), puisque 'est inaudible la différence entre deux phonèmes, qui seule permet à ceux-ci d'être et d'opérer comme tels' » (Daniel Giovannangeli, *Vers un dépassement de la phénoménologie et du structuralisme. La réflexion sur la littérature dans la pensée de Jacques Derrida*, Thèses de doctorat, Université de Mons, 1973-1974, p. 23).

selon des modalités qui demeurent à inventer, de profiter des acquis de l'ontico-ontologie tout en la relativisant, en ouvrant la clôture, c'est-à-dire en refaisant jouer le jeu en elle ? D'une certaine façon, seule cette dernière option – redonner du jeu au concept³³¹ – nous sauve du désespoir qu'une limitation induite des moyens risque de consacrer.

Ce primat que nous n'avons cessé d'interroger fait donc sentir son influence, nous l'avons dit, jusque dans la méthodologie mobilisée par Derrida. Afin de ressaisir le mouvement originaire, celui-ci suggère, en un premier temps *tactique*, une inversion de la hiérarchie conventionnelle sédimentée dans la tradition. L'on ne peut toutefois s'arrêter là puisqu'il est impossible, comme le montre Derrida à partir du concept d'« archi-écriture », de rejoindre l'*archè* à partir des produits qu'elle conditionne :

C'est que l'archi-écriture, mouvement de la différence, archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être situé comme un objet dans son champ.³³²

Étant donné que l'archi-écriture est le mouvement qui ouvre l'espace de jeu, elle ne peut être analysée à partir des éléments qui se seront différenciés dans cet espace. D'un autre côté, elle n'est décelable qu'à partir de ces éléments : « *C'est pourquoi une pensée de la trace ne peut pas plus rompre avec une phénoménologie transcendantale que s'y réduire* »³³³. Vestige d'un toujours-déjà-là, d'un passé absolu mais toujours contaminé qui ne se laisse pas ramener à l'évidence de la présence, la pensée de la trace esquisse la limite de la phénoménologie. Et Derrida d'ajouter : « Les concepts de *présent*, de *passé* et d'*avenir*, tout ce qui dans les concepts de temps et d'histoire en suppose l'évidence classique – le concept métaphysique de temps en général – ne peut décrire adéquatement la structure de la trace »³³⁴. Cette trace est l'archi-

³³¹ F. Jullien tente aujourd'hui d'opérer une percée à partir d'un point excentré (ce que, par ailleurs, Derrida suggérait déjà fortement dans *De la Grammatologie* par ses nombreuses références au monde chinois). Il nous semble qu'il eût été préférable de considérer, en sus, une tradition pour laquelle le problème qu'affronte Derrida s'est posé sous une forme similaire : les exigences de la déconstruction convergent en effet fortement, comme nous l'avons déjà suggéré, avec la méthode nâgârjunéenne. En outre, les théories de l'*ekāyāna* – le Véhicule unique – affronte directement la difficulté inhérente à toute théorie qui est obligée d'emprunter ses outils au système même qu'elle dénonce. Sera posée l'exigence constante d'une refonte des différents systèmes au sein d'une méta-interprétation globale.

³³² *Ibid.*, p. 88.

³³³ *Ibid.*, p. 91.

³³⁴ *Ibid.*, p. 97. Derrida, critiquant l'analyse husserlienne de la temporalité en ce qu'elle s'en tient finalement à la présence d'un modèle linéaire (dans le maintenant-présent sont contenus un maintenant-passé et un maintenant-futur), introduit la problématique freudienne de la *Nachträglichkeit*. Cette dernière désigne une structure

phénomène de la mémoire, qui se situe en-deçà des oppositions nature/culture, animalité/humanité, etc. Elle est

l'ouverture de la première extériorité en général, l'énigmatique rapport du vivant à son autre et d'un dedans à un dehors : l'espace. Le dehors, extériorité « spatiale » et « objective » dont nous croyons savoir ce qu'elle est comme la chose la plus familière du monde, comme la familiarité elle-même, n'apparaîtrait pas dans le gramme, sans la différance comme temporalisation, sans la non-présence de l'autre inscrite dans le sens du présent, sans le rapport à la mort comme structure concrète du présent vivant.³³⁵

En somme, Derrida insiste sur le fait que tout signe repose sur la condition d'être répétable par autrui en l'absence du premier émetteur. Si quelque chose est répétable, il est alors écrit, mais ce serait s'aveugler que de réduire le processus de répétition et ce qu'il requiert à la condition transcendante d'itérabilité.

Pointant vers l'unité de geste entre la déconstruction de l'histoire de la philosophie et la méditation sur l'écriture, Derrida esquisse, annonce et recouvre la nécessité d'une méta-rationalité et d'une méta-scientificité, ce que le syntagme « *méditation* de l'écriture » indique d'ailleurs de manière significative. D. Giovannangeli remarque ainsi que

le décentrement nécessaire ne peut être un acte philosophique ou scientifique en tant que tel, puisqu'il s'agit ici de disloquer, par l'accès à un autre système liant la parole et l'écriture, les catégories fondatrices de la langue et de la grammaire de l'*épistémè*. [...] la tendance naturelle de la théorie – de ce qui unit la philosophie et la science dans l'*épistémè* – poussera plutôt à colmater les brèches qu'à forcer la clôture. Il

temporelle telle que le moment présent est influencé par un moment qui lui est de loin antérieur : « Dans sa plus grande formalité, cet immense problème s'énoncerait ainsi : est-ce que la temporalité décrite par une phénoménologie transcendante, aussi 'dialectique' que possible, est un sol que viendraient seulement modifier des structures, disons inconscientes, de la temporalité ? Ou bien le modèle phénoménologique est-il lui-même constitué, comme une trame de langage, de logique, d'évidence, de sécurité fondamentale, sur une chaîne qui n'est pas la sienne ? Et qui, telle est la difficulté la plus aigüe, n'a plus rien de mondain ? Car ce n'est pas un hasard si la phénoménologie transcendante de la *conscience* interne du temps, si soucieuse pourtant de mettre entre parenthèses le temps cosmique, doit, en tant que conscience et même en tant que conscience interne, vivre un temps complice du temps du monde. Entre la conscience, la perception (interne ou externe) et le « monde », la rupture n'est peut-être pas possible, même sous la forme subtile de la réduction » (*ibid.*, p. 98). Husserl, au §13 des *Leçons pour une phénoménologie intime du temps*, refuse l'idée d'une conscience « débutant par un souvenir récent, sans avoir eu de perception préalable » (cf. Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, op. cit., 2002, p. 92). Cette question posée par la *Nachträglichkeit* freudienne à la temporalité husserlienne gagnerait très certainement à être posée à l'aune des réflexions indiennes qui ont intensément débattu la question de l'effet et de la trace de l'acte (skt. *vasana*, skt. *samskāra*).

³³⁵ *Ibid.*, p. 103. Cette co-extension du vivant et du mortel sous-tend également, nous le montrerons plus loin, à la fois la pensée du besoin dans l'organisme vivant que la discussion entamée par Jeanson entre *foi* et pensée sartrienne.

était normal que la percée fût plus sûre et plus pénétrante du côté de la littérature et de l'écriture poétique.³³⁶

La littérature et la poésie – voire l'art en général – constitueraient ainsi ces instances privilégiées qui, en ouvrant la possibilité à un retour du refoulé, viendrait perturber le règne sans partage du *logos*. Cela est vrai, mais, subordonnant la méditation (cette trame ascétique) à l'écriture (ou trame démonstrative), ne risquent-elles pas d'en devenir les agents les plus efficaces. En effet, une pratique méditative visant explicitement, durant le temps de son exécution, l'extinction de toute pensée discursive (ou épreuve du *cogito*) fait montre, à tout le moins, d'une cohérence bien supérieure en ne se contentant pas d'exposer de diverses façons le paradoxe du projet de « dire l'indicible ». Elle enjoint, en outre, à développer un système qui, d'une façon ou d'une autre, parviendrait à dialectiser les deux moments, adiscursif et discursif, permettant ainsi d'éviter, par cette relativisation réciproque mais non symétrique, d'absolutiser un moment au détriment de l'autre. S'il est vrai qu'il s'agit, dans les deux cas, d'un projet non-philosophique³³⁷ (d'aucuns diront qu'il n'est que l'auto-destruction de la philosophie) ne pouvant s'exprimer que *via* la philosophie, la réflexion première doit être celle de l'articulation de cette fin avec ses moyens. Le travail pionnier de Derrida a, certes, permis qu'une telle réflexion ait lieu, mais ne l'a nullement effectuée lui-même. Au contraire : récupéré par une forme de biais herméneutique, il obère une telle réflexion de la manière la plus efficace (ce qui était en un sens un des reproches que lui faisait Foucault). Son œuvre continue néanmoins d'être un véritable gond autour duquel une discussion *effective* avec des pensées n'appartenant pas à l'actualisation ontico-phénoménologique du penser peut avoir lieu.

Enfin, puisqu'à cette méditation sur l'écriture sont organiquement reliées d'autres problématiques, ne sommes-nous pas fondés à nous demander s'il eût été impossible d'investir nos efforts dans des directions plus prometteuses ?

[L'] écriture, la lettre, l'inscription sensible ont toujours été considérées par la tradition occidentale comme le corps et la matière extérieurs à l'esprit, au souffle, au verbe et au *logos*. Et le problème de l'âme et du corps est sans doute dérivé du problème de l'écriture auquel il semble – inversement – prêter ses métaphores.³³⁸

³³⁶ *Ibid.*, pp. 139-140.

³³⁷ D. Giovannangeli qualifie ainsi le projet derridien de projet non-philosophique, mais « qui devra pourtant être formulé en fonction de la philosophie – assimilée par Derrida à l'onto-théologie » (*op. cit.*, p. 21)

³³⁸ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 52. D. Giovannangeli, commentant l'introduction de Derrida à *L'origine de la géométrie*, remarque : « La désignation comme *corps*, du signifiant en général, et du signifiant

Relevant les liens intimes entre les problèmes de la technique, de l'écriture, du corps, ou plutôt entre leur oubli, et la fondation de la métaphysique occidentale, Derrida les subordonne au modèle de l'écriture. Cette conception selon laquelle le corps, dans son rapport à l'esprit, a été pensé dans un milieu logocentré sur le modèle de l'écriture, c'est-à-dire comme une secondarité dérivée, constitue selon nous un exemple frappant de sublimation de la trace au profit de l'écriture. La non-présence qu'incarne l'écriture³³⁹ n'est-elle pas en effet bien plutôt une *métaphore* de l'inconscient incarné que nous emmenons partout avec nous et qu'est notre corps ?

Interrogeant une origine possible des difficultés présentes dans la réflexion pure, nous avons relevé un primat du *lector* dans l'entreprise heideggérienne, primat dont l'effet est de nous rendre impuissants à effectuer le mouvement éthique et à adhérer à une réelle pensée stratégique. Il semblerait qu'une certaine solidarité lie la secondarisation de l'affectivité et cette omniprésence de l'herméneutique. L'archéologie foucauldienne entendait se passer de ce biais herméneutique mais, faute de s'interroger sur les implications contenues dans un tel projet, ne faisaient que reproduire le geste qu'elle dénonçait. Plus conséquente, la *déconstruction*, indiquant l'inévitable contamination présente dans toute pensée, rend possible une auto-relativisation de la pensée et de ses effets, c'est-à-dire une *économie de la violence*. Par contre, son insistance sur l'écriture pour contrer le désir de présence que charrie la parole risque bien d'enfermer cette tentative dans le cercle des lecteurs de philosophie. En d'autres termes, si Derrida a raison de rappeler à Foucault qu'à ne pas faire sa part à la clôture de la représentation, celle-ci se mue en une *vis a tergo* que l'on subit, Foucault est fondé à lui opposer que la manière dont il lui fait sa part demeure partisane et exclusive. De part et d'autre, il semble impossible de dire ce que l'on fait et de faire ce que l'on dit. Enfin, nous avons vu que l'insertion de la méthode

graphique en particulier, condenserait les directions de l'équivoque. Car l'écriture est, d'une part, *Körper*, corps sensible constitué dont la destruction laisse intact le sens qu'elle sédimente et, d'autre part, *Leib*, corporéité spirituelle constituante. La solution de Husserl est décrite par Derrida comme l'opération d'une réduction écartant la corporéité du fait au profit de la seule *geistige Leiblichkeit*. Du même coup, l'oubli de la vérité est incommensurable à la contamination par l'écriture empirique, et ramené à une simple défaillance qui n'entame nullement la possibilité d'un *logos* et peut toujours trouver sa contrepartie » (Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, op. cit., p. 9). C'est ce jeu entre les dimensions de *Körper* et de *Leib* au sein de l'écriture que Sartre exprimera à sa manière lorsqu'il évoquera les différentes strates et régimes d'écriture, lui subordonnant les différentes dimensions du corps qui avaient été dégagées dans l'essai d'ontologie phénoménologique.

³³⁹ « L'écriture est la dissimulation de la présence naturelle première et immédiate du sens à l'âme dans le logos. Sa violence survient à l'âme comme inconscience. Aussi, déconstruire cette tradition ne consistera pas à la renverser, à innocenter l'écriture. Plutôt à montrer pourquoi la violence de l'écriture ne *survient* pas à un langage innocent. Il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se dévoilera progressivement, écriture. L'«usurpation» a toujours déjà commencé. Le sens du bon droit apparaît dans un effet mythologique de retour » (*ibid.*, p. 55).

archéologique dans un projet généalogique explicite rend possible la redécouverte du paradigme parrhêsiaque ainsi que l'élaboration d'une pensée stratégique qui contrerait les effets du primat du *lector*³⁴⁰. Notre présentation pourrait laisser croire que cette complicité entre la secondarisation de l'affectivité et le primat herméneutique est générée par la sphère d'influence du magnétisme heideggérien. Quelques courtes références à l'œuvre de Louis Althusser nous permettront de voir ce qu'il faut penser d'une telle allégation.

5. L'exigence de rupture perpétuelle ou le refus des médiations

A. Lire et penser

a. La lecture symptomale

L'acte de lire prend, d'emblée, une dimension considérable pour Althusser qui, dans *Lire le Capital* (titre évocateur), distingue sa propre lecture *symptomale* des lectures qu'il nomme « religieuses ». S'étant rendu attentif aux ratés, aux non-dits, aux lapsus présents dans l'œuvre de Marx³⁴¹, il s'agit de ne plus se laisser prendre par le ressac idéologique emplissant ces cases vides. Faute d'avoir *élevé au concept* la distinction qu'il produit et opère par rapport à ses prédécesseurs, l'auteur du *Capital* laisserait en effet couler dans son texte deux couches de discours, l'une *scientifique*, l'autre *idéologique* : tout ce qui peut être vu comme un effet de cette absence doit être considéré comme les restes de l'idéologie de laquelle Marx n'a pas su se départir tout à fait (que ce soit l'*anthropologisme* de Feuerbach ou l'*idéalisme absolu* de Hegel). Une lecture symptomale vise donc à comprendre l'auteur mieux qu'il ne se comprenait lui-même en *produisant* le concept du décrochage que son œuvre induit dans le milieu idéologique ambiant. Toutefois – outre la difficulté inhérente au geste althussérien qui mobilise le concept marxien de connaissance comme « production » pour comprendre et penser la rupture marxienne³⁴² –, cette attention accrue lors et autour de la lecture n'entraîne-t-elle pas quelques

³⁴⁰ Effets dont Bourdieu montrera la provenance sociologique (raison scolastique, etc.).

³⁴¹ Ce qui, en apparence, est exactement le genre de lecture que critique Foucault. Sauf que Althusser ne voit pas une intention cachée dans ces lacunes mais le « On » de l'idéologie. Althusser ouvre un champ immense de recherches. Mais il nous semble que, dans ce champ, rares sont ceux qui ont répondu de manière positive aux questions de Sartre : quelle conception de la vérité faut-il proposer pour que ces méthodes curatives ne sombrent pas dans le scepticisme ? Et : « quelle est la structure de notre société qui provoque l'apparition de cet herméneutisme ? » (CM, p. 450).

³⁴² « Tour de pensée » que, rappelons-le, nous avons déjà rencontré dans la réflexion foucauldienne concernant la méthode archéologique, et que nous retrouverons dans la tentative sartrienne d'une critique de la raison

néfastes effets : l'individu capable de séparer la science de l'idéologie n'est-il pas amené à juger ses contemporains – ignorants leur ignorance – du point de vue supérieur du philosophe-roi platonicien ? En outre, n'est-il pas lui-même, *en son être et quoi qu'il fasse*, un obstacle aux processus effectifs d'émancipation ? Et d'abord, *qui* est-il ? Et comment est-il devenu *le* lecteur ? Une fois n'est pas coutume, l'interrogation des effets du primat de la lecture nous ramène vite dans les parages flous des questionnements quant à l'essence de l'*influence*, quant à l'intellectuel et à son *rôle* et, enfin, quant à l'*efficace* de la parole, trois thèmes que nous avons déjà vu poindre auparavant (notamment dans notre critique de la déconstruction derridienne).

Qu'en est-il de *cette* lecture plus précisément ? Nous l'avons dit, Althusser oppose au paradigme mythico-religieux de la lecture – dans lequel le lecteur « voit » un *donné* se manifester sous de multiples *expressions* – une lecture *symptomale*, capable de voir l'invisible auquel le visible s'oppose pour se construire. L'épiphanie propre au premier type de lecture apparaît sous les traits d'un *lien d'évidence* s'établissant entre un Sujet et un Objet qui préexistent à ce lien : un Sujet « demande » au texte ce qu'il veut dire et ce dernier « répond » en se hiérarchisant autour d'une essence qu'il exprime. Le second « mode » de lecture considère, au contraire, ce soi-disant « donné » comme un produit conditionné par une structure théorique, seule véritable condition de possibilité du visible et du pensable. Il s'agit dès lors dans ce cas d'une explicitation du lien reliant la vision à la non-vision qu'elle rejette pour s'établir. L'« invisible » est ce qui est exclu par le champ mais qu'il porte au-dedans de lui-même sans s'y arrêter, sans se réfléchir en lui et sur lui. En réalité, l'invisible lui sert à ne pas se regarder et, ainsi, à ne pas voir sa contingence. À nouveau, et à l'instar de ce que Foucault dégageait dans son archéologie, l'*évidence subjective* et le *donné* auquel elle « donne accès » se manifestent comme ce qu'ils ne sont pas : loin du « Sujet-voulant-exprimer-quelque-chose-à-l'aide-d'une-série-de-médiations³⁴³ », il s'agit d'*effets* pointant vers une causalité absente qu'ils voilent. Nous pourrions ajouter, instruits de la leçon derridienne, que cette différence entre un mode de manifestation et un mode d'être ouvre, si elle est recouverte, la possibilité d'une forme de *violence*. La lecture symptomale permet de rétablir l'adéquation entre le mode de manifestation

dialectique dans laquelle Sartre entend montrer et démontrer l'hypothèse de laquelle il part, c'est-à-dire l'identité entre une vie humaine et l'histoire.

³⁴³ « Sujet », « *telos* » et « médiations » forment donc une triade solidaire dans la perspective althussérienne. Ces dernières sont comprises comme ce qui permet de rabattre les niveaux les uns sur les autres et donc de ramener tout à l'unité d'une *même* essence. Nous verrons plus loin que ce qui est critiqué par Althusser, ce n'est pas tant la médiation en tant que telle que l'évidence au cœur de certaines médiations.

et le mode d'être en indiquant la genèse de l'évidence, c'est-à-dire le mode particulier d'oubli de sa genèse.

La lecture mythico-religieuse étant un effet du champ – ou, plus précisément, la médiation entraînant la *reproduction* du champ –, il lui est structurellement impossible de faire retour sur l'acte constitutif de ce dernier. Elle a également un impact sur le *sujet* lisant : effet de champ, il ne peut *décider* d'opérer la réflexion qui lui permettrait de voir l'invisible³⁴⁴. C'est pourquoi, s'il souhaite opérer le passage vers une lecture symptomale, il n'y a d'autres choix pour lui que de pister les *silences*, les « retombées idéologiques », etc. C'est cette méthode que Marx aurait lui-même mise en œuvre dans sa lecture des économistes classiques, et c'est ce qu'Althusser entend effectuer, à partir de Marx lui-même, afin de dégager ce que pourrait être la *philosophie marxienne*. Autrement dit, une lecture philosophique du *Capital* implique d'appliquer comme méthode l'objet que l'on recherche, à savoir : la philosophie de Marx. Ou, pour le dire encore différemment : lire philosophiquement le *Capital* exige de le lire selon les principes de la philosophie de Marx, or ces principes sont justement ceux que l'on recherche. Si nous retrouvons l'ambiguïté abordée plus haut, il faut voir, en outre, qu'une telle tentative est amenée à intégrer activement ses propres conditions d'effectuation : l'on ne se contente nullement, en effet, de montrer ce qui est latent chez Marx, mais l'on vise à produire et à transformer ce qui existe déjà *en l'adaptant à une fin spécifique*. Il s'agit là d'un mouvement très particulier : le processus de production d'une pensée adaptée à nos besoins actuels s'opère à partir de principes que ce processus entend justement dégager³⁴⁵. La recherche n'est autre que la mise en branle de son hypothèse confirmée. Et c'est seulement après avoir dépassé cette étape, c'est-à-dire, *c'est seulement une fois en possession de la philosophie de Marx, qu'il devient possible de fournir des principes herméneutiques corrects concernant les grands textes de la tradition marxiste*³⁴⁶. La position de Marx est à ce point particulière qu'une lecture interne de son

³⁴⁴ Toutefois, une transformation objective des conditions de production de la connaissance pourrait induire une telle réflexion, mais il n'est pas encore certain que ce soit ce sujet qui puisse faire la lecture symptomale. Il semblerait bien plutôt que cette lecture s'érige sur la mort du sujet.

³⁴⁵ En ce sens, Althusser anticipe le lien entre *archéologie* et *généalogie* qu'à cette époque Foucault ne fait peut-être encore qu'entrevoir.

³⁴⁶ Par exemple : dans tel texte de Lénine, quels sont les développements qui dépendent de la conjoncture et quels sont ceux qui ressortissent à la science marxiste ?

œuvre – type de lecture que, rappelons-le, a défendu Derrida contre Foucault – fournirait la grille permettant de distinguer ce qui vient de la conjoncture et ce qui vient de l'« invisible »³⁴⁷.

b. La production de la connaissance

Ce projet – concevoir la philosophie de Marx – charrie une *théorie de la connaissance* comme *production*, théorie s'opposant à la vision *empiriste* selon laquelle un objet est donné à un sujet, ceux-ci étant considérés comme existant tels quels avant que le procès de connaissance ait été engagé. Ainsi, tout comme la lecture symptomale doit être ramenée à son fondement épistémologique (la connaissance comme production), l'empirisme s'avère être le genre dont la lecture « religieuse » ne serait qu'une espèce. Selon Althusser, la conception empirique du processus de connaissance suppose un *sujet* dégageant de l'*objet* une *essence* et *possédant* cette dernière. La connaissance divise la réalité en ce qui, en elle, est « essentiel » et en ce qui est « inessentiel » afin de *livrer* l'essentiel au sujet. Telle une pépite d'or invisible dans sa gangue et qu'il faudrait extraire pour la voir et la posséder, la connaissance se voit comme un procès d'extraction d'une réalité pré-existante et voilée. C'est omettre toutefois que, en réalité, la structure essentielle de l'objet n'est que la *trace* du processus de connaissance. *Oubliant* son opération, la connaissance *s'auto-justifie* à présent en tant qu'extraction de l'essentiel (qui est pourtant son produit)³⁴⁸. Dans ce schème de la *découverte* ou de l'*élimination*, « [la connaissance] est donc déjà *réellement* présente dans l'objet réel qu'elle doit connaître »³⁴⁹. Mais alors, nul doute qu'un processus de pensée rigoureux dans ses déductions butera, à un moment ou à un autre, contre une *contradiction*, simple effet de cette illusion amnésique. De ce point de vue, tout raisonnement doit se poursuivre jusqu'à ce qu'il parvienne à cette contradiction exprimant l'oubli constitutif de la connaissance (ou, si l'on veut, exprimant une discrédance entre les présupposés de la connaissance et ses prétentions).

³⁴⁷ Nous verrons qu'il est de la plus grande importance pour les commentateurs bouddhistes de distinguer, dans l'amas gigantesque d'enseignements, ceux qui dépendent des circonstances (aides contingentes, conseils *ad hominem*, etc.) de ceux qui ont une valeur absolue, c'est-à-dire qui demeurent justes et pertinents quelle que soit la situation. Or pour accomplir cela, il faut être en possession du sens ultime qu'expriment, chacun à leur manière, ces textes.

³⁴⁸ La nécessité de l'oubli de la genèse pour le fonctionnement du processus est présente non seulement dans l'explicitation épistémologique, dans la lecture religieuse, mais également, comme nous le montrerons, dans la *perception*. Althusser qualifierait probablement d'« idéologique » la logique qui s'exprime dans toutes ces opérations.

³⁴⁹ Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, Paris, PUF, Quadrige, 2008, p. 36. À présent LC.

Cette conception qui voit dans la connaissance une autopromotion par l'oubli, a cours, selon Althusser, dans les batailles se déroulant sur le terrain idéologique. En ce sens, l'empirisme, la lecture mythico-religieuse et la causalité expressive (c'est-à-dire la vision d'une cause unique s'exprimant dans divers effets) possèdent bien une forme de positivité. En tant qu'elles rendent compte d'un certain type d'expérience (nous pensons et percevons de cette façon), on ne peut les rejeter purement et simplement comme étant de totales erreurs, mais on doit admettre et penser un fonctionnement *local* de leurs règles. Toutefois, s'il est vrai que la Science doit sacrifier à l'idéologie chaque fois qu'elle veut prendre parti contre elle (le danger venant à chaque fois du fait que l'on se place sur le terrain de l'adversaire), il lui faut néanmoins *d'abord* rompre avec elle et contrecarrer toutes les fois où cette localité se prend pour la *totalité*³⁵⁰. Car, comme le dit Althusser, « si on ne peut pas toujours résoudre un problème qui existe, on peut être assuré qu'on ne peut en tout cas pas résoudre *un problème qui n'existe pas* »³⁵¹.

c. Les étapes et les outils de la pensée

Aidé de ces quelques développements, nous pouvons d'ores et déjà tracer à gros traits les étapes d'une *pensée*. Évoluer en milieu idéologique signifie, pour un processus de pensée, *secondariser* les conflits et *colmater* les fissures autant que faire se peut, cela afin de préserver cette certitude d'être une pensée « libre » et « productrice » (et non, « conditionnée » et « reproductrice »). Dérivation et mise en acte de l'auto-justification qui caractérise la pensée empirique, la pensée se vit comme un contact *évident* à ce qui lui fait face. Toutefois, lorsque s'opère une rupture du cadre idéologique, naît l'obligation de tout redémarrer à un niveau différent : la mutation de la problématique problématise ce qui apparaissait auparavant comme *évident*. Cette mutation double (mutation de la problématique, mutation de l'objet de connaissance) générée par une rupture, ce mouvement interactif entre un objet, une méthode et un moyen de communiquer et de partager ce mouvement, qu'est-ce sinon la mise en branle d'un *mouvement dialectique* ? Aussi une philosophie réfléchissant sur les formes de savoir, sur les

³⁵⁰ Il s'agit de montrer que le « Réel », ce qui existe, résiste à ce paradigme empirique essentialisant. Comme le dit F. Jameson, « l'histoire n'est *pas* un texte, ni un récit, maître ou autre, mais, en tant que cause absente, elle nous est inaccessible sauf sous forme textuelle ; notre approche de l'histoire et du Réel lui-même passe nécessairement par une textualisation préalable, par une narrativisation de l'inconscient politique » (*op. cit.*, p. 39). Cette dernière expression (« inconscient politique », objet du grand livre éponyme), indique que F. Jameson est des rares auteurs à avoir pleinement investi le « lacano-marxisme » althussérien.

³⁵¹ LC, p. 305.

processus de production de connaissances et sur leurs interactions, peut-elle, à bon droit, être qualifiée de « dialectique ». Mais il s'agit ici d'une dialectique particulière étant donné que la « contradiction-devenue-apparente »³⁵², fille de l'évidence, n'est pas résolue dans une relève (*Aufhebung*) mais *supprimée*, d'abord par la connaissance elle-même, puis par la transformation laborieuse des conditions donnant naissance à cette contradiction. Rompre c'est produire, et produire c'est supprimer un faux-problème. Exprimé dans une terminologie althussérienne, le processus de pensée est, en somme, le suivant : l'utilisation de moyens d'analyse (Généralités II – proches des « notions communes » spinozistes)³⁵³ permet de se détacher de l'idéologie (Généralités I – « imagination ») et d'atteindre la Science (Généralités III – « intuition intellectuelle »). Appliqué au cas spécifique de la lecture, ce schéma esquisse le mouvement d'un parcours du texte qui n'évolue pas à partir des notions contradictoires que ce dernier recèle, mais qui, dégagant le plan biaisé d'où naissent toutes ces contradictions, montre en quoi elles résultent d'illusions idéologiques visant à voiler ces contradictions.

La signification véritable de cette « production/suppression »³⁵⁴ ne va toutefois pas sans difficulté : s'agit-il d'un mouvement d'analyse qui, exposant les contradictions de l'idéologie, les fait *réellement* disparaître ? Ou bien la suppression coïncide-t-elle avec l'érection d'un nouveau système au sein duquel ces contradictions possèdent simplement un autre statut ? En d'autres termes : la production du *concret-de-pensée* à partir des abstractions empiriques (notions communes) transforme-t-elle les conditions qui donnaient lieu à l'idéologie, ou bien les met-elle simplement sous la lumière d'une connaissance de l'inadéquation du mode d'être et du mode de manifestation ? Une lecture « positive » maintiendrait que la conscience de l'inadéquation du mode d'être et du mode de manifestation ne signifie nullement l'éradication de la manifestation idéologique (comme le voudrait la lecture « négative »), mais simplement celle du poids ontologique qu'elle *croit* avoir. Dire que la science naît de la « suppression » des apparences

³⁵² Contradiction du type de celles que l'on affronte dans ce que nous appelons les *modes contaminés de la pensée* (dont nous fournirons la définition à l'occasion de notre analyse de *L'Imaginaire*).

³⁵³ Mais la nécessité de cette utilisation peut être suspendue à la contingence de bouleversements historiques. Nous avons déjà rencontré cette dépendance lors de notre approche du *schème* dans la partie consacrée à l'œuvre de P. Descola : seul un état de crise peut, parfois, révéler la présence et l'influence d'un schème intégrateur.

³⁵⁴ Althusser, une fois n'est pas coutume, en appelle à Spinoza : dès que l'on possède la « science des prémisses », la « science des conclusions » (qui n'est que l'actualisation du rapport spéculaire selon lequel une prétendue science se donne un objet qu'elle présente comme donné) apparaît comme imaginaire et disparaît. La science des conclusions, « ignorance en acte de ses 'prémisses' » (LC, p. 364), n'est autre que l'imagination ou le premier genre de connaissances.

n'impliquerait dès lors nullement que l'on nie la réalité des apparences *en tant qu'apparences* et tant que durent les conditions matérielles donnant naissance à l'idéologie. Simplement, elles ne sont pas ce pour quoi elles se donnent et la science dévoile les mécanismes de ce travestissement, rendant ainsi possible une transformation des conditions matérielles. Nous dirons, pour notre part, que la Science (ou Généralités III) restaure et rend transparente la *conditionnalité* au sein de la pensée, et *d'abord* celle de la pensée par rapport au réel : en effet, le réel précède la pensée puisqu'elle le suppose (nous sommes proches du raisonnement de la preuve ontologique), mais celle-ci demeure néanmoins une instanciation particulière – dont la caractéristique est la production de connaissances – et autonome au sein du réel. Si restaurer la conditionnalité apparaît comme le seul moyen d'échapper à l'idéalisme et à son complice empiriste, les *effets* de cette restauration demeurent néanmoins équivoques (comme l'était, *mutatis mutandis*, l'intuition intellectuelle chez Spinoza).

Il semble, en définitive, que cette difficulté trouve son origine dans l'être ambigu, sinon double, des *opérateurs* du mouvement de la pensée : les généralités abstraites (ou Généralités II). En effet, *du point de vue de l'idéologie*, ces opérateurs généraux se construisent à la fois au sein d'une complicité fondamentale et d'un décalage ; *du point de vue de la Science*, ils sont tout simplement faux et c'est pourquoi ils doivent constamment être ouverts aux améliorations et aux adaptations. Méthode et moyens d'expression visant à produire une connaissance, s'ils sont élevés au rang d'entités pérennes et de catégories permanentes, l'idéologie a alors pris irrémédiablement le dessus. Et c'est précisément le rôle de la *philosophie*, selon Althusser, que de préserver, au sein de l'idéologie, cette ouverture que produit la Science (ce en quoi il est très proche de Derrida)³⁵⁵. Aussi la philosophie n'a-t-elle, pour lui, ni objet ni histoire puisqu'elle n'est qu'affaire de thèses et de démarcations dans un champ conflictuel en vue de ne pas refermer toutes possibilités de Science. En ce sens, elle n'est pas concernée par une *vérité* qui serait la norme transcendante du champ, mais par l'*à-propos* ou la *justesse* au sein de ce champ, justesse que l'on atteint par une harmonisation avec les coordonnées de la situation. Qu'est donc, dès lors, cette philosophie sinon, de nouveau, un *art stochastique* ? La pensée d'un philosophe, effet de sa position dans le champ, n'est rien sinon son analyse de ce champ et de cette position

³⁵⁵ À ce détail près que, pour Derrida, la philosophie, quoi qu'elle fasse, est elle-même fermeture. Son devoir consiste alors « uniquement » à laisser ouverte la possibilité que l'expérience qui l'innerve puisse la transpercer à nouveau.

afin de rendre possible le mouvement scientifique³⁵⁶. Cela fait de la philosophie une pensée *différentielle*, n'existant qu'à sentir son positionnement par rapport à d'autres pensées. Son propre est la différence en quoi elle consiste et qu'elle incarne au sein de la situation. La philosophie travaille et procède de l'autre pour poser la différence qu'elle est. Mais, si cet écart par rapport à elle-même qu'elle est, ne constitue rien d'autre qu'une propédeutique à la Science, cela implique que la philosophie ne peut prétendre produire d'elle-même le concret-de-pensée, cette *coupure* qui génère et que génère la Science. Ne serait-ce pas là, toutefois, la réduire à n'être qu'une qualité idiosyncratique injustifiable, un *impetus* indéfinissable luttant contre l'oubli et la réification des Généralités II ? Ne serait-il pas plus fructueux d'envisager la philosophie comme le mouvement capable de « faire redescendre » la Science dans l'idéologie afin de produire une transformation d'autrui et une transformation de la situation ? Si, contre un certain³⁵⁷ Althusser, on cesse d'opposer la Science à la philosophie et qu'au contraire on voit en ces dernières deux moments d'un même processus, nul doute alors que nous rencontrerons à nouveau l'exigence de la *parrhêsia*³⁵⁸.

Les relations qu'articule un mouvement de pensée (ou un mouvement de lecture) sont des rapports de moyens à fin. Mais une ambiguïté fondatrice semble frapper tant ces moyens

³⁵⁶ En outre, ajoute-t-il, cette pensée ne se fait que par des métaphores rendant compte du détour qu'a effectué et qu'est le travail philosophique : « En Marx, quelque chose s'est joué, qui dépasse l'individu : la nécessité pour toute philosophie de passer par le détour d'autres philosophies pour se définir et se saisir elle-même dans sa différence : dans sa *division*. En réalité (et quelles que soient ses prétentions) aucune philosophie ne se donne le *simple* absolu de sa présence – et moins qu'aucune la philosophie marxiste (qui, elle, n'a jamais affiché cette prétention) » (Louis Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998, pp. 182-183). Il va sans dire que nous partageons amplement ce constat. Pour tout dire, il nous a semblé commencer à faire de la philosophie lorsque nous nous sommes trouvé plongé dans un système totalement différent. Alors seulement la philosophie sartrienne a pris du volume, s'exposant à dévoiler ses faces d'ombre ; alors seulement il a été possible de faire quelque chose à partir d'elle. Avec cette subtilité supplémentaire que l'« orientalisme en chambre » (indispensable *une fois que le détour a été effectué*) donne l'impression, si l'on s'y abandonne totalement, d'effectuer ce détour, c'est-à-dire qu'il ne fait que nous enfermer encore plus dans l'idéologie.

³⁵⁷ Ses *Éléments d'auto-critique* reposent, en effet, différemment toutes ces questions.

³⁵⁸ Dévoilons le fond de notre pensée dès à présent : Sartre ferait remarquer que l'on ne construira jamais un universel-singulier à partir de généralités abstraites et que, en conséquence, il faut nécessairement une « prise de terre » qui n'est autre que le penseur lui-même (dont le *cogito* est premier *pour lui* et non *en soi*, ce qui explique que Sartre le qualifie de moment le plus abstrait du mouvement). Découle, dès lors, une radicale transformation du processus : la transparence aux conditions doit être comprise avant tout comme transparence à soi. Ici, la science et la philosophie s'unifient puis se justifient ou se confirment par la transmission parrhêsiaque. Ou, si l'on veut : la dialectique supprime peut-être les faux problèmes, mais elle ne parvient pas à expliquer la positivité (appétence, *conatus*, résolution imaginaire de contradictions, etc.) de l'idéologie. Son aspect purgatif permet de réinstaurer les relations de conditionnalité et d'abord entre la pensée et l'existence. Mouvement se déroulant dans l'intellect et les représentations, la dialectique s'efface devant la conditionnalité qui, elle, permet de saisir et de travailler sur ce qui se joue au niveau antépédicatif et que biaise (tout en l'exprimant) l'idéologie.

(Généralités II) que cette fin (Généralités III), rendant ainsi délicate l'*articulation* entre la Science (telle que l'entend Althusser) et la philosophie. Peut-être pourrions-nous lever cette ambiguïté en la rapportant au point de départ (et de retombée) du mouvement : l'*idéologie* (Généralités I).

B. Généralités I, imagination, idéologie

Ni réduction empirique ni déduction conceptuelle, la *production* d'une connaissance n'est rien d'autre, avons-nous vu, qu'une *transparence* quant aux conditions réelles, transparence abolissant les prétentions de l'évidence. Les paralogismes de l'idéologie (« Liberté vs. Déterminisme », « Essence vs. Phénomène », etc.) sont supprimés par la production d'un concept scientifique remplaçant la confusion par la transparence : produire un concret-de-pensée équivaut donc, d'une certaine façon, à « rendre à César ce qui appartient à César » en stoppant la confusion entre la genèse conceptuelle et les développements réels. Mais ne plus se raconter d'histoire et instaurer un régime de transparence sont choses d'une difficulté extrême puisque les solutions imaginaires (génératrices d'apories sans fin) pèsent de tout le poids de l'*évidence*, d'une évidence voilant un rapport réel derrière un rapport inexistant, bref du poids de l'*idéologie*. Voyons rapidement quel rôle joue cette idéologie, et, surtout, la façon dont elle s'acquitte d'un tel rôle.

a. Le rôle de l'idéologie

Expliquant les processus de *reproduction* des moyens de production (reproduction des matières premières, des forces productives et des *rapports de productions*)³⁵⁹, Althusser délivre toute la portée de la fonction de l'idéologie : il est nécessaire à la reproduction des rapports de production d'inculquer une *idéologie* justifiant l'obéissance du travailleur et permettant au membre de la classe dominante d'effectuer légitimement et efficacement cette domination (tel a été, selon Althusser, le rôle de l'école, « appareil idéologique d'État »³⁶⁰ dominant ayant pris la

³⁵⁹ Un régime de production est en effet condamné si, en plus de produire, il ne reproduit pas les conditions de la production.

³⁶⁰ Nizan dénonçait déjà, dans les *Chiens de garde*, le rôle de l'université française comme vectrice d'une idéologie idéaliste : « Les idées philosophiques sont dans une situation privilégiée. Elles possèdent pour s'exprimer et se répandre un véritable appareil d'État. Comme la justice. Comme la police. Comme l'armée... » (*Les chiens de garde*, Paris, Maspéro, 1976, p. 90). Contre cela, Nizan réclamait une « démocratie philosophique ».

place de l'Église dans nos sociétés³⁶¹). L'idéologie maintient chacun à sa place : *exploités* (justifiant leur exploitation par une conscience civique, morale, nationale, par une piété familiale, etc.) et *exploitants*, chacun défend et incarne la valeur seyant à son rôle dans les moyens de production :

c'est par l'apprentissage de quelques savoir-faire enrobés dans l'inculcation massive de l'idéologie de la classe dominante, que sont [...] reproduits *les rapports de production d'une formation sociale capitaliste*, c'est-à-dire les rapports d'exploités à exploiters et d'exploiteurs à exploités. Les mécanismes qui produisent ce résultat vital pour le régime capitaliste sont naturellement recouverts et dissimulés par une idéologie de l'École universellement régnante, puisque c'est une des formes essentielles de l'idéologie bourgeoise dominante : une idéologie qui représente l'École comme un milieu neutre, dépourvu d'idéologie (puisque... laïque)³⁶², où des maîtres respectueux de la « conscience » et de la « liberté » des enfants qui leur sont confiés (en toute confiance) par leurs « parents » (lesquels sont eux aussi libres, c'est-à-dire propriétaires de leurs enfants) les font accéder à la liberté, la moralité et la responsabilité d'adultes par leur propre exemple, les connaissances, la littérature et leurs vertus « libératrices ».³⁶³

Outre la distinction importante entre « appareil d'État » et « pouvoir d'État »³⁶⁴, Althusser analyse le fonctionnement de ces *appareils idéologiques d'État* cruciaux pour la reproduction

³⁶¹ Analyse que, il va sans dire, ne récuserait pas Bourdieu. Dans *La reproduction*, entre autres, il propose, avec Jean-Claude Passeron, un dépliement *more geometrico* de ce que requiert et implique une « Action Pédagogique » (AP). Ainsi, par exemple, dans la proposition 1.3.1 : « L'AP dont le pouvoir arbitraire d'imposer un arbitraire culturel repose en dernière analyse sur les rapports de force entre les groupes ou classes constitutifs de la formation sociale où elle s'exerce [...] contribue, en reproduisant l'arbitraire culturel qu'elle inculque, à reproduire les rapports de force qui fondent son pouvoir d'imposition arbitraire (fonction de reproduction sociale de la reproduction culturelle » (Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970, pp. 24-25).

³⁶² R. Liogier dégage de ses observations des milieux bouddhiques contemporains cette intéressante remarque : « Il faut distinguer les prétentions des acteurs à récuser tout engagement idéologique et la réalité de leur engagement. Il faudrait plutôt s'interroger sur les intérêts qui poussent ces individus à une telle dénégation. Cette interrogation nous a permis de constater que cette dénégation apparente de tout engagement idéologique était intimement constitutive, d'une manière inattendue, d'un engagement idéologique original : *l'individuo-globalisme* » (*op. cit.*, p. 25).

³⁶³ Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)*, in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, p. 100. Il est important de voir que nous rejoignons, à travers cette longue citation, notre discussion du système de P. Descola : l'analogisme engendre tendanciellement des sociétés fortement hiérarchisées et compartimentées où chacun doit tenir sa place (castes, lignées, etc.). Or ce type de structures de sociétés se trouve également dans la cosmologie naturaliste *mais à l'état implicite* et voilé par le lustre de l'idéologie universaliste.

³⁶⁴ Le problème étant que les luttes politiques (notamment marxistes) concernent le pouvoir d'état mais laissent bien souvent les appareils d'état inchangés alors qu'ils fonctionnent avec une logique propre dans la poursuite d'intérêts propres. Selon Althusser, « le rôle de l'appareil répressif d'État consiste essentiellement, en tant qu'appareil répressif à assurer par la force (physique ou non) les conditions politiques de la reproduction des rapports de production qui sont en dernier ressort des rapports d'exploitation. Non seulement l'appareil d'État contribue pour une très grande part à se reproduire lui-même (il existe dans l'État capitaliste des dynasties d'hommes politiques, des dynasties militaires, etc.), mais aussi, et surtout, l'appareil d'État assure par la répression (depuis la force physique la plus brutale jusqu'aux simples ordres et interdictions administratifs, à la censure ouverte ou tacite, etc.), les conditions politiques de l'exercice des Appareils Idéologiques d'État » (in *Positions (1964-1975)*,

des moyens de production. Il distingue l'« appareil répressif d'État », qui fonctionne principalement à la *violence* (l'Armée, la Police, l'Administration, les Tribunaux, les Prisons, le Gouvernement, etc.) de l'« appareil idéologique d'État » (l'église, la famille, l'école, les syndicats, les médias, la culture, etc.) dont le carburant principal est l'*idéologie*. Althusser remarque que toute violence est toujours contaminée par l'idéologie et réciproquement. L'unification et la cohérence des appareils idéologiques d'État proviennent du fait qu'il s'agit de diverses incarnations *d'une même idéologie*, celle de la classe dominante. Tout pouvoir ne pouvant se maintenir sans maintien de son régime de production, ces appareils sont donc un enjeu de luttes intenses. Ouvrant un espace où s'expriment les contradictions d'une société, ils occupent une fonction très paradoxale : ils sont à la fois vecteurs de domination *et* lieu agonistique. L'on comprend aisément que le meilleur moyen de conserver sa place pour le régime idéologique dominant est *de donner l'illusion* d'espaces agonistiques effectifs tout en s'assurant de la non-effectivité de ce qui s'y joue³⁶⁵.

b. Le fonctionnement de l'idéologie

Une observation plus serrée de l'idéologie transmise et entretenue par les appareils idéologiques d'État montre que cette dernière traduit en réalité le *rapport imaginaire vécu* des individus à leurs *conditions réelles* d'existence. Autrement dit, l'expression imaginaire et déformante de la nature de notre rapport aux rapports de production est ce qui emplit nos têtes et meut nos corps. Le *vécu idéologique* se redouble dans la pensée et génère la *croyance* en un « moi » libre, véritable résultat de la représentation idéologique de l'idéologie³⁶⁶ : l'individu évoluant en milieu idéologique *croit* en quelque chose (Dieu, Justice, etc.), et la représentation idéologique de l'idéologie veut qu'il y croie parce qu'il a telle et telle idée desquelles vont découler tel et tel comportement. Le « sujet-libre-qui-choisit-en-toute-liberté-et-s'apparaît-comme-tel » constitue donc la cheville ouvrière du processus de reproduction des moyens d'une production qui est à présent justifiée. Quatre termes importent ici : *conditions d'existence réelles*

op. cit., p. 94). L'idéologie de la classe dominante, sous la « protection » de l'appareil répressif, « huile » les contacts entre les différents appareils.

³⁶⁵ Ce qui entre pleinement, le lecteur l'aura relevé, dans la logique du naturalisme. Dans une telle perspective, le rôle du penseur sera alors d'explicitier les luttes idéologiques euphémisées et rendues ineffectives. Il lui faudra, d'une part, montrer *comment* l'idéologie dominante tend toujours à se légitimer et, d'autre part, indiquer en quoi telle ou telle lutte, tel ou tel événement est en réalité une contestation des valeurs dominantes.

³⁶⁶ Rappelons que selon notre lecture, le *vécu idéologique* est analysé par la conditionnalité et l'*idéologie* par la dialectique.

(structures de la formation historique) ; *rapports réels* à ces conditions d'existence (formes historiques individuelles déterminées par la formation historique : « ouvrier », « intellectuel », « capitaliste », « femme d'ouvrier », « fils aîné de capitalistes », etc.) ; *rapport imaginaire* à ce rapport réel (c'est-à-dire : *vécu* idéologique de ces rapports réels) ; *représentation* de ce rapport imaginaire dans la pensée (« je suis libre de choisir ceci »). On peut dire que le rapport réel constitue le champ délimitant réellement mes possibilités d'actualisation et d'individuation sous forme de rapports imaginaires. Les actes supposés « personnels » s'insèrent dans des pratiques réglées par des rituels au sein de l'existence matérielle des appareils idéologiques d'État, mais la représentation idéologique de l'idéologie permet *d'inverser* l'ordre réel de ces termes. Ainsi l'idéologie opère-t-elle, *mais dans l'ombre*, cette injonction pascalienne (souvent reprise par Sartre) : « Mets-toi à genoux et tu croiras » :

Il apparaît donc que le sujet agit en tant qu'il est agi par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle) : idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance. Mais cette même présentation fait apparaître que nous avons conservé les notions suivantes : sujet, conscience, croyance, actes. De cette séquence, nous extrayons aussitôt le terme central, décisif, dont tout dépend : la notion du *sujet*.³⁶⁷

En d'autres termes, s'il n'est de pratique que par et dans une idéologie, il n'est d'idéologie que par et pour des *sujets*³⁶⁸. La catégorie de sujet est constitutive de toute idéologie en tant que l'idéologie a pour fonction d'ériger l'individu en sujet. À ce sujet « naturel » apparaissent un tas d'*évidences*, de choses que l'on ne peut pas ne pas reconnaître et auxquelles on adhère « spontanément ». Naissant de l'oubli de la genèse du processus réel, « nous » naissons en même temps sur des évidences, sur du bien-connu ; toujours-déjà des sujets, nous pratiquons sans cesse les rituels idéologiques, les voyant comme la chose la plus naturelle du monde (et la lecture religieuse n'est qu'un exemple de ces rituels). Le sujet interpellé, surdéterminant le vécu idéologique, permet à ce dernier de perdurer et de reproduire les rapports de productions.

En somme, ce qui m'est le plus propre, mon *vécu*, s'apparente à de l'*imaginaire* ; c'est un *rapport de rapports*, une façon de vivre le rapport aux conditions d'existence, qu'Althusser

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 112. Un phénomène similaire d'inversion de processus a été dégagé (et interprété dans le vocabulaire de la magie) par Sartre, dans *La transcendance de l'Ego*, au sein du flux mental. Le mécanisme d'*interpellation* que tente de théoriser Althusser est d'ailleurs à mettre en parallèle avec ce que nous appelons l'*altération* et dont Sartre nous fournit une excellente analyse au sein des rapports entre la conscience et l'*ego*.

³⁶⁸ Tout enseignement vise donc en partie à créer un cadre cognitif adéquat qui justifie les pratiques préconisées et leur donne un sens.

rapproche du *premier genre de connaissance* chez Spinoza³⁶⁹. Je ne suis à moi-même qu'une façon d'imaginer les rapports *réels* structurant mes conditions d'existence. Ces rapports qui font de « moi » le *porteur* (*Träger*) de rapports de production :

La structure des rapports de production détermine des *places* et des *fonctions* qui sont occupées et assumées par des agents de la production, qui ne sont jamais que les occupants de ces places, dans la mesure où ils sont les « porteurs » (*Träger*) de ces fonctions. [...] *Les vrais « sujets » sont donc ces définisseurs et ces distributeurs : les rapports de production* (et les rapports sociaux politiques et idéologiques).³⁷⁰

Je *suis* ces rapports sans jamais pouvoir les vivre et les exister, sauf à déceler et à déraciner l'*interpellation* originaire qui me fait introjecter tous ces rapports réels dans mon *moi*. Quand je suis interpellé (et le phénomène premier d'interpellation est probablement le stade psychogénétique du miroir), je me rabats sur, et me reconnais dans, mon être de *Träger*. Arrimant les discours à la pratique, l'idéologie, en tant qu'elle concourt à la reproduction des rapports de production, articule la subjectivité et l'inconscient sur le champ social. L'*interpellation* constitue le mécanisme permettant à la fonction sociale de se déployer et de prospérer : par son biais je m'identifie au sujet nécessaire à telle place au sein du tout social et j'accomplis les tâches de reproduction des rapports de production (c'est, par exemple, le travailleur qui défend le travail bien fait, la hiérarchie, etc.). Loin d'être originaire et de lui pré-exister, le sujet *résulte* de cette interpellation, et son mécanisme est un mécanisme de *reconnaissance* : je me reconnais comme étant le sujet que l'on interpelle, que les appareils idéologiques d'État interpellent³⁷¹.

³⁶⁹ Cf. *Éthique*, livre II, prop. 16-17.

³⁷⁰ LC, p. 393. Si l'on mobilise la conceptualité de P. Descola, l'on peut exprimer cela comme suit : la structure hiérarchique analogique définit les rapports réels que les sujets devront vivre dans le rêve idéologique naturaliste.

³⁷¹ À cette description d'ordre général, s'ajoute cette particularité qu'à le régime capitaliste de rabattre au maximum les hommes sur ce rapport de production dont ils sont les porteurs (alors que dans les systèmes précapitalistes, la dernière instance était non économique : liens de parenté, etc.). Le corrélat de cette réduction étant l'extension énorme de l'idéologique, de la manière dont les personnes vivent (rapport de rapports, imaginaire) ces rapports concrets aux conditions matérielles concrètes de leur existence. L'interpellation est donc un processus *général* constitutif de ma *psyché* comme intériorisation de l'extériorité, qui est spécifié selon les régimes de production et dont les différents modes épouseront les différentes sphères de la société. Comme le remarque Stéphane Legrand dans une intervention extrêmement stimulante : « plus les rapports sociaux de production radicalisent l'*époque* pratique, la réduction pratique des individus à de purs supports ou porteurs de fonction, plus le champ de l'idéologique gagne en extension, c'est-à-dire plus les modalités de l'existence dans toute leur diversité deviennent des manières de se rapporter imaginativement à leur rapport aux conditions matérielles d'existence, et donc plus l'idéologie devient déterminante à la fois dans le cadre de la reproduction des rapports de production et comme élément de la lutte de classe politique, donc dans le cadre du renversement possible des dits rapports (telle serait peut-être la contradiction la plus profonde à l'intérieur du champ idéologique : non pas seulement la contradiction entre idéologie dominante et idéologie dominée, mais celle qui tient au fait que l'idéologie est à la fois l'instrument de la reproduction des rapports de production et l'un des éléments déterminants de leur subversion [...] » (« Althusser et Sartre II. La Question du temps historique et la

c. Quel sujet ?

Le vécu idéologique, ou vécu d'un sujet, s'identifie à l'introjection des structures réelles et à un mode imaginaire d'appréhension de soi. Nous avons fait brièvement allusion à l'hypothèse selon laquelle il serait possible de déraciner ce processus d'interpellation. Mais si une telle émancipation est vraiment envisageable, peut-elle se satisfaire de la définition du sujet qui vient d'être présentée ? Ne doit-on pas également envisager un « sujet de science » se situant « de l'autre côté » de la rupture épistémologique ? Nous serions alors en possession d'une double acception du *sujet* : l'un que l'on doit liquider et l'autre qui serait le sujet scientifique naissant de cette mort. L'équivoque que nous pointions plus haut au sein des Généralités II est reconduite ici au sein de la notion de sujet : *du point de vue de l'idéologie*, le sujet est absolument nécessaire et requis, même s'il peut être en décalage³⁷² ; *du point de vue de la Science* (mais *qui connaît cette*

catégorie d'événement », intervention du 03/11/2007 dans le cadre du *Groupe de Recherches Matérialistes*, p. 12. URL : http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/4eme_seancefinal.pdf). Cette réduction pratique s'effectue à chaque niveau, dans toutes les sphères et formations sociales : dans la sphère juridique, par exemple, la personne sera considérée essentiellement comme porteuse de rapports juridiques, et non comme personne vivante. Ce qui implique que dans chaque sphère, le rapport imaginaire aux rapports réels possède une très grande extension. Le réel, le système impersonnel de positions à occuper dans l'ensemble des rapports de production, n'est rien, est irréprésentable avant tout investissement idéologique, c'est-à-dire que l'on ne peut se le représenter qu'idéologiquement. Le réel et sa déformation idéologique par les individus qui l'actualisent en le vivant sont rigoureusement contemporains. Le vécu idéologique, explique S. Legrand, ne signifie donc pas la coupure du réel et de l'imaginaire, mais désigne leur coexistence, leurs rapports d'identité et de différence. Ainsi les dispositifs d'*individualisation* (telle place, telle fonction, etc., en tant que même l'individualité organique est toujours surdéterminée par le social etc.) sont à distinguer des dispositifs de *subjectivation* (manière d'être sujet, manière d'être présence à soi, etc.) qui dépendent du rapport spéculaire sur lequel nous existons, c'est-à-dire de la façon dont nous imaginons notre rapport aux rapports réels de production. Ces deux ordres de déterminations sont distincts, mais coexistent et se recoupent sans cesse (en fait, il semble que nous rejoignons ce que Sartre appelle les « déterminations abstraites » et qu'une *analyse régressive* peut dégager, ainsi que l'actualisation concrète de ces déterminations par une vie et dont la *synthèse progressive* doit tenter de saisir le mouvement). Or plus les dispositifs d'individualisation sociale sont forts, plus la subjectivation peut être faible ; à l'inverse, si l'individualisation sociale est lâche (plus l'abstraction devient réelle ou pratiquement vraie, comme c'est le cas dans sociétés capitalistes dans lesquelles « prolétariat » est le mot pour l'abstraction actuelle limite), la subjectivation devra être forte pour que la reproduction des moyens de production soit assurée. Pour une explication *more geometrico* de ces processus : Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010 (surtout le chapitre intitulé « L'enrôlement comme alignement »).

³⁷² Althusser pense, en effet, sous la métaphore de l'*obstacle*, un *effet sujet positif* au sein de l'idéologie et qui pourrait tenir lieu de médiation : sa manifestation est à la fois un effet et une indication de la marche à suivre. Si Althusser se sert, certes, du *sujet*, en tant que notion idéologique présente partout, pour déceler le mouvement idéologique de tous les discours qu'il rencontre (c'est la fameuse « querelle sur l'humanisme »), il est important de voir qu'il comprend également la notion de « coupure » comme une notion idéologique. Tout comme la coupure nous sépare de l'idéologie mais doit constamment avoir cette dernière sous les yeux pour continuer à s'en séparer, le sujet (au sens de sujet interpellé), une fois qu'il est repéré (et que se déroule à partir de lui tout l'attirail idéologique : humanisme théorique, aliénation, téléologie, etc.), possède une *fonction positive* qui est, dans son obstruction, de nous *indiquer* le chemin. Althusser appelle cela l'affinité entre le discours idéologique et le discours

Science ?), ce sujet est faux. À ce point, il convient donc de penser positivement ce que pourrait être le sujet de la Science et surtout comment l'on passe d'un sujet interpellé à un sujet « scientifique ».

Afin d'éviter toute substantialisation tant des objets théoriques que des sujets, Althusser pense la différence que nous pointons en termes d'*effets* de discours. Ainsi, le discours scientifique se distingue du discours idéologique par le fait de produire un effet de *connaissance* et non de méconnaissance (ce dernier consistant en une répétition venant indéfiniment confirmer le bien-connu³⁷³). Le discours idéologique n'existe pas en bloc, il ne se trouve que dans l'articulation surdéterminée présente dans tel texte engendrant comme effet le sujet idéologique méconnaissant et obéissant ; nul sujet prédonné qui, depuis son origine, s'extérioriserait (et même s'aliénerait) *pour* mieux revenir à lui-même. Plutôt qu'une relation causale entre une substance dont on peut pointer l'essence et ses différentes instanciations, joue une *relation de causalité structurale* (sur laquelle nous allons revenir) *dans un pur tissu relationnel surdéterminé*³⁷⁴. Aux idéologies de la genèse qui supposent un substrat permanent rendant le changement possible, Althusser oppose le *surgissement*, c'est-à-dire une irréductible nouveauté qui vient trouer le temps et briser la causalité³⁷⁵. Rapporté à la problématique du sujet, cela signifie que je ne *possède* pas la Science, mais que les contraintes propres au discours scientifique génèrent un effet-sujet connaissant dont le régime causal est différent. Bref, *on ne part pas d'un sujet comme cause pour rendre compte d'un certain type de manifestation par le*

scientifique : la fonction subjective positive, résultat d'un discours scientifique mais entretenue par la philosophie, à la fois indique la direction et la voile. Nous allons revenir sur cette positivité du sujet.

³⁷³ Althusser ajoute à ces deux discours le discours *esthétique* et le discours de *l'inconscient*. Les formations de l'inconscient ne sont pas régies par des lois de manifestations d'un contenu qui serait différent. En réalité, l'inconscient fait corps avec ses effets et les lois structurelles d'agencement de ses effets. Il n'est ni au-delà ni en-deçà. Je n'ai pas une *libido* qui se manifesterait de telle ou telle façon selon des lois qui ne lui appartiennent pas, mais, les contraintes du discours de l'inconscient font qu'il fonctionne en produisant l'effet-*libido*, et donne un certain type d'effet-sujet.

³⁷⁴ Sartre affirme quelque chose de similaire : il se refuse à voir le génie de Proust comme quelque chose d'interne à Proust et dont les œuvres n'ont été que l'actualisation contingente ; le génie de Proust n'est nulle part ailleurs que dans ses œuvres. Il en va de même pour le scientifique : il n'a pas la Science dans la tête.

³⁷⁵ Pour Althusser, le concept idéologique frère de celui de *genèse* est celui de *critique*, au sens de quelque chose qui distingue entre les lois formelles de fonctionnement (réalité formelle) et le contenu (réalité objective).

*biais de schèmes ou de lois, mais ce sont les contraintes exprimées par ces schèmes et lois qui sont premières*³⁷⁶.

Le sujet de la Science n'est donc ni *un* ni *permanent*. Les effets-sujets étant irréductibles les uns aux autres et espacés dans le temps, il est absurde de les coiffer d'une unité supérieure (qu'elle soit *transcendantale* ou *substantielle*). Décentrant le sujet et le rendant quasi-*absent* à lui-même, le discours scientifique en fait un pur système de rapports abstraits entre concepts ; à l'inverse, le discours idéologique, structuré autour du sujet qui en est le centre (apparent), est celui où le sujet est *présent* en personne. Puisque le « sujet de la science » (pour autant que cette expression ait un sens) dit vrai, *il* s'efface de ce discours où se déploie la force propre de la vérité. Non seulement mes idiosyncrasies ne comptent plus, mais il apparaît que l'effet-sujet suppose un sujet sans idiosyncrasie, sans « moi », c'est-à-dire un *sujet universel*. Dans la Science, rien ne joue le rôle de constituant, le discours ne tient sa cohérence que de lui-même et ne dépend aucunement de ses instanciations. Dans l'idéologie, *je* crois, au contraire, que j'exprime mon opinion ; je vois ces gestes comme les miens et m'y reconnais. Bref, je me vis non pas comme l'effet d'une structure anonyme où les affects, émotions et pensées préexistent et sont indifférents à qui les actionnent, mais comme l'*auteur* de ces pensées et affects³⁷⁷. Nous ne sommes guère éloignés du Foucault de l'archéologie. Nous avons toutefois montré que ce dernier finira par accorder une fonction pleinement positive – qu'il relie à la *parrhêsia* en tant que discours producteur d'effets de subjectivation – à un sujet digne de ce nom, et non à une simple positivité s'érigeant de manière inexplicable sur *ma* mort et *ma* disparition en tant que sujet.

Nous pensions que la compréhension de l'idéologie nous permettrait de penser une nouvelle articulation entre la Science et la philosophie. Or le gouffre s'est creusé encore plus entre le *sujet idéologique* (je me [mé]connais comme auteur de mes actes et de mes pensées) et l'*effet-sujet scientifique* (décentré et vide), à tel point que nul sujet « philosophique » ne soit apparemment en mesure de faire le lien, sauf à le considérer (mais c'est précisément ce qu'Althusser ne fait pas) comme une sorte de « stratège » connaissant *scientifiquement* la

³⁷⁶ C'est cette tentative d'articulation de deux approches – « génético-critique » et « production d'effets » – qui nous importe. Ce sont d'ailleurs ces deux dimensions que nous essayons de cerner à l'aide de notre distinction entre dialectique et conditionnalité.

³⁷⁷ La particularité du discours idéologique tient au fait qu'il s'alimente à tous les autres, c'est-à-dire que les autres constituent en quelque sorte son matériau : on peut faire de l'idéologie avec tout et n'importe quoi.

situation (c'est-à-dire, comme nous allons le voir, connaissant la forme de causalité structurale sous-jacente) et jouant avec les règles de l'idéologie afin de changer la situation idéologique³⁷⁸.

Si la Science se comprend comme discours cohérent autotélique ; si l'effet d'un tel discours se comprend également comme capacité à déranger le sujet idéologique en l'extrayant de son idiosyncrasie, l'on conçoit mal, par contre, comment un tel discours se construit et comment il se *communique*. En définitive, il semblerait qu'une rupture trop importante, qui va jusqu'à récuser l'idée même de médiation, s'emporte elle-même puisqu'il n'y a plus personne pour la produire, la comprendre ou la transmettre.

C. La causalité structurale entre Althusser et Sartre

a. La lutte des métaphores

Tout comme, dans la pensée de Heidegger, la possibilité d'un investissement authentique était suspendue à une expérience inexplicable³⁷⁹, Althusser s'expose, selon nous, à sombrer dans un déterminisme (ou un anarchisme, ce qui revient au même ici) de la conjoncture, incapable de rendre compte de ce qu'il produit. Le commencement de la Science, cette coupure³⁸⁰, et son aboutissement posent toujours problème. Tentant de remédier à ces difficultés, Althusser mobilise les chapitres 30 et 32 du *Traité de la Réforme de l'Entendement* : y est décrite la *production d'une idée vraie* sans recours à un commencement absolu – car nous ne sortirons jamais du premier genre de connaissance –, mais en supposant que nous pouvons initier le mouvement en *détournant* un usage ordinaire (un peu, nous dit Althusser, comme les premiers hommes ont utilisé une pierre comme un outil, ce qui constitua un saut intellectuel sans précédent). Althusser appelle ce détournement un acte de *métaphorisation*, ajoutant qu'un tel

³⁷⁸ Ce serait là atteindre à une vision rhétorique des rapports du réel et de la vérité : seul importe l'effort de véridiction et les effets du discours vrai, cela seul peut être dit « réel » au sens fort. Or les effets sont soumis à un certain nombre de conditions (locuteurs, stratégies, etc.). C'est d'ailleurs toute la difficulté du discours philosophique qui vise à réformer son auditoire : il faut à chaque fois harmoniser la rectitude du dire et les déformations de chacun. C'est notamment l'objectif du processus d'*hypotypose* : sans en avoir l'air, on redresse la barre en vue de rendre apte à recevoir le discours vrai. Une telle vision esquisse la possibilité d'adopter des éthiques différentes selon les situations, tout en les subordonnant toutes au même objectif. L'idéal évidemment étant la totale *adaptabilité*, c'est-à-dire la non-dépendance aux dispositifs de subjectivation : on est plastiques, on ne se laisse pas aliéner à notre image, on se déleste des déterminations si la situation l'exige. On le devine, toute la difficulté sera de ne pas confondre cette éthique plastique avec l'opportunisme ou le nomadisme inutile (ce sera précisément le rôle de la vérité que d'éviter ces écueils).

³⁷⁹ Cf. la partie 3 de ce même chapitre.

³⁸⁰ Nulle surprise qu'Althusser ait mobilisé Spinoza et qu'il se soit interrogé, à sa suite, sur le processus de formations des idées adéquates.

acte ébauche une différenciation entre des *instruments* de production et une *matière-objet* à travailler. Autrement dit, la métaphorisation esquisse la *potentialité* d'un nouveau *rapport de production* que seule une production effective pourra actualiser. Par conséquent, cet acte constitue à chaque fois une sorte de *pari* : nous ne sommes jamais assurés de rien puisque tous les instruments qu'on utilise pour produire quelque chose de nouveau ont une histoire (ils appartiennent aux Généralités I) et découlent, en tant qu'instruments (Généralité II), de l'acte de discernabilité produit par la métaphorisation. Nous sommes donc condamnés à avancer jusqu'à ce que l'on arrive à un système scientifique (Généralité III) qui tienne sa vérité de lui-même : l'on présuppose sans cesse la justesse de nos instruments dans l'anticipation du système scientifique. Ou, pour le dire autrement, le concept s'anticipe dans la métaphore, et la métaphore ne peut être réellement dite productive que dans l'après-coup³⁸¹. En somme, ce succédané de médiation qu'est la métaphore s'accompagne d'une difficile torsion temporelle (qui n'est autre que celle qu'Althusser découvre dans son propre geste : produire la philosophie de Marx à partir des principes de cette même philosophie).

Mais si la philosophie est métaphorique et si la Science s'anticipe dans la métaphore³⁸², qu'en est-il donc de la philosophie de Marx tant que l'on n'a pas atteint la science marxienne ? En quoi son acte de métaphorisation est-il supérieur à celui de Hegel ? Or c'est autour du concept de causalité que les deux métaphores s'affrontent. Hegel aurait dépassé l'idée d'une causalité mécanique d'ordre analytique (à l'image des boules de billard cognant les unes sur les autres) pour proposer une *causalité expressive* (une totalité s'exprime dans chacune de ses parties). Selon Althusser, la métaphore marxienne a dû se démarquer de cette métaphore hégélienne du tout sous forme de *sphère* (chaque point est à la fois la projection expressive du noyau central [l'essence] et en même temps une sphère de sphères, c'est-à-dire la vérité des sphères précédentes attendant elle-même l'*Aufhebung*) pour investir le domaine *architectural* : « structures », « bases », etc. Ce changement de registre métaphorique permet à Marx de dépasser les présupposés de la totalité hégélienne, c'est-à-dire, comme le fait remarquer S.

³⁸¹ Cela rejoint l'hypothèse de P. Descola et de B. Latour (qu'ils reprennent de l'œuvre de Rosalind Krauss, elle-même fortement inspirée par F. Jameson) selon laquelle les grands bouleversements philosophiques sont précédés – parfois de plusieurs siècles – par des évolutions dans le domaine des arts, principalement des arts picturaux.

³⁸² Nous avons vu que Lévi-Strauss partageait ce point de vue : le mode de pensée magique jouait et annonçait le déterminisme scientifique.

Legrand³⁸³, l'*homogénéité diachronique du temps* et la *coprésence* à chaque instant de tous les éléments (chaque instant contient en lui la totalité des instants qui lui sont co-présents et que tous sont hiérarchisés autour d'une essence dont l'expression continue et progressive n'est autre que le temps). Posant l'*autonomie* de chaque instance par rapport aux autres et de toutes par rapport à la contradiction *infrastructurelle*, Marx se donne les moyens de penser des temporalités différentes existant simultanément³⁸⁴. Déconstruisant le temps comme expression du concept, il met à mal, par la même occasion, le double postulat du « présent historique » et de l'« homogénéité linéaire diachronique ». Chaque instance, devenant autonome et indépendante dans sa dépendance même, possède son propre rythme de développement et c'est l'*articulation*, c'est-à-dire la *façon* dont ils sont simultanés, qu'il faut penser. L'unité d'une société est sa *complexité* et sa complexité, qui est un rapport de rapports, son unité. Le concept de *causalité structurale* que dégage Althusser à partir de la métaphore architecturale marxienne permet par conséquent de penser le fait que des scories, des survivances d'anciens modes de production, d'anciennes idéologies ou encore d'autres temporalités coexistent. Voici ce que dit, à titre d'exemple, F. Jameson du féminisme (dont on sait que ses rapports avec le marxisme furent et demeurent houleux) :

[...] l'affirmation du féminisme radical selon laquelle l'abolition du patriarcat constitue l'acte politique le plus *radical* dans la mesure où il exclut des revendications plus partielles, comme la libération vis-à-vis de la forme marchandise – est parfaitement compatible avec un cadre marxien élargi, qui considère que la transformation de notre mode de production dominant doit être accompagnée et complétée par une restructuration tout aussi radicale des modes de production plus archaïques avec lesquels il coexiste structurellement.³⁸⁵

Réfléchir en termes de causalité structurale implique de ne faire d'aucune des instances le simple épiphénomène d'une autre et de voir l'unité structurelle dans les *rapports différentiels* des multiples relations et contradictions qui les animent (le statut spécial de l'économie venant du fait qu'elle conditionne l'efficace de chaque sphère par rapport aux autres, y compris par rapport à elle). La loi interne du fonctionnement de cette structure complexe est la *surdétermination* (il

³⁸³ Stéphane Legrand, « Althusser et Sartre II. La Question du temps historique et la catégorie d'événement », intervention du 03/11/2007 dans le cadre du *Groupe de Recherches Matérialistes*. Ce travail, ainsi que celui de Guillaume Sibertin-Blanc dans le même séminaire, est en tout point remarquable et mériterait d'être repris et poussé plus avant.

³⁸⁴ Foucault, on s'en souvient, défendait ce point dans *L'archéologie du savoir*. Ajoutons que si l'on se débarrasse de ces deux présupposés, la compréhension de phénomènes comme la *Nachträglichkeit* freudienne (ou, peut-être, les *saṃskāra* [tib. 'du byed]) deviennent compréhensibles.

³⁸⁵ Fredric Jameson, *op. cit.*, p. 123.

n'est pas indifférent que ce concept servant à Althusser à penser un type de conditionnalité – mode de présence de la structure dans ses effets que Marx pensait en termes, entre autres, de *Darstellung* – trouve son origine dans la théorie analytique³⁸⁶) :

*Cette réflexion des conditions d'existence de la contradiction à l'intérieur d'elle-même, cette réflexion de la structure articulée à dominante qui constitue l'unité du tout complexe à l'intérieur de chaque contradiction, voilà le trait le plus profond de la dialectique marxiste, celui que j'ai tenté de saisir [...] sous le concept de « surdétermination ».*³⁸⁷

La théorie des temps différentiels évacue la catégorie de présent comme co-présence, c'est-à-dire comme la liaison synchronique de tous les éléments à un moment particulier, et la remplace par la série de séries ou le *rapport de composition*. Un tel agencement possède l'immense avantage de pouvoir se passer d'un temps de référence puisque, par le mécanisme de surdétermination, le temps de l'infrastructure est déterminé par les temporalités des sphères qu'il détermine. L'événement historique peut désormais être interprété à nouveaux frais : il ne s'agit nullement de quelque chose qui arriverait dans l'histoire à un moment *t* de la ligne uniforme du temps, mais bien d'une *restructuration* des relations de dépendance réciproque entre les temporalités différentes (ou : restructuration du rapport de composition). Sont, par conséquent, *historiques* « les faits qui affectent d'une mutation les rapports structurels existants »³⁸⁸, c'est-à-dire qui transforment le régime de la *causalité structurale*. En outre, l'absence d'instance supérieure synchronisant cette transformation des relations de co-dépendance (ce qui est le sens d'une totalité sans totalisateur) permet d'expliquer que des événements considérables puissent arriver sans que l'on en ait conscience, coïncés que nous sommes dans la temporalité idéologique.

En somme, cela signifie que tout ce qui se passe dans les différents lieux, dans les différents champs de la société se reflètent dans l'économie (les rapports de production) en tant que chaque instance est une composante interne de l'économie ; et que la structure complète,

³⁸⁶ Althusser montre combien Marx s'est démené pour penser réflexivement ce qu'il avait produit mais est, malgré tout, retombé dans d'anciennes distinctions confondant le concret de pensée et le concret empirique. Paraphrasant ces retours du refoulé chez Marx, il dit : « *si l'essence n'était pas différente des phénomènes, si l'intérieur essentiel n'était pas différent de l'extérieur inessentiel ou phénoménal, on n'aurait pas besoin de la science* » (LC, p. 406). Cette distinction mode d'apparition/mode d'être est également fondamentale dans la pensée bouddhique, qui reconnaîtrait sans doute tout à fait le côté provisoire de la formulation de Marx, mais l'insérerait dans un processus sotériologique : notre confusion est telle au début que nous devons poser une distinction entre l'apparition et l'essence, distinction qui sera évidemment contrecarrée dans un stade ultérieur du procès. Il s'agit en quelque sorte de tordre le bâton courbé de nos évidences dans l'autre sens.

³⁸⁷ Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, « Poches », 2005, p. 212.

³⁸⁸ LC, p. 287.

dominée par l'économie, se reflète dans chaque instance. Aussi, s'il est vrai que la *superstructure* (dont fait partie, à côté de ce qu'Althusser nomme le « juridico-politique », l'idéologie) surdétermine l'*infrastructure*, c'est-à-dire l'économie, si donc elle s'avère déterminante dans le processus de reproduction des conditions de production, c'est en tant que déterminée par l'infrastructure. Comprendre et ériger le concept de cette efficacité dérivée de la superstructure (autonomie relative et action en retour de la superstructure sur la base), c'est construire la philosophie de Marx, ce qui n'a pu se faire qu'à partir de la rupture avec l'idéologie. Resurgit la torsion temporelle évoquée plus haut : tenter de rompre avec l'idéologie implique d'écrire un discours sans sujet, un discours scientifique, cependant qu'écrire un tel discours requiert de rompre avec l'idéologie. Cette torsion peut désormais s'exprimer comme suit : construire une histoire scientifique exige une séparation/suppression du temps idéologique (qui est, comme nous l'avons vu, une suppression de ses prétentions) *et* la production d'un concept de temporalité différentielle³⁸⁹ rendue possible par une *causalité structurale*. Tout ce parcours n'est donc pas vain : nous savons à présent que le schème de la production de la connaissance comme suppression d'une illusion ou d'une fausse conscience ne peut suffire ; il doit s'accompagner d'un travail positif de compréhension de ce qu'implique la causalité structurale. Ajoutons que ce travail permettra de réintégrer, à *titre de vérités partielles et locales*, et la causalité mécaniste des « classiques » (la nécessité analytique) et la causalité expressive « hégélienne » (en tant que forme de notre illusion, de notre croyance).

b. Le problème des médiations

L'idéologie est puissante et tend à s'imposer partout où l'on n'y prend pas garde. Aussi faut-il demeurer attentif : les différences de temporalité doivent être comprises *dans leur différence* et non projetées sur un axe qui les récupérerait dans l'orbe des choses en retard et *en avance* (comme, selon Althusser, le ferait Sartre par le biais du concept égalisateur de *praxis*). « Le présent d'un niveau est, pour ainsi dire, l'absence d'un autre, et cette coexistence d'une 'présence' et d'absences n'est que l'effet de la structure du tout dans sa décentration articulée »³⁹⁰. La causalité structurale, pareille en cela à la cause absente de Spinoza, signifie

³⁸⁹ Althusser relie immédiatement cette production du concept scientifique d'histoire à la production du concept de temps de l'inconscient comme condition nécessaire pour espérer comprendre et expliquer certains éléments biographiques.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 290.

donc que la structure est immanente à ses effets, qu'elle ne consiste qu'en ses effets³⁹¹. Mais comment réellement comprendre ce que signifie la causalité qui a cours dans ses emboîtements de structures ? Y parvenir permettrait de dégager la nouvelle rationalité qui se fait jour, à l'état pratique, dans l'œuvre de Marx³⁹². Althusser pose la question comme suit :

[...] au moyen de quel concept, ou de quel ensemble de concepts peut-on penser la détermination d'une structure, et les rapports structuraux existant entre ces éléments, et tous les effets de ces rapports, par l'efficace de cette structure ? Et a fortiori, au moyen de quel concept, ou de quel ensemble de concepts peut-on penser la détermination d'une structure subordonnée par une structure dominante ? Autrement dit comment définir le concept d'une causalité structurale ?³⁹³

Enfermé dans un stade théorique antérieur, il faut prendre garde à ne pas mobiliser dans cette explicitation les théories de la causalité qui y sont encore présentes : l'efficace mécaniste (transitivité et analycité) et l'expression de l'essence c'est-à-dire d'un Tout spirituel et homogène (autrement dit d'une Unité)³⁹⁴. Si le Tout envisagé est une structure, c'est-à-dire un rapport de rapports, une pure « différentialité » non substantielle³⁹⁵, ce type d'efficace doit être abandonné. Or c'est précisément, pour Althusser, ce que ne ferait pas Sartre, dont l'*objet de recherche*, la *méthode* et le *point de départ* seraient infectés par l'idéologie.

Du point de vue d'Althusser, en effet, Sartre reconduirait, au final, la confusion entre l'objet réel et l'objet spéculatif en rabattant la Science sur le réel *via* le concept unifiant de « *praxis* ». Ce faisant, il retomberait sur une *conception historiciste*, conception découlant de l'empirisme de son projet et opérant une variation vaine sur les grands thèmes hégéliens

³⁹¹ Pour F. Jameson, il s'agit là d'un autre nom pour l'Histoire : « Conçue en ce sens, l'Histoire, c'est ce qui fait mal, ce qui refuse le désir, ce qui impose des limites inexorables à la *praxis* individuelle comme collective, ce qui, par ses 'ruses', renverse, de façon horrible ou ironique les intentions affichées. Mais cette Histoire ne peut s'appréhender que par ses effets, jamais directement comme une force réifiées. En ce sens ultime, l'Histoire comme fondement et horizon indépassable n'appelle aucune justification théorique particulière : si fort que nous cherchions à les ignorer, nous pouvons avoir la certitude que ses nécessités aliénantes ne nous oublieront pas » (*op. cit.*, p. 126).

³⁹² Nouvelle rationalité que seul Spinoza aurait tenté de penser auparavant.

³⁹³ LC, p. 401.

³⁹⁴ L'on pourrait accoler le nom de Leibniz à la version « synchronique » de la causalité expressive, et Hegel à sa version « diachronique ».

³⁹⁵ Mode d'être que le structuralisme n'a pas pensé jusqu'au bout, conférant un centre à la structure. C'est le reproche que Derrida fera à Lévi-Strauss : « La structure, ou plutôt la structuralité de la structure, bien qu'elle ait toujours été à l'œuvre, s'est toujours trouvée neutralisée, réduite : par un geste qui consistait à lui donner un centre, à la rapporter à un point de présence, à une origine fixe. Ce centre avait pour fonction non seulement d'orienter et d'équilibrer, d'organiser la structure – on ne peut en effet penser une structure inorganisée – mais de faire surtout que le principe d'organisation de la structure limite ce que nous pourrions appeler le *jeu* de la structure » (Jacques Derrida, « La structure, le signe, le jeu », in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 409). Il est facile de revendiquer avoir fait un pas hors de la métaphysique, mais c'est bien souvent le meilleur moyen de l'endosser.

(« contemporanéité », « expression du Tout », et même « marxisme comme philosophie *indépassable* de notre temps »). Sa cohérence conceptuelle lui aurait fait produire à la fois une pensée de l'*idéologue* comme instance faisant passer le système dans la réalité (proche en cela de l'« intellectuel organique » gramscien) et une pensée des *médiations* ayant

précisément pour fonction d'assurer l'unité dans la négation des différences. [...] On parvient ainsi, conclut Althusser, au résultat exigé par toute interprétation historiciste du marxisme comme sa condition théorique même : la transformation de la totalité marxiste en une variation de la totalité hégélienne.³⁹⁶

Bref, historicisme³⁹⁷ et mécanisme sont solidaires dans leur réduction de la superstructure à l'infrastructure ou de la conscience à l'économie. La connaissance devient alors, chez Sartre, un « rapport social historique » et les rapports de production des « rapports humains ». Mais c'est ne pas voir que, pour Sartre, l'enquête part quand même du *cogito*, c'est-à-dire d'un décrochage, *fût-ce d'un décrochage qui ne s'est pas encore compris et pensé adéquatement*. Disons-le franchement, cette lecture rapide faite par Althusser de la tentative sartrienne ne nous convainc nullement. Une brève présentation de cette tentative suffira à montrer pourquoi.

³⁹⁶ LC, pp. 333-334.

³⁹⁷ Althusser opère une critique du préjugé historiciste à partir de la position gramscienne quant aux rapports entre théorie et pratique dans le marxisme. Selon Gramsci, influencé par Croce et lu par Althusser, le marxisme est une « conception du monde » à l'instar des grandes religions, c'est-à-dire un ensemble théorique structurant l'appréhension du monde d'une collectivité et lui dictant une certaine marche à suivre. Refusant, à juste titre, un « marxisme de chambre », Gramsci dégage la nécessité d'un marxisme ne pouvant « prétendre à être la théorie de l'histoire, que s'il pense, *dans sa théorie même*, les conditions de cette pénétration dans l'histoire, dans toutes les couches de la société et jusque dans la conduite quotidienne des hommes » (LC, p. 323). Mais, pour Althusser, Gramsci ne voit pas que le marxisme se démarque des religions tant par sa suppression de l'au-delà que par son statut de science. Il ignorerait donc ce fait que l'idéologie organique qui doit pénétrer la société repose dans ce cas-ci, et pour la première fois, sur une science). Or un penseur bouddhiste pourrait tout à fait prétendre que sa tradition répond aux critères althussériens. Qu'on nous permette une anecdote personnelle : étant entré par hasard en possession d'un petit ouvrage datant de 1964 et reprenant des interventions d'un intellectuel chinois – Li Shao-Chi – à une conférence de 1939 dont le thème est « How to become a good communist », nous avons fait d'étonnantes découvertes. Ce qui démarra comme une blague prit une toute autre signification. Les arguments fournis dans cet opuscule pour promouvoir la *self-cultivation*, en plus d'une identité avec ce que l'on peut encore entendre dans des écoles bouddhistes (éveiller et conserver la bonne attitude, se scruter dans les dimensions mentales, langagières et actives de notre existence, prendre exemple sur des êtres extraordinaires, se rendre digne d'être leurs élèves, joindre études et pratiques pour accomplir la tâche la plus ardue qui soit proposée à l'humanité, etc.), c'est surtout le ton imprécatoire et martial présents dans les deux veines qui impressionnent. Cela fut l'occasion de quelques réflexions que nous entendons reprendre un jour de manière plus systématique : l'investissement dans une tentative de transformation de soi et de la société est un investissement de type religieux ; à l'inverse, une religion qui s'enferme dans une rhétorique *aujourd'hui* inadaptée produit un discours de type totalitaire. Nous ne pouvons toutefois nous empêcher de penser que la grande différence tient en ce que le bouddhisme possède une phase constructive très étoffée en sus de ce qui pourrait apparaître comme une phase de déconstruction plus ou moins violente.

Sartre se place d'emblée dans un cadre marxiste et s'inquiète de l'écart de plus en plus grand qui se creuse entre le marxisme qui lui est contemporain et les sciences humaines. Il voit dans l'existentialisme une *idéologie* secrétée par l'état des recherches théoriques marxistes³⁹⁸ qui, s'étant séparées des pratiques, ouvrent ainsi la voie à des violences tant théoriques que pratiques : on force les faits à épouser la réalité théorique ; on éradique des gens. Ce terrorisme se caractérise par le refus de toute médiation : il s'agit d'investir le réel et de le reconstruire de part en part comme produit de la volonté universelle (ou des supposées lois de la nature, ce qui est la même chose). Selon une telle conception, le réel n'est que le contenu produit par l'automouvement de la volonté universelle. Cette conscience absolue en vient donc à considérer toute altération particularisante comme une trahison. Or, ce marxisme abstrait (que Sartre appelle « marxisme transcendantal ») secrète l'existentialisme *comme méthode heuristique pour se relancer*. Ainsi, tout comme Althusser, Sartre prend en compte l'état des théories se réclamant du matérialisme dialectique, s'en inquiète, en montre les causes et les effets politiques, et vise à le transformer. Par contre, il n'entend pas découvrir une autre dialectique que celle de Hegel (la « coupure épistémologique » définit, en effet, ce lieu de passage entre une dialectique hégélienne et une dialectique marxiste) : se plaçant résolument dans une veine hégélienne, Sartre affirme que *toute vérité est devenue*. Par là il faut entendre qu'un événement, un individu, etc. ne devient intelligible que s'il est ressaisi dans son mouvement de totalisation, c'est-à-dire dans ce processus où chaque partie, en même tant qu'elle est une expression du tout, se définit contre lui et les autres parties. En un mot, il s'agit pour Sartre de creuser jusqu'à la saisie du processus de totalisation au sein duquel toutes les déterminations se transforment les une les autres dans un grand mouvement qui les brasse, les reprend et les soutient.

Or, et c'est là son originalité extraordinaire, Sartre ne reconduit nullement l'humanisme violent tant critiqué par Althusser et Foucault. Bien au contraire, jouant, dans sa critique de la totalité, Hegel contre Hegel, il n'entérine jamais la philosophie humaniste et son primat d'une conscience souveraine (ce sera, d'ailleurs, précisément le rôle du concept de « vécu » que de théoriser cela³⁹⁹). D'ailleurs, s'il est vrai, comme le soutient Althusser, que le rapport sujet/objet est au cœur de tout humanisme, alors il est clair que Sartre ne peut être atteint par cette critique : le sujet est chez lui décentré et ce, au moins depuis *La transcendance de l'Ego*. Il n'y a donc

³⁹⁸ Cela implique que l'existentialisme vise sa propre fin dans un marxisme enfin réconcilié avec lui-même.

³⁹⁹ Nous pensons, par rebond, que la notion sartrienne de « vécu » gagnerait à être comprise au moyen des concepts althussériens de « surdétermination » et de « causalité structurale ».

nelle essence subjective à protéger ou à se réapproprier et la fonction subjective constitue bien plutôt un mode de dépassement du passé. La *praxis* doit, quant à elle, être entendue comme une relation primant sur ses termes et donc sur un éventuel « objet » qui lui préexisterait. Pour le dire d'un mot : *on ne peut déceler chez Sartre un quelconque volontarisme du concept comme contrepartie sublimatoire d'un désir subjectif de protection*⁴⁰⁰. Il assume absolument le fait que, en l'état actuel des choses, la recherche totalisatrice n'aboutira jamais à une compréhension de la totalité par elle-même dans toutes ses expressions.

Loin d'atteindre Sartre, la dénonciation des médiations par Althusser reflète bien plutôt sa propre ambiguïté quant à l'être des « Généralités II ». Si l'on veut éviter que les médiations soient un moyen habile pour couvrir un échec, pour ramener tout au *même* en prétendant joindre l'abstrait au concret – alors que cela est impossible étant donné, selon un principe « matérialiste » dont Sartre ne cessera de se revendiquer, l'hétérogénéité de la connaissance et du réel –, il faut voir dans le concret qu'elles permettent d'atteindre le résultat d'un *processus de connaissance* : c'est d'un *concret-de-pensée* dont il s'agit et non de la réalité. Autrement dit, atteindre le concret ne signifie pas partir d'un individu concret et l'élever au concept mais totaliser hiérarchiquement ses déterminations *dans le domaine de la pensée*. Sartre n'est donc pas dupe : on ne peut créer de pont entre le concret empirique et l'abstrait théorique. Mais ce serait se fourvoyer que de croire qu'à force de ne travailler que des généralités l'on parvienne à toucher à la singularité, c'est-à-dire à forger un *universel-concret* (entendu par Sartre comme explicitation d'un universel singulier).

Dès lors, par « genèse » (terme tant décrié par les althussériens), il faut comprendre l'engendrement théorique d'un tel concret. Le problème du passage de l'abstrait au concret ne se situe pas au niveau du passage entre la théorie et le réel (au sens d'une « rencontre avec le réel »), mais dans le processus de connaissance permettant d'engendrer un universel-concret. Et Sartre d'insister : ce qu'il manque au matérialisme dialectique, c'est une *hiérarchie des médiations (horresco referens)*⁴⁰¹ qui soit une hiérarchie souple, adaptable, c'est-à-dire *conditionnée par la situation*. Si la situation décide de cette hiérarchie mouvante, cela implique

⁴⁰⁰ Il est toujours bon de rappeler ces quelques phrases tenues par Roquentin dans *La Nausée* : « Je ne veux pas qu'on m'intègre, ni que mon beau sang rouge aille engraisser cette bête lymphatique : je ne commettrai pas la sottise de me dire 'anti-humaniste'. Je ne suis pas humaniste voilà tout. »

⁴⁰¹ Seule la possession de cette hiérarchie permettra de lever, dans la situation, l'ambiguïté caractéristique des « Généralités II ».

que le principe général de la surdétermination lui est également subordonné⁴⁰². Il est en effet impossible d'expliquer par un lien de causalité directe le rapport entre les contradictions qui naissent dans l'infrastructure économique, s'expriment et sont reprises dans les superstructures idéologiques et politiques. L'efficace des superstructures, que l'on ne peut donc pas réduire à de simples *reflets* de l'économie, est inégale selon les situations. Il serait inexact de considérer que les différents « appareils » ne sont que des expressions, des apparences, des manifestations d'une contradiction économique qui serait seule réelle et essentielle. En somme, le travail conceptuel doit prendre acte de son conditionnement par une situation qu'il tente de comprendre en disposant de manière singulière des généralités.

c. L'importance du *cogito*

Avec sa notion pragmatique de « hiérarchisation des médiations », Sartre affronte lui aussi la difficulté de penser une *causalité structurale* : il s'agit d'expliquer tant la détermination du tout social dans chacune de ses instances que l'autonomie relative de ces dernières et leur efficace respective, tout en les reliant, en dernière instance à l'économie – c'est-à-dire : à *la lutte contre la rareté* –, bien que celle-ci ne soit pas forcément la détermination prévalente pour tel ou tel cas particulier. La critique althussérienne de l'usage des médiations rejoint directement celle du *cogito* en tant qu'il serait l'armure de l'humanisme. Et il est vrai que l'établissement de la hiérarchie des méditations en situation requiert d'être aux prises avec cette situation. Cet ancrage est un garde-fou contre la *stultitia* résultant du jeu non singularisé des généralités : il faut démarrer par la conscience de soi abstraite, même si cette conscience n'est à ce moment que la fine pointe de l'idéologie, si l'on veut vraiment se donner la possibilité d'arriver à une connaissance concrète de la situation.

En effet, même en admettant que l'on a effectivement séparé la sphère du réel de la sphère de la connaissance, comment peut-on jamais s'assurer que c'est bien *du réel* dont parle la connaissance, que c'est bien lui qu'elle pense ? Comment peut-on jamais s'assurer que la vérité à laquelle on est parvenu ait une quelconque utilité dans le réel, qu'elle épouse les mouvements du réel ? Voire, comment peut-on montrer qu'il y a du réel ? Bref, comment s'arracher au délire hégélien tout en conservant un lien entre la sphère de l'être et celle du savoir ? Sans le point de départ abstrait du *cogito* et sans la pensée d'une *praxis*, on ne le peut tout simplement pas. Par

⁴⁰² À nouveau, nous verrons qu'il en va de même au niveau du vécu individuel.

conséquent, la production de la Généralité III, c'est-à-dire l'obtention de « l'éternité au sens spinoziste, ou connaissance adéquate de l'objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité »⁴⁰³, demeure bien mystérieuse tant que l'on n'est pas en possession d'une *théorie de la vérité* (et donc d'un *sujet* de vérité, dont nous avons montré qu'il fait cruellement défaut au système althussérien). Car, comme le dit Sartre, si Marx a résolu le problème du dualisme de l'Être et de la Connaissance (en effet, puisque la connaissance *est* de l'Être⁴⁰⁴), il nous lègue néanmoins la difficulté du dualisme de l'Être et de la Vérité (dont Sartre avait relevé dans les *Cahiers* qu'elle était également présente dans le freudisme). Pour Sartre, en tant qu'il n'y a de vérité que devenue, ce problème ne peut se régler que là où existe un mouvement de *totalisation*. Or la totalisation ne concerne qu'une partie du réel, celle où intervient la *praxis* : il y a dialectique entre l'être et le connaître s'il y a au moins une partie du réel qui soit totalisation et immédiatement accessible à la pensée qui se totalise⁴⁰⁵. Le problème central est donc bien celui des rapports entre le *vécu* et la *pensée* : puisque le penseur, en tant qu'homme, est situé dans le mouvement historique (que l'hypothèse sartrienne pose comme régi par les mêmes règles que le vécu), il peut le connaître, mais il s'agira d'une connaissance elle-même historique.

Pour mieux faire sentir la position sartrienne, il n'est pas inutile de reprendre le schéma d'un processus de pensée : l'on part toujours d'intuitions, d'évidences et de représentations qui sont le préalable à tout processus de pensée et qui se trouvent partout autour de nous et en nous *via* l'idéologie (Généralités I). Tel est l'abstrait de pensée au sein duquel nous évoluons la plupart du temps. Les abstractions générales à partir desquelles nous partons ne sont pas abstraites à partir de la rencontre de quelques singuliers (comme le voudrait l'empirisme) mais structurent le *champ collectif* dans lequel nous sommes insérés. C'est là la matière première que la pratique théorique visera à transformer en *concepts* à l'aide d'instruments théoriques

⁴⁰³ LC, p. 394.

⁴⁰⁴ L'on pourrait dire qu'il s'agit là d'une prise en compte de type spinoziste de la réalité formelle de la connaissance.

⁴⁰⁵ Cf. CRD, p. 161. C'est pourquoi il serait légitime de dire que l'horizon de la *Critique* est une théorie de la connaissance. Et cette démarche critique visant à établir la sphère de légitimité (le domaine de vérité) de la rationalité dialectique est, en son fond, phénoménologique (phénoménologie de la *praxis*, du monde social et de son historicité). La critique qu'il adresse au marxisme dogmatique (critique présente dès 1947 dans *Matérialisme et révolution*) s'inspire de sa conception de la conscience comme être-au-monde. Cette conception sera véritablement le levier du projet visant à fonder une dialectique enfin matérialiste. La faiblesse du marxisme est d'avoir érigé les principes de Marx au rang de savoir accompli et non d'en avoir fait les principes régulateurs d'une méthode heuristique.

qu'Althusser rapproche des *notions communes*⁴⁰⁶ et dont on voit qu'elles recouvrent exactement les « médiations » sartriennes. Le problème qu'engendre cette prise en compte de la conditionnalité du collectif (au sens de la conditionnalité de l'idéologie) est à nouveau celui d'une torsion temporelle : la « matière première » n'apparaît comme matière première qu'après le processus enclenché, avant, elle est tout simplement notre pensée, ou plutôt, ce qui pense en nous par homéostasie avec le milieu nutritif de l'idéologie. Mais Sartre évite la stérilité qu'engendre le paradoxe de cette torsion temporelle chez Althusser. Il distingue, en effet, entre la *conscience* de ce qui pense en nous – le *cogito*, point de départ du processus de pensée – et la *compréhension* de ce qui pense en nous, c'est-à-dire le concret-de-pensée dans lequel la conscience a rejoint son contenu. Et puisque cette compréhension est également *conscience*, cela fournit un critère épistémologique permettant d'assurer le troisième genre de connaissance. Ce critère n'est autre que le *verum index sui et falsi*, la conscience existentielle de la conditionnalité, c'est-à-dire la transparence du vécu et la suppression dialectique de la contradiction dans le domaine de la pensée.

On le voit, si Sartre court, peut-être, le risque de se rendre insensible à l'importance de la « pression extérieure » comme événement déclencheur du processus de pensée, Althusser se condamne sans aucun doute au déterminisme. Contre les accusations selon lesquelles, succombant, malgré tous ses efforts, à l'historicisme engendré par sa position, Sartre aurait confondu la connaissance de l'histoire avec l'histoire elle-même en ne voyant nullement qu'en

⁴⁰⁶ On se souvient qu'Althusser voyait dans la métaphorisation l'acte par lequel on entre en possession de notions communes. Reprenant Spinoza, Deleuze présente les notions communes comme étant des idées générales, c'est-à-dire partagées par certains corps, typiques du second genre de connaissance (Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003, pp. 126-132). Plus spécifiquement, une notion commune est la représentation de l'unité de composition d'un corps avec un autre. Le problème n'est pas tant de savoir s'il s'agit d'idées adéquates, étant donné qu'elles sont toutes adéquates, mais de savoir comment nous pouvons *générer* ces idées adéquates. Or il se trouve que le sentiment de *joie* nous encourage à former des notions communes. Il s'agira donc de sélectionner les rencontres positives et d'en comprendre les notions communes afin d'enclencher un processus de compréhension indépendant des rencontres contingentes et qui produira de lui-même, puisqu'augmente la capacité de compréhension, des affects positifs. Ce concept constitue, selon Deleuze, la plus grande innovation de *L'Éthique* par rapport au *Traité de la réforme de l'entendement* : « alors que le *Traité de la réforme* ne s'élevait à l'adéquat qu'à partir d'idées géométriques encore imprégnées de fiction, les notions communes forment une mathématique du réel ou du concret grâce à laquelle la méthode géométrique est affranchie des fictions et abstractions qui en limitaient l'exercice » (*ibid.*, p. 129). Plus important, les notions communes sont le réel *moteur de l'éthique* et, de ce point de vue, le rapport qu'elles entretiennent avec les deux autres genres de connaissance n'est pas identique : opérateurs de la Raison, elles mènent à l'idée de Dieu en laquelle tout se transforme en engendrant de nouveaux affects et une connaissance intuitive qui se passe de la Raison ; elles comprennent les images fournies par l'imagination et s'appuient sur elles pour se construire. D'un point de vue, elles visent à se transcender et, d'un autre point de vue, elles fonctionnent dans le régime justificateur de l'imagination.

réalité la Science n'a pas d'histoire, on demandera à Louis Althusser *comment* il entend asseoir la *possibilité* de la Science d'une part, et sa *pertinence* d'autre part. Là où Sartre parvient, par une improbable association hégélo-cartésienne (sorte de dialectique critiquant l'évidence de laquelle elle part), à rendre compte de la coupure et du lien qu'elle établit au sein du réel, Althusser rend *in fine* inopérante la tripartition spinoziste de la connaissance. Car, en effet, tant que la Science ne tient pas d'elle-même, elle encourt le risque de ne pas gérer son réinvestissement idéologique qui se fera alors sous la forme de rémanences, de scories, de retours plutôt que comme *stratégie lucide*. Advenant lorsque la pensée s'arrache à elle-même et réfléchit ses opérations jusqu'à tenir face à elle l'idéologie qui constitue à présent sa préhistoire, la *coupure* inaugure une analyse *indéfinie* des retours du refoulé dans une Science qui ne cesse d'indiquer l'idéologie comme sa préhistoire. Et, s'étant ôté les moyens de penser cette temporalité très particulière qui associe une rupture totale entre le temps de l'idéologie et celui de la Science à une rupture continuée qui a toujours à s'effectuer et à se reprendre et ce, à tous les niveaux⁴⁰⁷, Althusser piétine, malgré lui, dans le dilemme suivant : si le temps était une suite pleinement intelligible de moments qui se déroulent les uns après les autres de façon nécessaire, il n'existerait plus puisqu'il serait contenu en entier dans le premier instant ; de même, s'il n'était qu'un chaos sans relations internes, on ne pourrait jamais le penser⁴⁰⁸.

Toutefois, posant, dans une ambiguïté assumée, l'unité du sens de l'histoire⁴⁰⁹, Sartre s'interdit, au final, de penser véritablement l'*irréductibilité de temporalités différentes*. Malgré tous ses efforts, il semble reconduire Hegel : un différentiel de temporalités ne peut être pensé de manière positive, mais le sera toujours de manière négative en termes de *manque* (manque de totalisation, manque de processus unificateur). Rappelons que la particularité du temps hégélien était son *homogénéité* lui permettant une contemporanéité de toutes les dimensions temporelles

⁴⁰⁷ Nous retrouverons plus avant ce schéma singulier d'une expérience qui change tout mais à laquelle il faut rester fidèle en la réactivant, en l'étendant et en la prolongeant. Il sera présent à la fois chez Sartre et chez l'auteur bouddhiste que nous aborderons, Ju Mipham. La différence majeure se situera dans l'admission ou non d'une fin, d'une clôture à ce mouvement (et en ce sens, Spinoza semble plus proche des bouddhistes que de Sartre). Ajoutons qu'un tel schéma s'accompagne toujours de l'exigence de penser par soi-même (c'est-à-dire contre soi).

⁴⁰⁸ Il est frappant de voir que les penseurs bouddhistes se sont posés cette question à partir du problème du sujet et de sa continuité karmique, problème possédant une face *ontologique* (interrogation sur la causalité : un pur chaos d'instant abolit toute continuité, mais une continuité « lavoisienne » interdit la nouveauté) et une face *éthique* (si le sujet n'est qu'une unité nominale que l'on imagine à partir d'une suite d'instant, comment expliquer qu'un individu éprouve le fruit de ses actions passées ? À l'inverse, si le sujet était une substance permanente, comment expliquer qu'il soit affecté par ces changements et, d'ailleurs un quelconque travail éthique serait-il envisageable pour lui ?).

⁴⁰⁹ Cette unité a chez Sartre le statut d'idéal régulateur.

en un instant *t* : en tant qu'expression du concept, le temps est une suite continue d'instantanés co-présents. Cette conception (idéologique) du temps constitue le socle de la distinction entre synchronie et diachronie mais également celui du *cannibalisme temporel*. Au final, ce temps intègre tout, même les sociétés sans histoire, faisant de ces différentes variétés des variations de lui-même. Or « il faut interroger avec rigueur *la structure du tout social* pour y découvrir le secret de la conception de l'histoire dans laquelle le 'devenir' de ce tout social est pensé »⁴¹⁰. Autrement dit, le temps homogène cannibale est le corrélat d'une pensée de la totalité comme expression du concept dans chacune de ses parties. Si l'on souhaite passer à la conception marxiste du temps, il faut comprendre ce qu'est la *complexité* ou l'*articulation*, c'est-à-dire l'unité d'une structure comportant des niveaux distincts et autonomes dont un domine et règle, à un moment, la co-existence des autres. Mais Sartre nous rappelle que, plongé en milieu idéologique, ce nouveau type de pensée risque toujours de confondre « co-existence » et « assimilation homogénéisante », et que nier ce risque en décrétant une séparation irrémédiable n'aidera pas à éradiquer efficacement la *rareté*. Nous verrons que cette impossibilité dans laquelle nous sommes à pouvoir tenir jusqu'au bout la séparation entre la sphère de l'Être et celle du Connaître pousse Sartre à assumer le fait que, dans l'état actuel des choses, il ne peut y avoir de non-violence, mais simplement des contre-violences, et que, par conséquent, le processus totalisant de la pensée doit sans cesse se désarmer lui-même afin de prévenir sa propension à engloutir autrui et sa temporalité.

6. Conclusion

Au cours de ce très long et important chapitre, nous avons interrogé divers systèmes conceptuels à la lumière d'une dualité que nous avons cru déceler dans le projet anthropologique kantien tel qu'il est présenté dans son *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* : en un

⁴¹⁰ LC, p. 280. Dans les dernières pages de la conclusion de *Questions de méthode*, Sartre approfondit une intuition que l'on trouve déjà présente dans l'essai d'ontologie phénoménologique : à la non-réductibilité de l'homme, pour-soi-pour-autrui, à la structure ontologique du pour-soi, répond, dans une perspective dialectique, l'humanité dont la détermination eidétique n'est pas la présence-au-monde, mais la possibilité de vivre historiquement des événements. Autrement dit, nous avons toujours la possibilité d'intégrer des décrochages, des ruptures, des discontinuités et d'ainsi nous redéfinir. En note, il évoque un parallélisme similaire : tout comme cette définition de l'humanité, bien que ne pouvant émerger que de manière *a posteriori* dans une société déjà historique, réagit de manière rétroactive sur les sociétés sans histoire, de la même façon l'Histoire elle-même transforme ces sociétés sans histoire. Ainsi donc, même au sein d'une tentative radicale pour séparer l'Être du Savoir sur l'Être, les deux se rejoignent dans l'union du mythe du progrès et du savoir cannibale, derniers avatars de l'idéalisme absolu et violent.

premier temps, Kant ouvre, en effet, la vaste aventure d'une connaissance qui intégrerait essentiellement la possibilité d'une transformation réciproque du sujet connaissant et de l'*autre sujet connaissant* : chacun réagit par rapport à l'objet connu qu'il est pour autrui et objective autrui dans cette réaction sans qu'un déséquilibre bloque ce processus d'un côté ou de l'autre. En un second temps, toutefois, il ramène ce projet à la simple confirmation des préjugés du sujet connaissant sur l'objet connu⁴¹¹. Notre hypothèse de travail était que, loin de tenter d'affronter les difficultés que Kant décèle dans le premier mode de problématisation, on a souvent privilégié, parfois très subtilement, la connaissance à l'œuvre dans le second mode de problématisation. Nous nous sommes confronté aux limites diverses qu'une telle désarticulation entre la connaissance de soi-même et la connaissance d'autrui peut produire.

Il nous a paru opportun de nous placer d'entrée de jeu dans un projet anthropologique « théorique » contemporain afin de mieux appréhender les rémanences ou les refoulements de l'idée kantienne. Force a été de constater que, malgré toutes ses percées théoriques – réarticulation de la connaissance de l'homme et de celle du monde, primat d'une étude des schèmes, outils pour déceler les différentes configurations cosmologiques au sein d'une même société, etc. –, P. Descola s'arrête au *seuil* de la discipline instituée qu'il investit et incarne⁴¹². Refusant d'interroger le lien entre la « relation originale » (tension entre le soi et le non-soi) et les différentes hypostases schématiques, il poursuit le projet positif d'accumulation de savoirs. Son universalisme ne peut demeurer qu'un vœu pieux qu'il lui est impossible de concrétiser

⁴¹¹ Inutile de dire que nous effectuons ici, à dessein, une lecture « naïve » du texte kantien. Il conviendrait d'interroger le projet que charrie l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* à la lumière du criticisme en général (dont la question nodale est bien : « Qu'est-ce que l'homme ? »). Il faudrait alors partir du texte d'introduction de Foucault à ce texte et le confronter à la lecture kojévienne de la pensée kantienne. Mais ce serait là effectuer une digression dont l'ampleur la ferait équivaloir à une thèse dans la thèse.

⁴¹² Tout autre est cette position exprimée par Merleau-Ponty et que rappelle Grégory Cormann dans son article « Liberté et passion. Le programme phénoménologique de Sartre » (in *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, p. 105, note 50) : « l'expérience, en anthropologie, c'est notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse que notre intelligence cherche laborieusement, puisque nous vivons dans l'unité d'une seule vie tous les systèmes dont notre culture est faite. Il y a quelque connaissance à tirer de cette synthèse qui est nous. [...] Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. *L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés 'primitives' ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est 'autre', et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Ainsi devenons-nous les ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle* » (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 193-194). Nous soulignons.

depuis sa position⁴¹³. Plus important encore, cette césure génère, comme l'a bien pointé B. Latour, des effets théoriques au sein de la tentative de P. Descola : malgré l'effectuation de la genèse de l'idée de Nature pour en montrer la contingence, l'anthropologue conserve le naturalisme son régime cosmologique propre. Cela signifie qu'il participe de l'illusion propre au naturalisme qui est d'oublier qu'il est, en réalité, un régime analogique étendu dont la base était la croyance en une Totalité. Au final, l'absence de prise en compte de la relation originaires réciproque d'un maintien du projet anthropologique et de la place de son expert anthropologue, c'est-à-dire d'un maintien du régime naturaliste basé sur les confusions entre le *fait* et la *valeur*, le *dire* et le *dit*, le *dire* et le *faire*.

Malgré toutes les remarques, dont nous avons montré qu'elles étaient fondées, qu'il est possible de faire à P. Descola depuis une position latourienne, cette dernière n'est pas plus prémunie contre toute critique : ne prenant nullement en compte les biais depuis lesquels nous partons et auxquels nous revenons sans cesse, B. Latour se prive des moyens de penser positivement une stratégie *réelle* de prise en compte des collectifs ainsi que tous les effets diplomatiques qu'une telle stratégie devrait produire. Dénoncer le problème de la contamination du normatif et du descriptif ne signifie pas le résoudre et, par conséquent, n'autorise nullement à ce que l'on se place d'emblée d'un point de vue où il est résolu. C'est en tout cas ce que, en s'appuyant sur Sartre et les remarques de J. Bourgault, l'on pourrait rétorquer au projet latourien. L'on ne peut se contenter d'une dénonciation abstraite du naturalisme sous peine de porter encore plus loin sa loi de fonctionnement (dire ce que l'on ne fait pas et ne pas dire ce que l'on fait) : il faut lutter pied à pied contre lui en tenant compte des inévitables confusions qu'une telle lutte génère.

Sartre, définissant d'emblée l'homme comme un être-au-monde qui est aussi pour-soi-pour-autrui⁴¹⁴, et prenant en compte les déviations que nous subissons et faisons tous subir, semble réactiver le second mode de problématisation kantien à partir de son héritage

⁴¹³ Il nous semble que notre critique ne s'éloigne guère du point de vue exprimé par Dan Sperber : « [A]nthropologists transform into unfathomable gaps the shallow and irregular boundaries they had found not so difficult to cross, thereby protecting their own sense of identity, and providing their philosophical and lay audience with what they want to hear » (Dan Sperber, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge University Press, 1985, pp. 62-63).

⁴¹⁴ Nous verrons que, succombant encore à certaines illusions dans l'essai d'ontologie phénoménologique, il ne prend pas pleinement en compte cette dimension. Mais son travail constant de dégagement des conséquences de sa philosophie le feront aboutir à une conception selon laquelle autrui est présent *au sein même du pour-soi* (ce qui n'est guère facile à penser).

phénoménologique. Partant, il n'est guère étonnant qu'il rencontre les mêmes problèmes que Kant : comment comprendre et générer correctement l'attention, l'observation de soi et d'autrui, l'abstraction, l'autonomie de la pensée, etc. ? Or il demeurera impossible de déplier de manière satisfaisante cet écheveau de questions sans expliciter son centre nerveux : la réflexion pure. Jetés d'emblée au « centre obscur » du système sartrien, nous avons relevé relativement facilement la justification ontologique générale d'une telle réflexion ainsi que les effets que l'on pouvait en attendre à titre personnel. Il s'est, en revanche, avéré bien plus délicat de cerner : la marche à suivre pour effectuer une telle réflexion ; les conditions pour qu'une telle démarche porte ses fruits ; les conséquences *collectives* de son effectuation ; la possibilité de transmission de cette expérience. Sartre s'est montré peu disert sur ces points qui, il est vrai, pointent vers la prise de lumière animant cette *camera obscura* qu'est peut-être la philosophie. Il a, par contre, longuement développé le pan herméneutique et axiologique de la pratique de la psychanalyse existentielle⁴¹⁵. Nous avons suggéré que ce primat herméneutique et cette secondarisation de la réflexion pure font écho au primat du pro-jet et à la secondarisation dont a fait l'objet l'affection dans *Sein und Zeit*. La tension est toutefois autrement perceptible dans le système sartrien puisqu'il maintient, envers et contre Heidegger, un primat de l'ek-stase présente sur l'ek-stase future *via* le *cogito*. Il s'avère, dès lors, d'autant plus urgent de répondre à cette question : « comment puis-je m'observer, comment puis-je me saisir, puisque lorsque je me retourne sur moi je ne saisis que le *robot* que je suis ? ».

Ainsi, contrant la passivité qu'il soupçonne dans l'éthique heideggérienne – n'est-ce pas l'Être qui, chez ce dernier, se dispense ou non ? – en développant une véritable philosophie de l'action, Sartre demeure-t-il néanmoins prisonnier du paradigme du *lector* que Heidegger active à un niveau peut-être jamais égalé (et, serions-nous tenté d'ajouter, que Derrida *pense* sans pouvoir la dépasser). Les effets d'un tel primat, générateurs de tensions et d'apories, sont remarquables à de nombreux endroits dans son œuvre. Nous en isolerons principalement trois : 1) la perception, dans ses rapports à l'imagination, recèle une redoutable ambiguïté ; 2) l'éthique sartrienne prend comme forme idéale l'appel de la liberté de l'écrivain (présenté comme « intellectuel par essence ») à celle du lecteur ; 3) le désir profond et partagé par chacun d'être

⁴¹⁵ Il ne saurait s'agir pour nous, on l'aura compris, de dénigrer cette discipline ou d'en nier les apports. Nous pensons, au contraire, qu'elle mériterait des investissements bien supérieurs à ceux dont elle fait l'objet jusqu'à présent. Nous entendons simplement maintenir visible l'exigence de réflexion pure à côté de l'importance de la psychanalyse existentielle.

témoin de soi est présenté par Sartre comme *désir de s'écrire*. Et, s'il est vrai que Sartre prendra conscience de la différence séparant une lecture dogmatique d'une lecture véritable⁴¹⁶, il n'en demeure pas moins qu'il conservera la lecture comme exemple de compréhension réussie et effective. Ainsi donc, le long travail d'émancipation par rapport à l'idéologie littéraire dans laquelle il a tant investi semble s'être arrêté au moment où le basculement vers une véritable philosophie de l'action devenait possible. Mais nous anticipons sur des choses auxquelles nous aurons tout le loisir de revenir.

Afin de saisir différents effets du paradigme du *lector*, nous avons, grâce à un survol rapide de trois pensées pour lesquelles « l'homme » est resté un problème, tracé le fond d'où il sera possible de contraster la position sartrienne sur cette question avec plus de précision. Sont rapidement apparus les liens reliant les questions de l'*homme*, de l'*autre*, de la *nouveauté*, de la *nature de la philosophie* et de la *place du philosophe*. Il ne serait d'ailleurs pas faux, bien qu'un rien caricatural, de situer les penseurs qui nous occupent en considérant les stratégies qu'ils ont adoptées par rapport à ce nœud gordien.

Souhaitant redonner la voix et la visibilité à ce contre quoi la rationalité s'est toujours érigée, Foucault s'est proposé de retracer l'histoire de ces ruptures génératrices de nouveauté sur lesquelles la téléologie de la conscience souveraine s'aveugle « à dessein ». À quoi Derrida rétorqua qu'il eût fallu auparavant s'avertir de ce que ce projet réactive et reconduit lui-même. Poursuivant sa tâche archéologico-généalogique, Foucault verra ensuite dans la notion de *parrhêsia* une voie(-x) pouvant, peut-être, mener enfin de manière conséquente hors des épicentres de l'ellipse hégélo-heideggerienne. Le paradigme parrhêsiaque surmonte en effet les obstacles de la position de maîtrise, de la violence inhérente au geste d'éducation, de l'insertion d'un tel geste au sein de la collectivité et, surtout, de l'inadéquation du faire et du dire. Selon nous, cette ouverture vers la *parrhêsia* rapproche, *in fine*, Foucault de Sartre, et ce, malgré toutes les dénégations du premier, pour lequel l'exigence pratique d'authenticité contredirait les conclusions théoriques sartriennes d'une absence d'essence : « la seule conséquence pratique et acceptable de ce que Sartre a dit consiste à relier sa découverte théorique à la pratique créatrice

⁴¹⁶ « C'est vers cette époque que j'ai lu *Le Capital* et *L'Idéologie allemande* : je comprenais tout lumineusement et je n'y comprenais absolument rien. Comprendre, c'est se changer, aller au-delà de soi-même : cette lecture ne me changeait pas » (QM, p. 28).

et non plus à l'idée d'authenticité »⁴¹⁷. Mais c'est voir dans l'authenticité un enfermement dans un Soi que nous serions et devrions être véritablement... *authentiquement*. Sans nier qu'une telle dérive ait pu être, à certains moments, une tentation sartrienne, cela ne doit pas voiler le fait qu'une autre compréhension de l'authenticité est conséquente avec les positions théoriques sartriennes : celle de l'authenticité comme *Eigentlichkeit*, c'est-à-dire comme *reprise et épreuve personnelle* et, peut-être, comme création.

Prenant acte de l'inéluctable insertion de nos pensées, de nos outils de pensée et de nos paroles dans la sphère d'une métaphysique caractérisée par son désir de *présence*, Derrida adopta une stratégie « virale » dans son rapport à la tradition. C'est en épousant les textes, en s'y invitant de la manière la plus intime, en montrant les conséquences inéluctables et les complicités les plus profondes qu'un maintien de l'ouverture du jeu de la *différance* devient possible. Mais il nous a semblé que, dans et par son insistance d'une rumination des textes de la métaphysique, Derrida, désormais « expert de la déconstruction », obère l'aspect producteur et dérivatif que son travail entendait revitaliser. En d'autres termes (et rapporté à la position phénoménologique) : s'il est vrai que la non-présence (temps, autre, inconscient) travaille la phénoménologie comme métaphysique de la présence et que la présence est la caractéristique de l'imagination, c'est-à-dire d'une violence faite à la réalité, alors, il faut être conséquent et affirmer que la phénoménologie demeure imaginaire tant qu'elle n'a pris en compte cette non-présence. Mais insister sur cette non-présence en éradiquant *toute* présence serait sombrer dans le mouvement opposé. Tout langage naît, certes, originellement de la violence (c'est ce que nous apprend le concept *d'archi-écriture*⁴¹⁸), mais restreindre à un seul type de langage, langage

⁴¹⁷ DE II, n° 326, p. 1211. Rappelons que, pour Épicure, tout savoir est subordonné au but pratique, alors que l'ascèse chrétienne vise à un déchiffrement en vue de séparer le bon grain de l'ivraie, le divin du satanique. On retrouve cette influence herméneutique dans l'idéologie *New Age* (sur laquelle nous reviendrons) pour laquelle découvrir son vrai *moi* malgré toutes les aliénations dont on croit qu'il est la victime, est le but ultime. En un sens, la lecture que propose Foucault non de la théorie sartrienne mais de sa transposition dans le domaine pratique montre cette dernière comme influencée par le paradigme chrétien. Lorsque Foucault est amené à reconsidérer le mouvement interne d'une progression éthique, il insiste sur le fait que l'Occident n'aurait jamais pensé la *volonté* sinon brièvement avec Schopenhauer, grâce au choc que fut la rencontre avec l'Orient. Cette absence s'accompagne d'un passage au second plan des concepts de *stratégie*, de *lutte*, d'*antagonisme*, d'*incident*, etc. : « Par conséquent, la nouvelle chance de déchiffrement intellectuel que doit offrir la philosophie aujourd'hui, c'est l'ensemble des concepts et des méthodes du point de vue stratégique » (DE II, n° 235, p. 605). De ce point de vue, l'insistance qu'il donnera plus tard à la *parrhêsia* est totalement cohérente. Elle permet de donner un contenu positif à l'auto-crédation de la raison, à sa propension à se différencier et à se modifier, plutôt que de se restreindre à la catégorisation de ses avatars singuliers.

⁴¹⁸ Le mot n'est-il pas, selon l'expression consacrée, le meurtre de la chose ?

amené dès lors à jouer indéfiniment le jeu de la répétition, la possibilité de prise en compte de cette violence originaire en vue d'en faire l'économie, c'est desservir sa propre cause.

Althusser, pour sa part, trancha franchement le nœud gordien en séparant radicalement la Science de son humus idéologique « préhistorique ». Mais faute d'avoir pensé pleinement tant le sujet de la Science (qui ne peut être *moi*) que la redescende de la science au sein de l'idéologie, il fait de la rupture quelque chose d'aussi inexplicable que la dispense de l'Être par lui-même chez Heidegger. Bien plus, son refus de toute médiation lui interdit, au final, toute connaissance de la réalité. Nous ne sommes jamais sûrs que c'est bien de la réalité dont il s'agit puisque, contrairement à ce qui se passe dans la *Critique de la Raison dialectique*, rien « n'accroche » la pensée à la vie. Selon nous, non seulement Sartre parviendra à penser la causalité structurale⁴¹⁹, mais, en outre, il rendra compte dialectiquement de son expérience dialectique et l'effectuera devant nous, c'est-à-dire qu'il arrimera la pensée à la vie en proposant une pensée de la vérité. À nos yeux, et en prenant le risque de la provocation, bien que proche d'Althusser sur de nombreux points⁴²⁰, Sartre apparaît plus près de produire le concept de la philosophie de Marx que ne l'était le caïman de la rue d'Ulm. Comme le dit Sartre à la fin de *Questions de méthode*, la réintégration de l'homme constitue une étape indispensable dans le « devenir-monde » de la philosophie. C'est là notre seul moyen d'éviter la marche complice et parallèle de l'aridité technicienne et de l'irrationalisme mystique. Sans elle, « [l]a science humaine se fige dans l'inhumain et la réalité-

⁴¹⁹ Citons simplement ces deux extraits de « Morale et Histoire » : « C'est qu'un ensemble social s'organise comme totalisation permanente et différentielle des relations humaines en liaison directe avec *n'est rien si on ne la pense la lutte contre la rareté – c'est-à-dire avec le mode de production* » (p. 306) ; « les conflits éthiques chez un même agent moral ne sont pas l'effet du hasard mais se développent, au contraire, dans l'unité d'un même mouvement dialectique et circulaire qui va du fond à la surface pour retourner de la surface vers le fond en reproduisant dans sa singularité le rapport mouvant des mœurs et des institutions » (p. 308). Déjà dans QM, Sartre parle d'« unité pluridimensionnelle de l'acte ». Enfin, on trouve ceci dans CM : « [L']époque, et c'est au cœur de chaque pensée qu'elle s'atteint. Ainsi est-elle à milles facettes absolues et n'est jamais l'unité de ces facettes (totalité détotalisée), mais en chacune de ces facettes elle est unifiée » (CM, p. 507).

⁴²⁰ Il faudrait ainsi réfléchir à la proximité des processus d'interpellation et d'altération. Dire que les individus sont toujours-déjà *interpellés* comme sujets, c'est tenir que l'individu est un « abstrait » par rapport à ce sujet toujours déjà présent. Ainsi en va-t-il, selon Althusser, qui ne s'éloigne guère ici de la notion de *destin* chez Sartre, de l'attente d'un enfant où beaucoup de choses (le Nom, l'identité, etc.) le requièrent déjà comme sujet alors qu'il n'est même pas individu. Nous sommes constamment et depuis toujours *interpellés* et nous nous connaissons et reconnaissons dans cette personne qu'on requiert. Mieux, la plupart du temps, on la revendique. Un sujet « libre » que l'on interpelle est un sujet dont on attend le libre assujettissement, c'est-à-dire la reconnaissance de la place qui lui a été conférée et l'accomplissement volontaire des ordres qui lui sont donnés. L'altération, proto-stade du miroir, est, quant à elle, l'introduction d'autrui en moi par le biais du pratico-inerte.

humaine cherche à se comprendre hors de la science »⁴²¹. Nous pensons que si l'on veut conserver un projet de connaissance sans sombrer dans les écueils précédemment évoqués, il convient de passer à une vision stratégique de la philosophie basée sur une pensée de la conditionnalité.

Laissons le mot de la fin à Derrida qui, dans un texte crucial et qu'il conviendrait de méditer longuement, fournit le cadre dans lequel nous évoluons encore et que le projet anthropologique kantien menaçait en ses fondements : « La métaphysique – mythologie blanche qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident : l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison »⁴²².

⁴²¹ QM, p. 131. Pour ce faire, le matérialisme dialectique doit intégrer les disciplines auxiliaires que sont la sociologie et la psychanalyse et que Sartre, curieusement, prend la peine de définir comme « occidentales » (QM, p. 71). À quelle nécessaire précision peut bien répondre l'ajout de cet adjectif ?

⁴²² Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in *Marges, op. cit.*, p. 254. Presque tout ce qui nous intéresse dans ce travail se retrouve évoqué dans ce texte extraordinaire : le rapport de la philosophie à la rhétorique, le processus de métaphorisation, l'oubli de la métaphore qu'est l'empirisme, l'hypotypose, le fantasme de l'Orient, les tentatives de métaphilosophie, etc.

II. Le vécu et sa compréhension

Ce que j'ai appris : on peut avoir toutes les idées du monde et jouer avec : elles n'ont de réalité que lorsqu'elles sont vécues, c'est-à-dire lorsque la situation les réveille et les réalise en chacun comme un moyen de la vivre. Marx, les sociologues, la pression du social, le déclin de l'individualisme : tout cela c'était dans ma tête. J'avais tout lu, critiqué. Mais ces idées attendaient de prendre chair. Elles n'étaient entre-temps que des mots. Je pouvais en parler sans en voir les conséquences, les adopter par jeu sans savoir à quoi elles m'engageaient.

Sartre

La partie précédente a dégagé, au sein de sphères conceptuelles diverses, des lignes de force importantes que nous entendons à présent creuser dans l'œuvre de Sartre lui-même. Citons, entre autres : les rapports entre la *pensée* et la *vie* ; le projet de connaissance animant l'anthropologie ainsi que la violence qu'il charrie ; la contamination du fait et du droit ; l'importance du corps et de l'affectivité ; la difficulté de penser les médiations ; la causalité structurale et les liens de l'individu à l'histoire. Or si, selon nous, ces lignes se nouent en un milieu sartrien autour des concepts de *liberté* et de *situation*, les inflexions qu'elles exigent que nous donnions à ces concepts sont importantes. Il s'agit à présent de comprendre les caractéristiques de la liberté en tant qu'elle opère soit dans la « réalité » (le vécu) soit dans la pensée. L'articulation entre ces deux sphères servira, en outre, à redéfinir le concept de situation.

L'exigence « matérialiste » d'une prise en compte de l'autonomie de la pensée – cette « indépendance dans la dépendance » – nécessite en premier lieu l'isolement des caractéristiques du vécu. Elle nécessite ensuite l'éclaircissement du processus par lequel le vécu se (re)saisit. Elle requiert, enfin, l'établissement des conditions de possibilité d'une *communication* de la situation. Nous verrons, à l'occasion de ce dernier point, que Sartre ne fut pas toujours fidèle à ses propres exigences et qu'il a sacrifié à ce que nous avons appelé le « biais herméneutique » découlant du primat du *lector*. Fort de cette nouvelle explicitation de l'articulation entre liberté, situation et communication, il nous sera alors possible de dégager du texte sartrien, et malgré ses retombées herméneutiques, un *schème de la conditionnalité*. Ce sera là l'objet de la partie suivante. Aussi cette incursion chez le « dernier » Sartre nous permet-elle d'être plus sensible aux tensions qui s'expriment chez le « premier » Sartre et sur lesquelles nous ne manquerons pas de revenir.

1. Déterminisme et conditionnement

La philosophie de la liberté présentée par Sartre dans *L'être et le néant* fut souvent déformée afin qu'une saisie par la dichotomie classique « liberté vs déterminisme » devînt possible. Évidemment, condamner une pensée qui nie le déterminisme à n'être qu'une apologie de la liberté absolue revient à s'aveugler sur l'innovation et la difficulté majeures de ce traité : le problème de la *liberté-en-situation* (ou, si l'on veut sacrifier à la terminologie phénoménologique, de l'*être-au-monde*). Ce cœur théorique ne sera jamais renié par son auteur. Au contraire, il n'aura de cesse d'en améliorer la compréhension par la poursuite d'au moins trois exigences : se délester des biais intellectualistes de *L'être et le néant*, ce qui implique de comprendre quels ils sont et d'où ils viennent ; montrer l'ancrage matérialiste de cette liberté-en-situation ; fournir un procédé capable d'éclairer cette dernière sans la trahir. Les analyses de la position de l'intellectuel et l'auto-psychanalyse existentielle animeront la première de ces tâches, et les concepts de *vécu* et de *notion* rempliront, dans l'économie renouvelée de la pensée de Sartre, les deux dernières. Il n'est pas déraisonnable de soutenir que le *vécu* et la *notion* sont l'expression théorique du travail intense que Sartre ne cessera d'effectuer sur lui-même⁴²³. Ils témoignent d'une restructuration nouvelle du concept de *situation*, c'est-à-dire, comme nous allons le voir, d'un fonctionnement autre du *régime conceptuel situé*.

Dans la partie précédente, nous avons brièvement fait allusion au fait que Sartre épingle, dans *Questions de méthode*, les lacunes du marxisme dogmatique contre lequel il lutte en montrant que ce dernier est incapable de penser la *singularisation personnelle* à partir de conditionnements généraux (toujours économiques en dernière analyse). C'est le fameux exemple : « Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry »⁴²⁴. Et l'auteur de proposer une série de médiations permettant de passer du général au singulier principalement par l'analyse objective de l'enfance

⁴²³ C'est également l'avis de Jeanson : « Sur la base d'une expérience singulière assez durement conduite, cet homme est parvenu à nous proposer une 'psychologie' qui nous délivre de notre moi, une 'ontologie' qui est la condamnation même de l'illusion d'être, et finalement une 'critique de la raison' qui est une philosophie pratique de l'histoire, en tant qu'elle se situe à l'intérieur du marxisme pour nous décrire les conditions réelles de toute entreprise humaine » (Francis Jeanson, « Un quidam nommé Sartre », in *Sartre devant Dieu*, Paris, Cécile Defaut, 2005, p. 166). Ou encore : « Ce qui permet aujourd'hui à Sartre d'élaborer la *conception de la dialectique* la plus précise et la plus approfondie qui ait jamais été formulée jusque-là, c'est en somme la structure même de sa démarche originelle, - qui en effet, *formellement*, fut d'emblée *dialectique*, bien que le *contenu* en soit assez longtemps resté *idéaliste* » (Francis Jeanson, *Sartre*, Paris Seuil, 1955, p. 173).

⁴²⁴ QM, p. 53.

et de la famille, cette entité, produite historiquement, qui imprime de *manière singulière* le monde dans le vécu de l'enfant (par où l'on comprend que la psychanalyse et le marxisme sont très étroitement liés). Il s'agira ensuite de comprendre comment ce *déterminisme*⁴²⁵ de la première enfance, dont les données sont analysables objectivement, se mue en un *conditionnement* au fil d'une reprise, articulée plus ou moins obscurément, de ces données premières tout au long de la vie. La différence entre une pensée du conditionnement et une pensée du déterminisme tient à ce que la première fait encore sa place à la liberté – ce petit quelque chose qui fait que l'on ne restitue pas à l'identique nos conditionnements⁴²⁶ – là où la seconde la rend tout simplement inconcevable, et se ruine, par conséquent, en tant que pensée.

Bourdieu, après Sartre, nous fournit un excellent exemple d'une pensée du conditionnement : souhaitant échapper aux apories de la liberté et du déterminisme (sous les formes du *mécanisme*, du *finalisme*, du *volontarisme*, etc.), il théorisa sous le concept d'*habitus* l'histoire « faite homme », c'est-à-dire ce capital *acquis* et ontologiquement solidaire de sa situation de production, transformé en dispositions permanentes : « L'*habitus* est [...] un produit des conditionnements qui tend à reproduire la logique objective des conditionnements mais en lui faisant subir une transformation »⁴²⁷. En somme, il y a des données déterminées et déterminables qui conditionnent la création d'un *habitus* entendu comme principe perceptif de ces mêmes données à des fins de reproduction du champ. Chez Sartre, loin de s'actualiser sous la forme d'une philosophie intellectualiste de la conscience (mais l'a-t-elle jamais *vraiment* été, malgré les propres déclarations de l'auteur dont on sait qu'il est parfois exagérément sévère avec ses anciennes productions ?), cette pensée dialectique du conditionnement dépassera son expression ontologique première pour être finalement posée au niveau du *vécu* ou de l'organisme pratique, c'est-à-dire du *processus dialectique de la vie*.

⁴²⁵ Attentif à la préhistoire et à l'histoire, le marxisme ne pense pas, là réside le reproche de Sartre, la *protohistoire*, l'empreinte déterministe du siècle *via* la réfraction des éducateurs. D'où les comparaisons de Sartre entre le petit enfant et une plante verte. Il est évident que si cette protohistoire ne fournit pas les structures qui seront nécessaires à l'affirmation positive (c'est, exemplairement, le cas de Flaubert), le stade normal du conditionnement demeurera à jamais au niveau de la croyance et de l'aliénation, c'est-à-dire de la *répétition active des déterminations*.

⁴²⁶ La « subjectivité », si l'on tient à conserver ce terme, n'est que « le petit décalage dans une opération par laquelle une intériorisation se réextériorise elle-même en acte. Aujourd'hui, de toute manière, les notions de 'subjectivité' et d'objectivité me paraissent totalement inutiles » (S. IX, p. 102).

⁴²⁷ Pierre Bourdieu, « Le marché linguistique » (exposé fait à l'Université de Genève en décembre 1978), in *Questions de sociologie, op. cit.*, p. 134. Nous avons montré qu'Althusser, ayant refusé cette micro-transformation, a coupé aussi sûrement le lien entre idéologie et Science que ne l'aurait fait un idéaliste absolu.

2. Le vécu

A. Redéfinition de la conscience

Que faut-il entendre par « vécu »⁴²⁸ ? Tout d'abord, insistons sur le fait que Sartre considère le vécu comme un réel approfondissement par rapport à la conceptualité de *L'être et le néant* : « Cette conception du vécu est ce qui marque mon évolution depuis *L'être et le néant* »⁴²⁹. L'essai d'ontologie phénoménologique avait en effet abouti, selon son auteur, à un rationalisme de la conscience visant à rendre compte des comportements « irrationnels » de l'individu, mais totalement incapable d'expliquer la *tonalité* irrationnelle qu'ont ces expériences pour celui qui les vit. En d'autres termes, même si les mécanismes présidant au vécu (ceux intervenant « en-dessous » de la conscience) sont rationnels, ils sont néanmoins vécus dans l'irrationalité, et c'est cet aspect important qui constituait la tache aveugle de *L'être et le néant*, point d'ombre dont les raisons sont à la fois d'ordre social et psychogénétique : le rationalisme excessif de l'œuvre de 1943 reflète la position de l'« intellectuel Sartre », elle-même reflet et reprise des complexes de l'« enfant Sartre »⁴³⁰.

Avec le vécu, Sartre se donne la capacité de penser enfin ces deux dimensions qui conditionnent le flux psychique : « L'introduction de la notion de vécu représente un effort pour conserver cette 'présence à soi' qui me paraît indispensable à l'existence de tout fait psychique, présence en même temps si opaque, si aveugle à elle-même qu'elle est aussi 'absence de soi' »⁴³¹. Le vécu se caractérise donc par un certain *rapport* entre la *présence à soi* et l'*absence de soi*. Plus précisément, c'est un rapport exprimant la qualité de la relation entre la conscience et ce à partir de quoi elle émerge. C'est, ajoute Sartre, « un ensemble dont la surface est tout à fait consciente et dont le reste est opaque à cette conscience et, sans être inconscient, vous est

⁴²⁸ Il serait extrêmement intéressant de mettre en parallèle cette évolution de Sartre avec la progressive apparition du *Lebenswelt* chez Husserl et son influence sur les pensées de Heidegger et de Merleau-Ponty. Nous n'en ferons rien ici, mais espérons pouvoir effectuer cette recherche un jour.

⁴²⁹ S. IX, p. 112.

⁴³⁰ Il ne s'agit nullement ici de mettre en valeur une quelconque forme de réductionnisme psychologique. Simplement, la dialectique de la liberté et de la nouveauté que Sartre a théorisée est inséparable du travail personnel qu'il a effectué sur lui-même. Ce lien particulier entre l'existential et le conceptuel est d'ailleurs une intuition forte de l'œuvre sartrienne dont, comme l'a remarquablement relevé Jeanson, la forme ne rejoindra le contenu que dans la *Critique*.

⁴³¹ S. IX, p. 112.

caché »⁴³². Toute présence à soi est corrélative d'une absence de soi, et le rapport proportionnel entre ces deux faces définira la *qualité* du vécu. Deux conséquences majeures et intimement liées découlent immédiatement de cette conception nouvelle : la conscience se laisse à présent définir négativement comme l'*oubli actif* de telle ou telle partie⁴³³ ; il devient possible de considérer le travail éthique comme l'effort constant pour diminuer l'importance de l'oubli de nous-mêmes, c'est-à-dire pour tenter d'éclairer la zone obscure d'où nous partons sans cesse. C'est d'ailleurs ce que Sartre exprime lorsqu'il amende sa vision première de la réflexion pure, ce « mystérieux » opérateur éthique de son système : « j'ai découvert que la réflexion non complice n'était pas un regard différent du regard complice et immédiat mais était le travail critique que l'on peut faire pendant toute une vie sur soi, à travers une *praxis* »⁴³⁴. La notion de vécu exige ainsi que la réflexion pure ne soit plus conçue comme l'opération d'une conscience acquérant une lucidité pré-réflexive et totalement présente à elle-même, mais comme un labeur aux prises avec la situation et visant à augmenter toujours plus la sphère de la présence à soi au sein du vécu. Néanmoins, malgré ce revirement dû à un repositionnement des statuts de la conscience et de l'intellectuel, il ne semble pas que ces deux conceptions de la réflexion pure – que l'on pourrait appeler « instantanéiste » et « laborieuse », ou encore « gnostique » et « ascétique » – soient antithétiques. Nous pensons, au contraire, que chacune recouvre une face – voire une phase – de la réflexion pure, ce qui exigera de nous un pas supplémentaire si nous voulons penser de manière unitaire cette dernière.

B. Le vécu unificateur

Outre ce contrepoids au biais intellectualiste de *L'être et le néant*, le vécu permet à Sartre d'unifier et d'harmoniser ses conceptions antérieures : « [...] pour moi, intelligence, imagination,

⁴³² S. IX, p. 111. En somme, la notion de vécu permet à Sartre de marier son cartésianisme et son spinozisme (« Les hommes [...] se trompent en ce qu'ils pensent être libres ; et cette opinion consiste uniquement pour eux à être conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés » [*Éthique*, II, 35, scolie]). Quand bien même il est abstrait et contaminé, il faut partir du *cogito* pour engager le processus de production d'idées adéquates.

⁴³³ « J'essaierai tout à l'heure d'expliquer ce que j'entends par [le vécu], qui ne désigne ni les refuges du préconscient, ni l'inconscient, ni le conscient, mais le terrain sur lequel l'individu est constamment submergé par lui-même, par ses propres richesses, et où la conscience a l'astuce de se déterminer elle-même par l'oubli » (S. IX, p. 111). Nous soulignons. En des termes whiteheadiens, nous dirions que la conscience est une synthèse de préhensions négatives.

⁴³⁴ S. X, pp. 104-105.

sensibilité sont une seule et même chose que je pourrais désigner sous le nom de *vécu* »⁴³⁵. Socle commun tant de la perception que de l'imagination, de l'émotion et de l'intellection (ou conception) – c'est-à-dire de ce qu'il appelait dans *L'Imaginaire* « les grandes fonctions psychiques » – le vécu est un véritable principe intégrateur permettant de penser à nouveaux frais l'articulation de ces attitudes et la spécificité de leurs modes existentiels. Cette articulation doit être considérée comme une *structure de structures* dont l'évolution est dialectique : l'imagination s'oppose peut-être, certes, à la perception, mais elle ne peut s'y opposer qu'en partant de la perception et dans le mouvement plus vaste du vécu qui les comprend toutes deux, etc. Le vécu s'avère donc être le moteur réel du mouvement de totalisation. Ajoutons que chacune de ces fonctions psychiques est un vécu, c'est-à-dire un rapport de présence à et d'absence de soi *particulier* en relation avec d'autres types de rapports. La préséance d'un mode existentiel sur un autre s'établit au cours d'une vie et définit en grande partie la *tonalité* du vécu de tel individu. Ainsi Sartre déploiera-t-il, dans cette vaste étude des rapports entre le réel et l'imaginaire qu'est *L'Idiot de la famille*, le vécu d'un homme chez qui la structure imaginaire a pris le dessus sur toutes les autres, devenant véritablement « la détermination cardinale »⁴³⁶ de Gustave. Fort des lectures lumineuses de Jeanson, qui, à bien des égards, était, à partir de la conceptualité de l'ontologie phénoménologique sartrienne, en avance sur la pensée de Sartre lui-même, nous tenterons d'expliciter ce que pourrait être l'articulation progressive des différents modes existentiels au sein du flux du vécu et nous montrerons, dans le chapitre IV, que ce type très particulier de causalité est identique à celui que l'on trouve dans l'histoire. Mais ce programme ne pourra s'accomplir qu'une fois établie la possibilité de saisir adéquatement le vécu, c'est-à-dire de le *comprendre*.

3. La compréhension

Partie éclairée d'un processus totalisateur dont elle dépend, la conscience ne peut *connaître* ce processus puisque l'on ne peut connaître que des totalités⁴³⁷, des tous (ou des

⁴³⁵ S. X, p. 95.

⁴³⁶ S. IX, p. 101. Lorsqu'il aborde le « Flaubert » dans ses entretiens, Sartre mentionne à de nombreuses reprises les liens reliant cet ouvrage à *L'Imaginaire*. *L'Idiot de la famille* y est présenté comme une sorte de séquelle rendue possible par le passage matérialiste de la *Critique de la Raison dialectique*.

⁴³⁷ En termes phénoménologiques, nous dirons que le vécu n'est le corrélat d'aucune conscience (au sens de conscience intentionnelle) mais qu'il possède l'intentionnalité. Cela se comprend aisément : la conscience intentionnelle se définissant par l'oubli sélectif de certaines couches du vécu, il lui est structurellement impossible

unités) « en extériorité », c'est-à-dire : soit des corrélats d'un acte d'imagination⁴³⁸, soit des *traces* d'un acte passé de totalisation⁴³⁹. Le vécu, dont la logique est dialectique⁴⁴⁰, exige, pour être appréhendé, une méthode elle-même dialectique, c'est-à-dire une méthode qui, totalisant son objet, se totalise également. C'est pourquoi le paradigme de la connaissance (qui ne connaît que des « uns » et des « tous ») doit faire place à celui de la *compréhension*, réel opérateur tant du travail éthique que du travail philosophique (il faudrait d'ailleurs s'interroger sur l'éventuelle identité de ces deux processus). Des difficultés naîtront toutefois au sujet des rapports entre la compréhension « implicite », c'est-à-dire la logique même de mon vécu, et la compréhension « explicite », la saisie réflexive de ce vécu par lui-même *dans la sphère de la pensée*. Relevons d'emblée trois caractéristiques définitoires de la compréhension, dans son opposition à la connaissance, relatives à sa *modalité d'effectuation*, à son *objet* et à sa *transmission*.

A. La modalité d'effectuation de la compréhension

Alors que la connaissance, traitant des lois et des rapports, est par essence transcribable, reproductible et indépendante du sujet qui l'appréhende, la compréhension, elle, relève plus de ce qu'on appelle les savoirs « subjectifs », vivants, ineffables (« savoir-faire », « savoir communiquer », « savoir agir », etc.), acquis par l'expérience et recouverts, selon nous, par ce que Bourdieu appelle *le sens pratique*. Afin de mieux saisir ce qui justifie le rapprochement que nous effectuons entre Sartre et Bourdieu⁴⁴¹, attardons-nous quelque peu sur ce « sens pratique » que le sociologue développa dans *L'esquisse d'une théorie de la pratique* et qui sera repris et

de se retourner sur ce dernier pour le saisir directement. Que l'on ne se méprenne pas : nous n'affirmons pas qu'une connaissance des structures du vécu, c'est-à-dire leur saisie thétique et éclairante, soit impossible ; nous disons qu'une telle conscience thétique, qui est un vécu, ne saisira jamais qu'un objet conceptuel et pas le vécu lui-même. En réalité, comme nous allons le voir, la difficulté réside dans une ambiguïté présente dans le terme « intentionnalité ».

⁴³⁸ CRD, p. 162.

⁴³⁹ Cette solidarité entre les effets de l'imagination et ceux de la trace pratico-inerte sera développée dans le dernier chapitre.

⁴⁴⁰ « Ce que j'appelle le *vécu*, c'est précisément l'ensemble du processus dialectique de la vie psychique, un processus qui reste nécessairement opaque à lui-même car il est une constante totalisation, et une totalisation qui ne peut être consciente de ce qu'elle est » (S. IX, p. 111). Dans notre terminologie, nous dirons plutôt que c'est la conditionnalité qui règle le processus du vécu.

⁴⁴¹ Pour le dire vite, il nous semble que la théorie des *habitus* et des champs que développe Bourdieu n'est rien d'autre qu'une spécification de certains principes posés par Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique*. Pour masquer cette ascendance, rien de tel que la construction d'un « Sartre caricatural » que l'on critique depuis la théorie même que l'on souhaite s'approprier. En outre, Deleuze caractérisera, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, la pensée de Sartre comme un empirisme social qui définit le sujet comme *habitus* (et d'abord, l'habitude de se sentir, et de se dire, « Je »). Ajoutons que Sartre annonce qu'il va étudier la *distinction bourgeoise*, qu'il avait déjà étudiée dans CRD (tome I, pp.848-853), comme *habitus* (IF, tome III, pp. 243-250)

systematisé notamment dans *Le sens pratique* ainsi que dans *Les méditations pascaliennes*. Cette discussion, qui charriera des thèmes extrêmement importants pour l'ensemble de notre recherche, nous mettra en mesure de dégager l'enjeu spécifique des rapports entre ce que nous appelons « compréhension *implicite* » et « compréhension *explicite* ». Nous verrons que la première est régie par la *conditionnalité* et la seconde, qui est la saisie du vécu dans la sphère de la pensée, par la *dialectique*.

a. L'*habitus* et la *praxis*

Structure structurée devenant structure structurante, l'*habitus*⁴⁴² fonctionne selon une anticipation implicite des conséquences de l'action. Cette disposition stratégique qui me permet d'agir dans un champ donné n'est bien souvent pas accompagnée par une conscience stratégique, et, à la limite, son efficacité est inversement proportionnelle au degré selon lequel une telle conscience est présente. Deux traits, intimement liés, caractérisent ce rapport du présent au passé, *via* l'anticipation d'un avenir, qu'est l'*habitus* compris comme matrice génératrice de pratiques :

1) Premièrement, résultat de l'intériorisation de conditions extérieures arbitraires et conventionnelles, l'*habitus* tend à voiler sa genèse, le processus dont il résulte. Cette « naturalisation » n'est évidemment pas sans effet : « lorsque l'inculcation de l'arbitraire abolit l'arbitraire de l'inculcation et des significations inculquées », les stimulations symboliques conditionnelles « tendent à s'imposer de manière inconditionnelle et nécessaire »⁴⁴³. Bourdieu désigne l'arbitraire – le *nomos* – comme un ensemble de normes structurant la situation, ou encore comme matrice de ce qui est visible et pensable dans un champ⁴⁴⁴. Appartenir à un champ

⁴⁴² D'une manière générale, l'*habitus* possède, on s'en souvient, les qualités que P. Descola accolait aux schèmes.

⁴⁴³ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000, p. 258. L'amnésie de la genèse dissimule donc cette vérité violente : la loi c'est la loi *et rien de plus* : « Mais la force de la coutume n'annule jamais complètement l'arbitraire de la force, soutien de tout le système, qui menace toujours de se dévoiler au grand jour. Ainsi, la police rappelle par sa seule existence la violence extra-légale sur laquelle repose l'ordre légal » (Pierre Bourdieu, *Les méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003, p. 138). La réflexion bourdieusienne croise à ce stade les développements d'Althusser, qui voit dans la *violence* et dans l'*idéologie* ce qui alimente les appareils permettant la reproduction des moyens et des rapports de production. Si l'*habitus* est ce qui me fait réagir à certains *stimuli*, nul doute qu'il est un des vecteurs d'obéissance les plus puissants et, par conséquent, un enjeu politique important. En effet, il importe au pouvoir de passer pour « aller de soi », c'est-à-dire de faire passer ces injonctions pour naturelles, ce qui se fait *via* l'incorporation des structures cognitives capables de voir cette injonction : l'*habitus*.

⁴⁴⁴ « Morale et Histoire » aborde cette question de la norme. Sartre y pose qu'un individu se situe sur plusieurs niveaux structurels (famille, travail, loisirs, etc.) dont chacun est normatif quelle que soit sa profondeur structurelle

signifie adhérer, sous forme de croyance implicite, à son *nomos* et donc ouvrir la possibilité de se laisser affecter, dans ses pensées et dans ses actions, par le champ. Le processus actif reliant le champ à l'*habitus* n'est autre que la croyance – que Bourdieu nomme *illusio*. Croire, c'est saisir, d'une part, l'évaluation « spontanée » de la situation comme étant ma « nature », et, d'autre part, les stimulations perçues comme des « faits » conformes aux normes en cours dans le champ⁴⁴⁵. Croyance en un *nomos* exposant en retour celui qui croit au champ structuré par ce *nomos*, le processus de l'*illusio* est extrêmement important⁴⁴⁶ en tant qu'il est l'investissement cognitif et social présidant à notre constitution. Produit par le *nomos* et l'*illusio*⁴⁴⁷, l'*habitus* conditionne notre disposition pratique à « toujours-déjà » opérer une sélection entre ce qui est pensable ou non, ce qui est raisonnable ou non. Pour pasticher une phrase fameuse de Marx, nous dirons que l'*habitus* ne voit jamais que ce qu'il peut percevoir et ne se pose jamais que des questions qu'il peut résoudre. Mais, puisque toute imposition arbitraire relève d'une forme de *violence*, cette naturalisation ne peut qu'être vectrice de la violence originaire du dressage : telle est la « loi de conservation de la violence »⁴⁴⁸.

2) En second lieu, extériorisation de l'intériorité, l'*habitus* m'adapte à la situation dont il est un produit⁴⁴⁹ et, par conséquent, se consolide lui-même en consolidant cette dernière. Cette tendance à l'autojustification – dont nous venons d'entrevoir l'importance politique – s'exprime par ce biais psychologique commun sur lequel nous ne cessons de revenir : *faire de nécessité vertu*. On le voit, ces deux traits – *sélection* et *adaptation* – fonctionnent dans un mouvement de

et dont tous sont reliés entre eux en tant qu'ils sont aussi reliés au fondamental : la lutte contre la rareté, c'est-à-dire le mode de production : « [...] il y a des normes à tous les niveaux et les plus profonds sont reliés aux plus superficiels par une série de médiations » (MH, p. 308). Cette omniprésence de la normativité est ce qui permet le passage constant entre le *fait* et la *valeur* ou le droit.

⁴⁴⁵ Bourdieu remarque encore : « Les philosophies de la sagesse tendent à réduire toutes les espèces d'*illusio* [...] à de simples illusions, dont il faut s'affranchir pour accéder à la liberté spirituelle à l'égard de tous les enjeux mondains que procure une mise en suspens de toutes les formes d'investissement » (*Ibid.*, pp. 146-147).

⁴⁴⁶ Naturalisé, grâce à l'*illusio*, et incarné par un groupe de personnes ou une institution, le pouvoir peut, dès lors, se manifester de manière cohérente et organique à travers les multiples champs. Ajoutons que l'*illusio* se trouve au cœur de ce qu'Althusser entendait indiquer par le concept d'« interpellation ».

⁴⁴⁷ Ces deux processus recouvrent ce que nous avons appelé dans la partie précédente, suivant P. Descola, la « relation originaire ». Si l'on veut opérer une réelle transformation, il ne s'agira donc pas uniquement de faire voir l'*habitus* (ou le schème), mais il faudra jouer au sein de cette relation originaire pour, peut-être, la transformer.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 335.

⁴⁴⁹ Bourdieu note que les premières expériences sont toujours les plus structurantes « dans la mesure où ce sont les structures caractéristiques d'un type déterminé de conditions d'existence qui [...] au travers des manifestations proprement familiales de cette nécessité externe [économique et sociale] produisent les structures de l'*habitus* [...] » (Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 260). Il rejoint par là les centaines de pages que Sartre consacre, dans *L'Idiot de la famille*, à l'importance de la cellule familiale, au sein d'une société bourgeoise, dans les conditionnements infantiles.

conditionnement réciproque par lequel un *habitus*, issu de l'intériorisation naturalisée d'une situation, fait feu de tout bois pour générer les conditions dans lesquelles il pourra s'épanouir, c'est-à-dire pour reproduire la situation dont il est issu. Cela explique, en outre, tant la *communauté* des perceptions que la *personnalisation* du mode perceptif : issus de conditions similaires mais non identiques, nous percevons des choses similaires mais de manière légèrement différente. Un *habitus* peut donc être subjectif sans être individuel. Les organismes partageant les mêmes conditions matérielles incorporeront des schèmes d'actions (par là, nous entendons également les perceptions, les conceptions, etc.) similaires, mais chaque vie, outre une individualisation spatio-temporelle, opère une spécification de ces schèmes partagés à plus vaste échelle, spécification dont émerge le « moi ». Il en va un peu comme de la *voix* : plusieurs personnes peuvent partager un nombre important de couches constitutives (même langue, même accent, même façon de s'exprimer, etc.)⁴⁵⁰, mais la *tessiture* est unique chez chacun. Les différents degrés d'homogénéité d'une société se laisseraient donc analyser en termes de schèmes communs⁴⁵¹.

Grâce à sa genèse de la *praxis*⁴⁵² entendue comme relation spécifique et dynamique entre l'organique et l'inorganique, Sartre fournit les bases de cette logique propre à l'*habitus* (que Bourdieu transposera à la dimension sociale). Arrêtons-nous un instant sur ce point : la *praxis* élémentaire exprimée par le besoin transforme, en effet, l'organisme en outil pour agir sur l'extériorité afin de satisfaire le manque qu'exprime le besoin. C'est la *passion* de l'organisme : l'action n'est rien d'autre que *choix* de cette passion. Mais l'extériorité ne se fait pas résorber dans une intériorité supérieure : la *praxis* ne réalise, au contraire, que des synthèses *passives* (le pratico-inerte). Le mouvement d'intériorisation et de totalisation implique donc toujours une extériorisation (devenir-inerte) qui ne cesse de désintégrer l'organisme. *Telle est la contradiction fondamentale* (que manquait, on s'en souvient, B. Latour). L'organisme pratique qui fait l'épreuve du besoin est une synthèse instable entre deux forces, deux mouvements opposés sans

⁴⁵⁰ Rappelons-nous cette logique « en poupées gigognes » des schèmes dont la répartition (du plus général au plus spécifique) délimite des aires homogènes.

⁴⁵¹ Cette caractéristique rejoint, nous l'avons vu, la perspective adoptée par P. Descola dans *Par-delà Nature et Culture*. Il faut bien comprendre que nous nous trouvons à la fois sur les plans synchronique et diachronique. Ainsi, comme Sartre le remarque très bien, ma vie n'est bien souvent que l'actualisation de schèmes millénaires. Ajoutons que cette conceptualité offre une perspective intéressante pour saisir ce que l'on appelle communément le *soft power* : il ne s'agirait que de l'ensemble des moyens par lesquels un pouvoir tente d'imposer ses schèmes en les faisant passer, profitant du pouvoir infini de l'*illusio*, pour le sens commun universel.

⁴⁵² CRD, pp. 193-207 (« De la 'praxis' individuelle comme totalisation »).

possibilité de résoudre ce conflit : visant à restaurer la circularité organique, le besoin ne cesse de la défaire dans cet acte de restauration. Sans cette désintégration, point de *praxis*, nous resterions au niveau de la circularité organique (les plantes, par exemple, dont la forme de vie s'effectue par fonctions adaptatives, intègrent *directement* la substance extérieure à la substance vivante ; tous les bouleversements viennent de l'univers, et l'adaptation ne sera qu'une évolution pour retrouver le rapport objectif premier)⁴⁵³. L'organisme n'est alors qu'une fonction de la totalité, un rapport à elle-même qui secrète une *temporalité cyclique* : l'avenir gouverne le présent dans la stricte mesure où il est identique au passé. L'*action* constitue une véritable rupture du cycle d'adaptation (rupture conditionnée par le *besoin* et la *rareté*) et ouvre à une temporalité dialectique : j'organise l'inorganique parce que je ne peux réaliser moi-même et directement la synthèse du vivant. Je dois modifier l'inerte et travailler à produire les conditions de ma reproduction et pour ce faire, je m'identifie activement à l'inerte que je suis (le bras se fait lourd pour peser sur le levier, etc.). Ce matérialisme de la *praxis* – qui n'est rien qu'un rapport entre l'organique et l'inorganique – est hautement important (c'est une sorte de matérialisme sans matière, c'est-à-dire sans essentialisme). Sartre décrit là, au niveau abstrait et élémentaire de la reproduction de la vie, l'apparition de la dialectique. De ce point de vue, l'opposition fondamentale ne se situe donc pas entre l'homme et le reste de la nature, mais entre les fonctions adaptatives et la *praxis*, c'est-à-dire entre des *modes d'être* de la réalité dont chacun exige une rationalité spécifique.

Étant donné que la *praxis* appréhende l'organisme à partir de la totalité à restaurer, l'exigence dialectique sera d'ordre *compréhensif*, c'est-à-dire concernée par le régime des *fins* et non par l'explication des *causes*. La tension entre organique et inorganique est constitutive de la *praxis* (alors qu'elle est réintégrée immédiatement par les fonctions adaptatives). La *praxis* fait différer intérieur et extérieur comme deux mouvements contraires mais indissociables, irréductibles à toute synthèse. Le domaine de légitimité de la dialectique étant la *praxis*, la dialectique ne peut donc être pensable que dans un régime de finitude radicale. La reproduction de la vie est l'indépassable de la condition de l'organisme qui est toujours limitée puisque livrée à l'extériorité (qui, elle, est infinie). *Vivre*, pour l'organisme pratique, c'est s'affecter en intériorité de ses propres limites en tant que je les dépasse. C'est pourquoi je ne puis que faire

⁴⁵³ Il s'agit d'ailleurs là d'un idéal imaginaire longtemps recherché par les Indiens puis par les Tibétains (à l'exemple de ces maîtres que l'on dit capables de se nourrir de l'air ou de la pluie qui tombe sur eux).

constamment l'expérience de l'unité de la nécessité et de la liberté. Si ces développements effectués par Sartre permettent ainsi d'enter l'*habitus* dans les régimes de la matière, cela n'implique aucunement que l'apparition de ce dernier soit sans effets.

L'oubli de la genèse à partir des conditions objectives – oubli caractéristique de l'*habitus* – entraîne, nous venons de le voir, une *essentialisation*, tant *a parte subjecti* qu'*a parte objecti*, et une *autojustification* perpétuelle des structures incorporées au sein de situations diverses. Mais lorsqu'un bouleversement des conditions oblige à passer outre ces deux tendances et ainsi à remettre en cause les structures de production de l'*habitus*, alors surgit la *crise*, dont les dimensions peuvent être individuelles ou collectives : par exemple, dès que le « Je » ne peut plus apparaître comme principe explicatif de l'action (qui semble, dès lors, n'être plus *mon* action), s'ouvre une brèche d'où peut surgir l'angoisse⁴⁵⁴ ou la folie. Partant, l'éthique pourrait être redéfinie comme la réceptivité aux crises⁴⁵⁵ et la capacité d'en faire des occasions de « dénaturalisation » des structures incorporées par l'éclairage de leur histoire (ce qui rejoint la définition proposée ci-dessus de l'éthique comme augmentation de la présence dans le rapport présence/absence qu'est le vécu). Il s'agirait de se rendre capable de vaincre l'*hystérésis* des *habitus* – qui sont de la *praxis* singeant des fonctions adaptatives – afin de saisir l'événement, l'occasion, le *kairos* (et, à la limite, une parfaite pratique éthique verrait dans l'instant le plus insignifiant une possibilité de libération). Mais l'éthique exige également un *mouvement positif* dont d'autres conditions historiques génératrices de situations de crises – guerres, déplacements de population, révolutions, catastrophes naturelles, etc. – ne fournissent pas l'horizon, provoquant ainsi l'effondrement « psycho-social » des individus et des populations. En d'autres termes, l'éclairage éblouissant de la partie d'ombre à partir de laquelle nous nous élançons risque d'aveugler et de détruire si aucun réinvestissement du « *conatus* » (c'est-à-dire du mouvement perpétuel d'intériorisation et d'extériorisation) de l'organisme pratique n'est envisageable.

⁴⁵⁴ Peut-être pourrait-on considérer l'angoisse, vécu intime s'il en est, comme conditionnée socialement. Il semble bien en aller de la sorte puisque le « Je » qui doit accompagner toutes mes actions et représentations et dont la chute entraîne l'angoisse est une entité sociale. Citons à nouveau « Morale et Histoire » : « Seules certaines circonstances découvrent soudain le radicalisme éthique en mettant les agents en demeure de choisir entre les systèmes (c'est-à-dire de privilégier leur appartenance à l'un des groupes) » (p. 332).

⁴⁵⁵ L'*Entschlossenheit* heideggérienne, nous l'avons vu, n'est rien d'autre que cette résolution à laisser s'épanouir, de la façon la plus large possible, l'expérience de l'angoisse, qui est angoisse devant la mort. C'est, en effet, uniquement en ayant suspendu la structure de la *Gelassenheit* que l'on peut, en un second temps, prendre une réelle décision (*Entschluss*), c'est-à-dire s'engager dans l'existence.

Bourdieu, pointant Sartre, refuse de penser cette résorption de l'amnésie génétique sous le paradigme d'une quelconque « prise de conscience » et lui oppose, à juste titre, le *contre-dressage* : « [...] seul un véritable travail de contre-dressage, impliquant la répétition des exercices, peut, à la façon de l'entraînement des athlètes, transformer durablement les *habitus* »⁴⁵⁶. Si nous adhérons totalement à ce qui vient d'être dit, force est de remarquer que le modèle ultra-subjectiviste dénoncé par Bourdieu est une déformation évidente de ce que Sartre entendait – et a écrit – véritablement. Répétons-le : souscrivant à la thèse spinoziste selon laquelle seul un affect peut lutter contre un autre affect⁴⁵⁷, Sartre pose que ce n'est que lorsque l'on est *capable* d'entrevoir des possibles différents dans le champ des « possibles-allant-de-soi » que tout peut changer⁴⁵⁸. Or cette capacité s'acquiert uniquement par une transformation profonde du régime de la conscience, de sa réalité formelle, de son mode d'existence. Seul un tel labeur, patient et difficile, nous permettra peut-être de nous libérer des dispositions que le dressage a produites. En d'autres termes, nous devons comprendre le mécanisme d'oubli actif de la conscience et nous en servir afin de transformer le régime du vécu. Réduire un tel programme à une donation de sens gratuite en faisant de Sartre un incorrigible volontariste, c'est vouloir ne pas le lire et, ainsi, s'exposer à commettre des assertions telle la suivante :

Cet artificialisme ne reconnaît aucune autre limite à la liberté de l'ego que celle que la liberté s'impose à elle-même par l'abdication libre du serment ou par la démission de la mauvaise foi, nom sartrien de l'aliénation, ou celle que la liberté aliénatrice de l'alter ego lui impose dans les combats hégéliens du maître et de l'esclave [...] ⁴⁵⁹.

Outre les confusions entre *ego* et liberté, liberté d'autrui et *alter ego*, aliénation et mauvaise foi, outre encore, dans ces mêmes pages, les approximations à propos de la classe, du serment, du Parti (dans lequel Bourdieu voit une hypostase de ce qu'il croit être le sujet sartrien⁴⁶⁰), c'est bien plutôt la volonté constante de Bourdieu (et plus encore des bourdieusiens) de nier l'apport propre

⁴⁵⁶ Pierre Bourdieu, *Les méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 248.

⁴⁵⁷ « [C]e ne sont pas les idées qui changent les hommes, il ne suffit pas de connaître une passion par sa cause pour la supprimer, il faut la vivre, y opposer d'autres passions, la combattre avec ténacité, bref *se travailler* » (QM, p. 25).

⁴⁵⁸ L'on pourrait d'ailleurs définir la *paupérisation* comme le processus retirant aux gens la capacité d'augmenter leur champ des possibles alors même que ce champ ne cesse d'augmenter objectivement.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁶⁰ Une simple lecture de « Masse, Spontanéité, Parti » (article repris dans *Situations VIII*) suffit à nuancer fortement cette identification quelque peu outrancière.

de la *Critique de la Raison dialectique* – laquelle dépasse la lutte hégélienne des regards⁴⁶¹ – qui frappe⁴⁶². N'est-ce pas là, dès lors, qu'il convient de chercher les points de convergence les plus importants ? Car il ne semble pas que la phénoménologie implicite de l'expérience et de l'attitude naturelle de l'intellectuel qu'effectue Sartre dans la *Critique* afin de dégager les déterminations historiques rendant cette expérience possible, soit contraire à la socio-analyse que préconise Bourdieu. Bien plutôt, cette dernière doit être entendue, selon nous, comme une *étape* (la phase analytico-régressive) de l'expérience critique sartrienne (comme nous allons d'ailleurs le montrer).

b. L'importance de l'organisme

Né de l'oubli et alimenté par la croyance, l'*habitus* sélectionne et anticipe les exigences du champ en appréhendant les *normes* qui le structurent comme des « faits évidents ». Cette formidable machinerie adaptative ne s'opère pas abstraitement et arbitrairement, mais épouse les lois mêmes de l'*organisme* (dépliées, dans leur rigueur dialectique, au début de la *Critique*) :

[...] l'*habitus* est le produit du travail d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (e.g. de la langue, de l'économie, etc.) parviennent à se reproduire, sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes [...] durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc placés dans les mêmes conditions matérielles d'existence.⁴⁶³

Plusieurs points importants méritent d'être relevés. Tout d'abord, l'*habitus*, structures cognitives et dispositions pratiques, est l'opérateur permettant la *reproduction* des structures objectives dont il est par ailleurs le produit (autrement dit, ce concept remplit la même fonction que celui

⁴⁶¹ Dans sa phénoménologie de l'expérience de l'intellectuel-parti-se-ressourcer-qui-assiste-au-travail-de-deux-ouvriers, Sartre insiste : même à ce niveau, qui est le plus abstrait, la fondamentale réciprocité n'est pas une expérience du regard. « Objectivement désigné par eux comme un Autre (autre classe, autre profession, etc.) jusque dans ma subjectivité, en intériorisant cette désignation je me fais le milieu objectif où ces deux personnes réalisent leur dépendance *en dehors de moi* ». Et il ajoute cette phrase cruciale qui marque bien l'évolution par rapport au conflit des regards : « Gardons-nous de réduire cette médiation à une impression subjective : il ne faut pas dire que *pour moi* les deux journaliers s'ignorent. Ils s'ignorent *par moi* dans l'exacte mesure où je deviens *par eux* ce que je suis » (CRD, p. 215).

⁴⁶² À nouveau, même si ce fait demeure « étonnant », il n'en est pas moins en plein accord avec la stratégie de Bourdieu : puisque c'est à la *Critique* qu'il emprunte le plus, c'est elle qu'il faut ramener à un subjectivisme qui n'est même pas présent dans *L'être et le néant* : « Le point de vue de la connaissance pure est contradictoire : il n'y a que le point de vue de la connaissance engagée. Ce qui revient à dire que la connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète » (EN, p. 347).

⁴⁶³ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 282.

d'*idéologie* qu'avait forgé Louis Althusser et que nous avons brièvement abordé dans la partie précédente⁴⁶⁴).

Ensuite, *incarnation* reproductive des rapports de force présents dans la société et résultant d'une histoire objective se sédimentant dans des institutions objectives, l'*habitus* est aussi une disposition *organique*. Telle est notre deuxième remarque. Notre *corps* a été pris dans un ensemble de dispositifs qui l'ont transformé en un corps *temporellement structuré* ayant intégré un ensemble de valeurs et de représentations. « Elle [l'éducation] tire tout le parti possible de la 'conditionnalité', cette propriété de la nature humaine qui est la condition de la culture au sens anglais de *cultivation*, c'est-à-dire d'*incorporation* de la culture »⁴⁶⁵. Par le dressage éducatif, les fondamentaux de l'arbitraire culturel sont imprimés dans le corps sous la forme, très économique d'un point de vue cognitif, de dispositions systématiques inaccessibles à la conscience volontaire (et nous avons vu que seule une *crise* permet de mettre à nu l'arbitrarité de ces dispositions, jamais plus évidentes que lorsqu'elles sont inadaptées). Or cette plasticité – *la conditionnalité* – par laquelle nous devenons soumis « naturellement » à l'ordre établi⁴⁶⁶ et qui constitue également l'opérateur éthique de toute transformation possible, est la loi d'existence de l'organisme, c'est-à-dire sa capacité naturelle d'acquérir des capacités non naturelles. Conséquemment, un accès, qu'il reste à spécifier, au fonctionnement de cet organisme, lieu où s'enclenche la mécanique du *nomos* et de l'*illusio*, demeure un préalable indispensable à tout processus d'émancipation réelle⁴⁶⁷. Il est d'ores et déjà certain et acquis qu'un tel accès ne saurait être atteint par la médiation de théories basées sur l'oubli du corps et caractérisées par l'*illusion scolastique*⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ Disons, prospectivement, que cela nous autorise à répondre à Bourdieu lorsqu'il situe la faiblesse marxiste dans son indifférence aux violences douces, symboliques, c'est-à-dire à ces violences reposant sur la production de *croyances via* l'inculcation de schèmes capables de percevoir les injonctions du monde (cf. l'*interpellation*).

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁶⁶ « La honte corporelle et toutes les espèces de honte culturelle, celles qu'inspire un accent, un parler ou un goût, sont en effet parmi les formes les plus insidieuses de la domination, parce qu'elles font vivre sur le mode du *péché originel* et de l'*indignité corporelle*, des différences qui, même pour les plus naturelles en apparence, comme celles qui touchent au corps, sont le produit de conditionnements sociaux, donc de la condition économique et sociale » (Pierre Bourdieu, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, janvier 1975, p.36).

⁴⁶⁷ Nous montrerons, lors de notre analyse de certains passages de *L'être et le néant*, que Sartre avait déjà dégagé cela sous la forme de ce que nous appelons la *conscience (de) corps*.

⁴⁶⁸ Ce que n'est pas une théorie phénoménologique bien comprise. Bourdieu propose d'ailleurs, dans *Les méditations pascaliennes*, d'utiliser l'analyse phénoménologique pour mettre en lumière ce refoulé – les « silences honteux » – qu'est le rapport de soumission unissant tous les individus au monde. En somme, par l'analyse de

Afin de mieux cerner ce qu'il faut entendre par « sens pratique », résumons les quelques traits qui viennent d'être dégagés. Un *habitus* se laisse définir par l'incorporation de déterminations extérieures se muant en dispositions internes à l'action. L'*oubli* de ce processus d'incorporation entraîne une essentialisation et une normalisation du « sujet » et de l'« objet ». Ces hypostases recouvrent en réalité des tensions inhérentes aux structures objectives dont l'*habitus* est le produit et permettent à ces structures de perdurer d'autant plus facilement que la « conscience » ne peut jamais saisir que ce que l'*habitus* a déjà sélectionné et non le processus sélectif lui-même (bien qu'il lui soit en droit possible d'avoir une conscience partielle ou lacunaire du processus). Exprimé autrement, cela signifie que ce dont nous sommes conscients est une sélection (et un oubli) opérée par une conscience sur base d'une pré-sélection (et d'un oubli) effectuée par notre disposition organique sur base d'une *praxis* originaire née pour satisfaire le besoin et contrer la rareté. En temps normal, nous fonctionnons donc sur le mode de l'oubli de l'oubli ou, ce qui revient au même, sur le mode de l'imitation active de la fonction adaptative. Il y a, en outre, chez tous et chez chacun, une multiplicité d'*habitus* correspondant à autant de champs auxquels chacun appartient, et le rapport unique liant ces différents champs de manière organique constitue l'« individualité ». Cette multiplicité peut se structurer plus ou moins harmonieusement durant le processus unificateur de la vie, mais il est possible que certaines oppositions deviennent d'indépassables déchirures⁴⁶⁹. Enfin, l'*habitus* s'apparente à une *fonction temporelle* : il s'agit de saisir la situation présente à partir du résultat futur de l'action et en tant que ce résultat futur permet d'appréhender le présent *à la fois* comme déjà dépassé et à dépasser. En somme, non monolithique, non immuable, non fatal et non exclusif, l'*habitus* est une appréhension du passé par le futur à partir d'une appréhension du futur par le passé, faisant du présent l'actualisation de cette double appréhension.

Cette logique, Bourdieu l'appelle « pratique » et entend la dégager des préconceptions théoriciques :

sentiments où prédomine l'être-pour-autrui (typiquement : la honte), il est possible d'éclairer la violence silencieuse et inerte de l'ordre.

⁴⁶⁹ Ces déchirures deviennent l'occasion de ce que Sartre appelle un *radicalisme éthique* et qu'il oppose à une *casuistique morale* : « Il y a *casuistique*, dans la vie quotidienne, quand des individus ou des groupes appartenant simultanément à des ensembles différents vivent selon plusieurs systèmes éthiques *en même temps et sans s'en apercevoir* en affirmant par leur *praxis* une morale dominante qu'ils font limiter souterrainement par d'autres morales » (MH, p. 331).

Il faut donc reconnaître à la pratique une logique qui n'est pas celle de la logique pour éviter de lui demander plus de logique qu'elle n'en peut donner et de se condamner aussi soit à lui extorquer des incohérences inintelligibles ou plutôt incomprises dans leur principe, soit à lui imposer une cohérence forcée.⁴⁷⁰

La pratique possède sa propre logique et sa propre temporalité que l'on s'interdit de comprendre si on les aborde soit à partir d'un savoir représenté prenant en compte non l'acte d'accomplissement mais l'œuvre accomplie (l'*opus operatum*), soit en dehors de l'urgence dans laquelle évolue la pratique. Bourdieu invoque d'ailleurs à ce propos une analyse que Sartre effectue dans la *Critique*. Ce dernier entend y montrer la dialecticité de l'*évidence intuitive*. Ainsi, comparant l'évidence intuitive d'un cercle traversé par une droite à la démonstration géométrique selon laquelle toute droite entrant dans un cercle doit en ressortir par un autre point, il pointe la façon dont cette dernière ne peut s'ériger qu'en refoulant les « figures-*Gestalten* » de cercle et de droite. *Mon évidence intuitive est dialectique*, cela veut dire qu'elle perçoit le présent comme déjà du passé et ce par rapport à un avenir à faire⁴⁷¹. La ligne que je vois est en retard par rapport à la ligne infinie qui est le réel point de départ de ma perception : « Et quand nous *venons* à ce mobile qui traverse une courbe close, en fait nous y *revenons* : la droite est déjà parvenue à l'infini quand nous la voyons couper le cercle »⁴⁷². Autrement dit, la perception, modalité praxique majeure, naît dans un perpétuel décalage temporel qui est, précisément, la *compréhension* : comprendre un acte, une *praxis* c'est la saisir dans son acte *en cours* (dans son *modus operandi* selon la terminologie bourdieusienne) à la lumière de ce terme final qu'est son unité pratique. La géométrie, quant à elle, ne s'intéresse qu'aux *traces* d'un tel acte totalisateur et vise à trouver des rapports d'extériorité dans ce qui a été unifié. Elle fait donc passer l'acte synthétique, condition implicite de son existence, comme une simple passivité permettant de rapprocher les éléments qu'elle traite en extériorité. Ce procédé, sur lequel nous allons revenir

⁴⁷⁰ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p.335. Cette rupture avec la raison raisonnante ne sacrifiant en rien aux exigences de la raison s'incarne pour Bourdieu dans la figure de Pascal. L'appel à un rationalisme élargi réhabilitant la raison pratique se retrouve, sous des formes diverses, à la fois dans les *Cahiers pour une morale*, également marqué par Pascal, et dans la *Critique de la Raison dialectique*. En effet, il serait possible de lire cette dernière comme la tentative pour penser ces exigences pascalienues et pour les fixer grâce, d'une part, aux rapports entre la Raison Dialectique et la Raison Analytique et, d'autre part, à ceux entre la Dialectique constituante et la Dialectique constituée. Quoi qu'il en soit, la lutte entre les visions de la rationalité est un enjeu majeur, *a fortiori* s'il est vrai que la domination passe par l'oubli de l'enracinement pratique de la connaissance.

⁴⁷¹ La difficulté étant que cette dialectique fonctionne en vue d'imiter la fonction adaptative : je perçois le présent comme déjà du passé et ce par rapport à un avenir à faire qui doit être la duplication de ce passé. Contre cela, il s'agira de faire jouer autrement la dialectique au sein de l'intuition (assertion qui, en elle-même, ne peut que surprendre le sens commun habitué à considérer ensemble intuition et instantanéité).

⁴⁷² CRD, p. 178, note 1.

dans la partie suivante, est commun à toute *connaissance*⁴⁷³ (c'est lui qui permet la transcriptibilité, la reproductibilité et l'indépendance par rapport au sujet) et constitue ce que, suivant Bourdieu, nous avons nommé les préconceptions théoriciques.

En définitive, il apparaît que la logique pratique que Bourdieu entend dégager n'est rien d'autre que ce que Sartre appelle la *logique de l'action*, la *dialectique*, la *compréhension* ou encore le *vécu* (caractérisé par l'expérience unitaire de la nécessité et de la liberté, du passif et de l'agir) : « Ainsi la *compréhension* n'est pas autre chose que ma vie réelle, c'est-à-dire le mouvement totalisateur qui ramasse mon prochain, moi-même et l'environnement dans l'unité synthétique d'une objectivation en cours »⁴⁷⁴. Et je ne comprends ce mouvement qu'en tant que je suis compris dedans. Cette idée, Bourdieu l'exprime en affirmant que l'on ne peut posséder une logique pratique qu'en se laissant posséder par elle (et cela *forcément*, puisque c'est la pratique qui « fait s'incorporer » les schèmes de perception et d'action, conditions d'une pensée et d'un discours qui tout à la fois les renforcent et les excluent du domaine des objets de la pensée). Cette logique, qui se caractérise par un mode de temporalisation spécifique articulé autour de l'avenir (projet ou stratégie), nous la nommerons « compréhension *implicite* ». Peut-être touchons-nous ici au point où la mécompréhension est la plus grande entre Sartre et Bourdieu : Sartre appelle en effet « compréhensible » toute praxis *intentionnelle* (la mienne ou celle d'autrui), étant entendu que l'intentionnalité recouvre chez lui tant la perception que l'affectivité et le travail, et qu'elle peut être obscure et opaque ou claire et limpide. Bourdieu refuse ce nouveau statut de l'intentionnalité⁴⁷⁵ et, conservant l'intentionnalité husserlienne du projet, de la visée consciente du futur ou de quelque chose – qu'il comprend, à raison, comme un effet de la position sociale de l'intellectuel –, il lui oppose la compréhension pratique du monde :

⁴⁷³ Sartre note que, *pour le moment*, c'est-à-dire à son époque, les sciences, bien que synthétiques dans leur orientation générale, demeurent analytiques au niveau de leurs recherches et méthodologies. Il remarque encore, évoquant la biologie : « Il se peut qu'une connaissance plus profonde de son objet lui donne, par ses contradictions, l'obligation de considérer l'organisme dans sa totalité, c'est-à-dire dialectiquement, et d'envisager tous les faits biologiques dans leur relation d'intériorité » (CRD, p. 153, note 1). Or le travail d'un Francisco Varela, se revendiquant explicitement de la *Critique*, entend montrer, grâce aux concepts d'*enaction* et d'*auto-poïésis*, la pertinence heuristique de la raison dialectique dans les sciences de la nature.

⁴⁷⁴ QM, p. 116.

⁴⁷⁵ En réalité, l'intentionnalité a toujours été comprise par Sartre comme projet irréfléchi structurant la situation. Simplement, la notion de vécu a permis de relier cette caractéristique à toutes les dimensions de la condition humaine.

[...] si l'agent a une compréhension immédiate du monde familier, c'est que les structures cognitives qu'il met en œuvre sont le produit de l'incorporation des structures du monde dans lequel il agit, que les instruments de construction qu'il emploie pour connaître le monde sont construits par le monde.⁴⁷⁶

Mais cette opposition entre les deux penseurs est nominale et ne doit pas recouvrir une grande proximité au niveau de l'économie conceptuelle⁴⁷⁷.

Quoi qu'il en soit, même au sein de cette proximité et contrairement à ce que notre parcours a pu laisser penser, l'apport bourdieusien reste tout à fait considérable : spécifiant l'être et le rôle des *habitus* dans la reproduction d'une société, il offre des outils d'objectivation permettant d'effectuer une véritable topologie sociale. En outre, il systématise l'opposition entre la logique pratique, située et incarnée, et la logique théorique construite sur la négation de la pratique. Il indique bien par là l'inutilité, pour toute recherche théorique prenant la pratique comme son objet, de ne s'attaquer qu'aux produits finis de la pratique uniquement, ou d'ignorer le temps propre de la pratique en y surimposant la temporalité singulière de la recherche théorique. Si l'on souhaite transformer en connaissance savante notre rapport de familiarité au monde, il nous faut d'abord objectiver par une socio-analyse les conditions matérielles nous permettant d'effectuer cette recherche théorique :

[...] le privilège qui est au principe de toute activité théorique, en tant qu'elle suppose une coupure épistémologique, mais aussi sociale, ne gouverne jamais aussi subtilement cette activité que lorsque, faute de s'apparaître comme tel, il conduit à une théorie implicite de la pratique qui est corrélatrice de l'oubli des conditions sociales de possibilité de la théorie.⁴⁷⁸

L'idéologie spontanée des chercheurs qui les a fait importer dans l'objet d'étude leur propre relation à cet objet – la coupure épistémologique – favorise la reproduction des rapports de production du savoir et ne peut être abandonnée qu'en effectuant un autre type de *coupure*

⁴⁷⁶ Pierre Bourdieu, *Les méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁷⁷ Cette proximité saute aux yeux lorsque Bourdieu déplie son programme, calqué – une fois n'est pas coutume – sur la théorie des genres de connaissance de Spinoza, et qu'il nomme « le point de vue *bifocal* ». Dans le premier genre, qui n'est autre que le sens pratique, la connaissance est immédiate et non-consciente, c'est à peine si on peut la nommer « connaissance ». Le deuxième genre débute par une phénoménologie de l'expérience naturelle et se poursuit par une analyse des structures à partir desquelles cette expérience a pu prendre corps. Enfin, le troisième genre intègre les deux premières. Pour qui a parcouru QM, cette volonté d'intégrer « et le point de vue des agents qui sont pris dans l'objet et le point de vue sur ce point de vue auquel le travail d'analyse permet de parvenir en rapportant les prises de position aux positions d'où elles sont prises » ne peut sembler que familière. Ajoutons que Bourdieu rejoint la volonté althussérienne d'opérer un détour spinoziste, mais préfère la méthodologie sartrienne au travail des notions communes privilégié par Althusser. Comme nous l'avions déjà relevé, l'ambiguïté présente dans le second genre de connaissances cristallise les divergences.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 227.

épistémologique s'arrachant à la première⁴⁷⁹. Partant d'une compréhension implicite pratique et incarnée, c'est sur la possibilité d'une telle compréhension *explicite*, et de sa culture, que nous devons nous pencher à présent. Elle devra, à partir de la connaissance des conditions objectives de la connaissance, aller à l'encontre du processus de négation de la pratique et épouser à nouveaux frais la conditionnalité et la plasticité qui caractérisent cette dernière. Le parallèle Bourdieu/Sartre s'avérera, une fois encore, particulièrement éclairant.

B. Objet de compréhension/objet de connaissance

a. La compréhension explicite

Reprenant une opposition hégélienne, Sartre affirme que, si je peux *connaître* un concept, c'est-à-dire une définition atemporelle et en extériorité, je ne *comprends* jamais que des *notions*, c'est-à-dire des définitions en intériorité articulant et synthétisant la temporalité de l'« objet connu » et celle du « sujet connaissant »⁴⁸⁰. Cette importance de la prise en compte de la temporalité, qui ne saurait être minorée, est également présente chez Bourdieu : c'est en effet en tentant une saisie synoptique, *uno intuitu*, de son matériau que Bourdieu prit conscience des limites du structuralisme. Faire abstraction du temps, c'est s'exposer à créer un nombre considérable d'apories lorsque l'on vise à comprendre la logique pratique, *puisque seule la praxis peut comprendre la praxis*. Bien plus, tous les outils d'objectivation utilisés par le structuralisme (généalogies, tableaux, schémas, passages à l'écrit, etc.) détruisent en réalité l'objet qu'ils ont vocation à saisir. La pratique se développant dans la non-maîtrise de la logique qu'elle incarne⁴⁸¹, les modèles structuraux se condamnent à n'être que des erreurs si on les élève

⁴⁷⁹ En outre, si l'on souhaite éviter ce vecteur de domination important qu'est l'assimilation de la science de l'idéologie à de l'idéologie – ce qui justifie le combat contre tous les relativismes –, il convient que cette rupture nous fournisse des preuves apodictiques de son efficacité.

⁴⁸⁰ Comme nous le verrons, Sartre utilise encore le concept classique d'« idée » dans CM : « Exemple du subjectif objectivé : l'idée. Subjective en ce qu'elle est perméable à notre esprit et que nous pouvons la reprendre à la racine et en reprendre le mouvement. Objective en ce qu'elle est déjà vue du dehors. L'installer en nous, la reprendre, c'est installer l'objectif en nous, c'est nous objectiver au sein de notre subjectivité créatrice » (CM, p. 20). Il pointe là une « double efficacité » des idées : elles agissent, par la reprise personnelle, sur la subjectivité et par le fait qu'elles me caractérisent ; elles agissent sur autrui et sur le monde en tant qu'autrui transcende ces caractéristiques. C'est la mauvaise foi entretenue entre ces deux types d'efficacité qu'il entend dénoncer. Plus loin, il analysera l'aspect *collectif* des idées, annonçant déjà les développements relatifs notamment à la sérialité présente dans les médias (pp. 120 sq.).

⁴⁸¹ « La cohérence sans intention apparente et l'unité sans principe unificateur immédiatement visible [...] sont le produit de l'application millénaire des mêmes schèmes de perception et d'action qui, n'étant jamais constitués en principes explicites, ne peuvent produire qu'une nécessité non voulue, donc nécessairement imparfaite, mais aussi

au rang de règles de conduite (passage, indû, du « modèle de la réalité » à la « réalité du modèle »)⁴⁸². À partir de ce constat, deux possibilités s'offrent à nous : soit on objective les conditions d'objectivation, car la distance entre l'objet et l'observateur est moins culturelle que sociale : les rapports au monde pratique et théorique marquent un rapport différent à la *nécessité* (c'est-à-dire au mode de production) ; soit, on adopte une pratique prenant en compte son propre temps d'établissement dans la construction de son objet. Or il apparaît bien vite que, loin de s'opposer à la première, cette deuxième possibilité l'intègre comme la condition de sa réussite. C'est ce que montre l'expérience dialectique qu'effectue Sartre sous nos yeux dans la *Critique de la Raison dialectique*.

Dans la phase analytico-régressive de son mouvement de pensée, Sartre entend dégager, par une forme de socio-analyse, les conditionnements généraux qui sont les siens. Pointant ainsi les conditions de naissance de l'expérience qu'il entreprend, il minimise, d'une part, les risques d'épistémocentrisme scolastique, c'est-à-dire d'importation de la logique de connaissance au cœur de la logique pratique du vécu, et il supprime, d'autre part, l'idiosyncrasie de l'individu en le réduisant à son reflet social. Mais il ne s'agit là que d'un décapage, de l'ordre des prolégomènes, décapage permettant de mettre en lumière les conditions de possibilité de l'expérience réflexive et donc d'enrayer l'exaltation de la *skholè* (justification implicite de la position des intellectuels par eux-mêmes qui est la particularisation ultime de la tendance conservatrice de l'*habitus* : on élève, en droit et à tout l'univers, notre particularité de fait). S'arrêter à ce moment reviendrait à en nier l'apport spécifique et à cautionner, au final et malgré les possibilités qu'un tel mouvement a dévoilées, le paradigme de la connaissance pour la connaissance (et non de la connaissance pour l'action). Certes, « nous aurons saisi notre profondeur individuelle, dit Sartre, en tant que nos racines, à travers le mouvement des groupes et des séries, plongent jusqu'à la matérialité fondamentale »⁴⁸³, mais la circularité dialectique et la réversibilité obtenues à ce stade indiquent que nous demeurons dans le domaine de

un peu miraculeuse, et très proche de en cela de l'œuvre d'art » (Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 28). Nous avons montré dans la partie précédente que cette position est également celle de Sartre.

⁴⁸² Dans une veine quasi-sartrienne, Bourdieu dénonce le structuralisme qui « ignore la dialectique des structures sociales et des dispositions structurées et structurantes dans laquelle se forment et se transforment les schèmes de pensée » (*Ibid.*, p. 69). Mais il renvoie dos à dos cette universalisation du rapport savant à l'objet de la science et l'universalisation de l'expérience du sujet savant, paradigme dont il fait complaisamment de Sartre le parangon.

⁴⁸³ CRD, p. 182. Par « matérialité fondamentale », il faut comprendre, comme nous l'avons vu, le rapport praxique entre l'organique et l'inorganique, né pour assouvir un besoin conditionné par le cadre de la rareté.

l'abstraction, c'est-à-dire des conditions de possibilité *statiques* d'une totalisation⁴⁸⁴. Or nous sommes à la recherche d'un *concret-de-pensée* réconciliant le monde où l'on pense et le monde où l'on vit. La nécessité du passage à l'expérience progressive devient donc impérieuse. Au cours de cette dernière, l'on se place *en pensée* au point de vue de l'agent pratiquement engagé⁴⁸⁵. Cela ne signifie pas que l'on importe indûment des *a priori* intellectualistes pour comprendre la pratique, mais plutôt que la pensée se saisit comme *conditionnée* par la vie et l'action.

Ce travail analytico-synthétique, nous l'appellerons la « compréhension *explicite* » d'une *notion* (dont l'*universel singulier*⁴⁸⁶ est une espèce). Passons en revue ses différents aspects. La vie, nous l'avons vu, est définie par un rapport compréhensif implicite à elle-même : elle est intentionnelle en tant que processus de totalisation et de temporalisation. Cette intentionnalité est d'abord une caractéristique de l'organisme vivant – comme nous le montre Sartre dans son analyse du besoin – qui se spécifiera dans d'autres sphères du vécu, chacune étant autonome mais liée à toutes les autres. Le vécu n'est jamais « pur », mais se particularise sous la forme socialement déterminée d'*habitus* dont le mode de fonctionnement est la sélection, l'adaptation et la perpétuation. La conscience naît d'un oubli de certains aspects de ce processus conditionné et conditionnant et s'avère, dès lors, inapte à saisir *directement* le vécu. Néanmoins, elle est elle-même un vécu qui s'insère dans les relations de conditionnements réciproques liant toutes les sphères entre elles. Elle possède, par conséquent, les caractéristiques de la *présence à soi* et de l'*intentionnalité*. En un mot, c'est une *praxis*. Toute *praxis* n'étant saisissable que par une *praxis*, il lui est en droit possible de comprendre le vécu dont elle est tout à la fois un produit et une expression. Toutefois, cette compréhension doit se faire au grand jour pour pallier la fonction d'oubli qui est, comme nous l'avons vu, définitoire de la conscience en tant qu'elle sélectionne à partir de la pré-sélection opérée par l'*habitus*. Autrement dit, la pensée se retourne sur elle-même, pose devant elle les conditions générales dont elle est extraite (phase analytique

⁴⁸⁴ Sartre résume comme suit les objectifs de cette phase : « Il nous importera donc *uniquement* de montrer le passage des séries aux groupes et des groupes aux séries comme avatars constants de notre multiplicité pratique et d'éprouver l'intelligibilité dialectique de ces processus réversibles » (CRD, p. 180).

⁴⁸⁵ Ce que, d'ailleurs, Bourdieu appelait de ses vœux dans *Les méditations pascaliennes* lorsqu'il nous invitait à considérer non l'*opus operatum* mais le *modus operandi* qui l'a produite.

⁴⁸⁶ Nous verrons que la méthode régressive-progressive n'a d'autre but que de générer une *intuition*, une évidence compréhensive au sein de laquelle tous les éléments s'agencent et renvoient les uns aux autres en tant qu'ils renvoient à eux-mêmes. Le sens du réel advient alors par la pensée qui tout à la fois le reprend et le produit (c'est-à-dire : qui crée ce qui est).

objectivante qui n'est qu'un moment de l'expérience) et tente de les parcourir dynamiquement en vue de saisir l'agencement spécifique qui fait d'elle *cette* pensée (phase synthétique) :

La compréhension replace à l'intérieur d'elle-même à titre de fait de totalisation pratique le moment analytique de l'analyse structurelle. Il y a le moment de l'intellection qui est le moment de l'étude linguistique, moment analytique qui est la raison dialectique se faisant inerte, l'analyse n'est que la raison dialectique au degré zéro. La compréhension c'est, après l'étude du modèle, de voir le modèle en marche à travers l'Histoire.⁴⁸⁷

Cette pratique de la pensée visant à amener les lumières de la lucidité au sein du vécu implicite n'est autre que la *compréhension explicite*⁴⁸⁸.

Mais si la pensée est une pratique, toute pratique n'est pas une pensée. C'est pourquoi, les objets qu'elle mobilise, ses moyens et ses fins sont d'un ordre spécifique irréductible aux autres aspects du vécu. La compréhension explicite opère à son niveau qui est, précisément, celui de la pensée. Ce qui entraîne les deux interrogations suivantes : sur *quoi* porte la pensée ? *Comment* s'assurer que le processus de pensée, qui est, certes, réel, soit apodictique et aboutisse à la *vérité de ce réel* ? La deuxième de ces questions constitue le point de départ explicite de la tentative de Sartre pour fonder la Raison Dialectique :

En d'autres termes : si la recherche de la Vérité doit être dialectique en ses démarches, comment prouver *sans idéalisme* qu'elle rejoint le mouvement de l'Être ? ; si la Connaissance, au contraire, doit laisser l'Être se développer selon ses lois propres, comment éviter que les processus – quels qu'ils soient – ne se livrent comme *empiriques* ?⁴⁸⁹

Sartre sait gré à Marx d'avoir supprimé le dualisme de la pensée et de l'Être au profit de l'Être saisi dans sa matérialité, mais il entend résoudre l'antinomie Être/Vérité que ce dernier aurait laissée courir dans son œuvre puisqu'il n'aurait, au final, fondé son monisme que dogmatiquement et non apodictiquement. Nous reviendrons longuement sur ce point que nous avons déjà esquissé auparavant, mais il convient préalablement d'éclaircir les *objets* sur lesquels porte la pensée.

⁴⁸⁷ S. IX, p. 91. On remarque un certain flottement de l'expression chez Sartre. En effet, dans la *Critique*, il voit dans l'*intellection* non le propre de la saisie analytique, mais un genre dont la compréhension ne serait qu'une espèce : la compréhension se réduit à la saisie d'actes *intentionnels*, alors que l'*intellection* étend ses lumières aux actes non intentionnels mais dont le processus demeure perméable à la raison dialectique : actes sans agents, totalisation sans totalisateur, contre-finalités, etc. D'une certaine façon, l'*intellection* est la seule véritable compréhension de l'Histoire.

⁴⁸⁸ Dans le cas de figure que nous avons déplié, il s'agit plus spécifiquement d'une compréhension explicite réflexive visant à produire une pensée lucide par rapport à elle-même.

⁴⁸⁹ CRD, p. 144.

b. Notions et concepts

Dans *Matérialisme et révolution*, Sartre différencie clairement les concepts, utilisés par la science pour définir les conditions d'une situation *en général*, des notions mobilisées par la dialectique : « La science est faite de *concepts*, au sens hégélien du terme. La dialectique en son essence est au contraire le jeu des *notions*. On sait que la notion, pour Hegel, organise et fond ensemble les concepts dans l'unité organique et vivante de la réalité concrète »⁴⁹⁰. Si la dialectique consiste en l'*appropriation* unitaire d'un ensemble de concepts généraux et abstraits en vue de saisir maintenant une réalité concrète (par exemple, je saisis la notion de « Belgique » à l'aide de concepts élémentaires tels l'être, la quantité, l'espace, etc.), la conséquence en est que comprendre une notion implique d'effectuer *pour soi-même* ce geste d'appropriation, avec comme double effet que la compréhension d'une notion *à la fois* transforme mon vécu – le procès temporel de ce dernier se coule en elle⁴⁹¹ –, et est transformée par ce vécu dont la loi d'existence est l'extériorisation *légèrement décalée* des conditions intériorisées. Il n'est pas sans importance que ce soit précisément sur la base de cette distinction entre *concept* et *notion* que Sartre formule sa critique à l'encontre de Foucault et d'Althusser :

Althusser, comme Foucault, s'en tient à l'analyse des structures. Du point de vue épistémologique, cela revient à prendre parti pour le concept contre la notion. Le concept est a-temporel. On peut étudier comment les concepts s'engendrent les uns les autres à l'intérieur de catégories déterminées. Mais le temps lui-même, ni par conséquent l'histoire, ne peuvent faire l'objet d'un concept. Il y a là contradiction dans les termes. Dès que vous introduisez la temporalité, vous devez considérer qu'à l'intérieur du développement temporel, le concept se modifie. La *notion* au contraire peut se définir comme l'effort synthétique pour produire une idée qui se développe elle-même, par contradictions et dépassements successifs, et qui est donc homogène au développement des choses.⁴⁹²

Le processus intellectuel et l'objet sur lequel il porte ne sont donc pas opposés, mais dialectisés. C'est cette dialectique que, selon nous, Foucault exploitera dans sa relecture des philosophies antiques et qu'Althusser et Heidegger empêchent en refusant le point d'ancrage qu'est le *cogito*. Pour Sartre, le *cogito* ne peut être éliminé, car ce serait alors introduire la coupure entre l'objet et

⁴⁹⁰ S. III, p. 115.

⁴⁹¹ On fait souvent cette remarque naïve selon laquelle une différence importante entre un physicien contemporain et un maître bouddhiste tient en ce que le physicien, au contraire du second, retourne, après sa conférence ou son cours, dans le monde de la quotidienneté sans tenir compte de ce qu'il a développé théoriquement. Une telle vue présuppose que « le vide » dont parlent l'un et l'autre serait le même. Or il n'en est rien : le physicien est concerné par le *concept* de vide, dont l'élaboration intellectuelle n'exige nullement une transformation du vécu concret ; le bouddhiste l'est par la *notion* de vacuité, qu'il ne peut comprendre sans se changer.

⁴⁹² Jean-Paul Sartre, « Sartre répond », in *L'Arc*, n°3, 1966, p. 94.

ce qui pense l'objet, mais il doit être sans cesse rapporté à ce qui le conditionne, puis dépassé. Toutefois, replacer cette opposition entre concepts et notions au sein du processus dynamique de pensée nous oblige à affiner davantage nos distinctions.

En érigeant un concept, la raison, qui s'est faite analytique pour lire sur elle-même les lois de l'extériorité qu'elle cherche à saisir, exprime dans l'extériorité son rapport à cette extériorité. En ce sens, un concept est à la fois et en même temps le produit d'une logique pratique et d'un oubli : la raison se fait inerte pour agir sur l'inertie et passe sous silence cette étape pour élever le concept, désormais anhistorique, au rang d'entités indépendantes insérées dans une chaîne marquée par des liens de nécessité. Reprenons l'exemple déjà utilisé : en vue de la démonstration géométrique, « on fait disparaître le cercle-objet-sensible, on le tient à l'arrière-plan, on le remplace par une de ses propriétés »⁴⁹³. La démonstration, ajoute Sartre, « détruit l'unité sensible et qualitative du cercle-*Gestalt* au profit de l'inerte 'divisibilité des lieux-géométriques'. Dans la mesure où la *Gestalt* existe encore, elle est comme refoulée dans le savoir implicite »⁴⁹⁴. On ne peut, à ce stade, parler d'erreur et c'est bien parce que le concept est une abstraction négatrice de la singularité qui l'a vu naître qu'il est universellement *communicable*. Mais que l'on coupe ce moment du mouvement dialectique dans lequel il s'insère, qu'on l'absolutise et, surtout, qu'on en fasse la norme à l'aune de laquelle tout doit être jugé⁴⁹⁵, alors s'ouvre le règne de l'erreur.

Cependant, dira-t-on, si les notions auxquelles aboutit la phase analytico-régressive désignent à la fois les formes générales dans lesquelles devront s'exprimer l'Histoire – si elle existe – ainsi que les liens d'engendrement dialectique de ces formes entre elles (« groupes », « séries », « réciprocité », « détotalisation », « antidialectique », « pratico-inerte », « retotalisation », etc.), en quoi ces notions diffèrent-elles de concepts ? La question semble d'autant plus pertinente si l'on considère que, dans cette quête de l'intelligibilité de sa vie dans l'aventure humaine, le chercheur a procédé par une *négation* de sa détermination singulière : « il

⁴⁹³ CRD, p. 177.

⁴⁹⁴ *Id.* Or ce processus par lequel une intériorisation pratique se fait passivité extérieure n'est autre que celui qui nous permettra de saisir l'aliénation sous son mode le plus originel.

⁴⁹⁵ La pensée, action technique, a produit le concept pour avoir une prise sur le monde. À présent, son produit absolutisé pose qu'il ne peut être saisi que si la pensée nie sa nature technique. On le voit, il s'agit là d'un mauvais usage du concept. Sartre le note par ailleurs, lui qui voit dans le mouvement de la science et dans ses motivations une évolution synthétique : « comprendre une démonstration mathématique ou une preuve expérimentale, c'est comprendre la démarche humaine de la pensée et son orientation » (CRD, p. 175), c'est-à-dire à la fois la nécessité analytique et l'orientation synthétique vers une connaissance nouvelle.

doit pouvoir sauter de sa vie singulière à l'Histoire par la simple négation pratique de la négation qui le détermine »⁴⁹⁶. À ce stade, en effet, il s'apparaît, au niveau synchronique, comme le lien, la médiation entre différents ensembles régis par des ordres différents et interagissant entre eux *via* sa vie. D'un point de vue diachronique, il est entièrement ramené à sa position dans le champ culturel et historique : « Je me totalise à partir d'une histoire millénaire et, dans la mesure de ma culture, je totalise cette expérience »⁴⁹⁷.

En réalité, la différence entre ce type de notions et les concepts est grande. Le concept est *anhistorique* et, exprimant le règne de la nécessité, il exige d'être saisi par une pensée épousant les liens de nécessité, c'est-à-dire se faisant elle-même anhistorique. Dans le concept, la pensée affronte en fait sa propre limite : l'impossibilité de penser absolument dans l'extériorité. Les notions, au contraire, naissent d'une pensée tentant de saisir en son sein les liens et les rôles respectifs des relations d'intériorité et d'extériorité. *Praxis* et moment de la *praxis*, la pensée ne peut comprendre la notion qu'en saisissant en elle ce processus qui la lui fait produire, c'est-à-dire en éclairant son intelligibilité par celle de la notion et inversement. Toutefois, ces notions exprimant les liens abstraits que la *praxis* entretient avec différentes multiplicités (et que ces multiplicités entretiennent entre elles par l'intermédiaire de la *praxis*) sont des notions *générales*, propres, selon Sartre, au savoir *sociologique*. Intelligir leurs diverses articulations et le passage de l'une dans l'autre ne permet encore nullement d'atteindre le concret. D'où la nécessité de passer à la phase *progressive*, venant achever cette tentative de fondation d'une anthropologie *structurale* et *historique*.

c. Le processus de pensée

La progression synthétique tentera, par la recomposition d'un processus singulier à partir de déterminations générales, de saisir le concret, c'est-à-dire, puisque nous sommes dans l'ordre de la pensée, de produire un *concret-de-pensée* (*telle* personne, *tel* moment, etc.)⁴⁹⁸. En réalité, il semblerait que parvenir à *réellement* comprendre, c'est-à-dire à comprendre au sens fort, une notion de ce type – « universel singulier » ou « notion » proprement dite – implique une sorte

⁴⁹⁶ CRD, p. 168.

⁴⁹⁷ CRD, p. 180.

⁴⁹⁸ Il s'agit bien d'un concret-de-pensée. En somme, c'est là ce que Sartre reproche à ses détracteurs : faute d'avoir pris les précautions suffisantes, ils conservent l'illusion, inhérente à la pensée, d'atteindre la *réalité*. Or le concret-de-pensée n'est pas l'intuition de la réalité extérieure, c'est l'adéquation de la pensée à elle-même.

d'omniscience puisque cela reviendrait à réaliser l'hypothèse à partir de laquelle Sartre tente son expérience critique, à savoir : l'identité ontologique fondamentale entre une vie singulière et l'histoire humaine. Sartre le rappelle : il faut ne pas oublier « qu'un homme c'est toute une époque, comme une vague est toute la mer... »⁴⁹⁹. Si, méthodologiquement, il aura fallu débusquer, à chaque étape, la réciprocité des perspectives entre une vie humaine singulière et l'histoire ou, en d'autres termes, l'unité de la liberté et de la nécessité⁵⁰⁰, cette « réalisation »⁵⁰¹ de la notion exige bien plus : *elle exige un moment durant lequel le vécu individuel exprime adéquatement l'histoire et l'histoire exprime adéquatement le vécu individuel*⁵⁰². À charge pour la philosophie de générer cette omniscience spontanée :

[...] pour la philosophie [...] il s'agit d'appropriier des notions et d'inventer des notions qui, progressivement, dans une espèce de dialectique, nous amèneront à avoir une plus grande conscience de nous sur le vécu... au fond la philosophie est toujours faite pour se supprimer [pour que naisse] le moment où on pourrait dire qu'un homme a une conscience plénière de ce qu'il dit et de ce qu'il sent quand il dit « J'étais où j'étais, j'allais où j'allais, jamais plus loin » [...].⁵⁰³

À cet instant, tous les niveaux qui avaient trouvé leur type d'intelligibilité dans la phase analytique (la dialectique constituante de ma *praxis* ; l'antidialectique du produit scellé de ma *praxis* ; l'équivalence entre la *praxis* aliénée et l'inertie travaillé qu'est le pratico-inerte ; la dialectique constituée [*praxis*-processus et actions communes]) sont désormais compris dans leur articulation structurelle spécifique. Dans cet instant idéal d'une *intuitio* des relations exactes entre la nécessité du processus historique, la liberté de cette nécessité, la nécessité de cette liberté, ainsi que du mouvement qui les totalise, le produit de la pensée a totalement rejoint le processus historique⁵⁰⁴. Alors :

⁴⁹⁹ S. IX, p. 36.

⁵⁰⁰ « Si la dialectique existe, nous devons la subir comme insurmontable rigueur de la totalisation qui *nous* totalise et la saisir dans sa libre spontanéité pratique comme *praxis* totalisante que nous sommes ; à chaque degré de notre expérience, nous devons retrouver dans l'unité intelligible du mouvement synthétique la contradiction et l'indissoluble liaison de la nécessité et de la liberté, quoique, à chaque moment, cette liaison se présente sous des formes différentes » (CRD, p. 184).

⁵⁰¹ Nous nous expliquerons dans le chapitre suivant sur notre usage de ce terme.

⁵⁰² À un niveau non plus réflexif mais linguistique, Sartre exprime cette exigence comme suit : « Le moment de la compréhension totale serait le moment où l'on comprendrait le groupe historique par son langage et le langage par son groupe historique » (S. IX, p. 91).

⁵⁰³ S. IX, p. 69.

⁵⁰⁴ Ou : la réalité formelle et la réalité objective sont en totale adéquation. On voit que Sartre vise lui aussi, par l'arrangement des « notions communes » un moment d'éternité. En ce sens, on pourrait dire que c'est bien sur la place et le rôle de la philosophie par rapport à cette éternité que Sartre et Althusser divergent, et non sur le mouvement général.

il nous sera permis [...] de définir enfin la Raison dialectique comme Raison constituante et constituée des multiplicités pratiques. Nous comprendrons le sens de la totalisation sans totalisateur ou totalisation détotalisée, et nous pourrons enfin démontrer la rigoureuse équivalence de la *praxis* avec ses articulations définies et de la dialectique comme logique de l'action créatrice, c'est-à-dire, en définitive, comme logique de la liberté.⁵⁰⁵

On le voit, « logique de la liberté » et « compréhension de la nécessité » sont intimement liées. Cela se comprend étant donné que tout démarre dans la relation d'organismes pratiques avec l'inorganique : l'action comprise part de la nécessité et place la nécessité à son juste niveau, celui de l'unification extérieure de l'inerte et de l'intériorisation de l'inerte au sein de la *praxis*. En effet, l'inerte ou l'extériorité – que Sartre appelle parfois également la *Nature* – cerne la *praxis* ; elle constitue à la fois une menace (interne et externe) et le moyen qu'elle utilise pour la totalisation. Support de la nouveauté, qui la retient et l'altère tout à la fois, la matière est le moteur indispensable de l'histoire : le mouvement totalisateur part d'elle et y revient toujours, ce qui explique la présence de la nécessité au cœur même de l'intelligibilité lors même que chaque intellection s'opère en dissolvant cette nécessité. C'est, si l'on veut, la manière dont Sartre récupère la causalité mécaniste qu'Althusser rejetait comme fausse ou illusoire. L'homologie avec la vie humaine individuelle se poursuit : l'homme doit sans cesse dissoudre, dans l'intellection pratique, la nécessité qui est pourtant son essence. Il est temps de citer complètement cette remarque de Sartre à laquelle nous avons souvent fait référence :

L'objectivation de l'homme, c'est l'inerte scellé. Ainsi, l'objectivation dépassée – en tant que l'homme pratique y voit son essence – c'est, finalement, le robot. Dans ce monde étrange que nous décrivons, le robot est l'essence de l'homme ; cela veut dire qu'il se dépasse en liberté vers l'avenir mais qu'il se pense comme robot, dès qu'il se retourne sur son passé. Il *s'apprend sur l'inerte* et, en conséquence, il est victime de son image réifiée, avant même toute aliénation.⁵⁰⁶

En d'autres termes, notre pensée s'origine dans une *réification première* naissant d'une appréhension inadéquate du couplage organique/inorganique qui nous constitue. Cette *altération première*⁵⁰⁷ survient à un niveau où l'autre n'est pas encore et doit être bien distinguée de l'aliénation qui est une certaine qualité frappant les rapports entre l'autre et moi *via* la médiation de la matière et mes rapports avec la matière *via* la médiation d'Autrui. Si l'on intègre les développements propres à l'*habitus*, la situation s'éclaire comme suit : le vécu altéré est surdéterminé par le conditionnement social à travers les *habitus* qui, eux-mêmes, visent à se

⁵⁰⁵ CRD, p. 183.

⁵⁰⁶ CRD, p. 186.

⁵⁰⁷ Nous donnerons au concept d'altération un sens systématique lors du chapitre suivant.

préserver (et donc à préserver la situation dont ils sont solidaires) en conditionnant la conscience. Bien que cette dernière phase surdétermine à son tour le vécu en justifiant son altération, elle exprime également la liberté puisqu'elle se tourne vers l'avenir. Il convient donc de partir de ce *cogito* abstrait pour gagner la libération en brisant, progressivement, les cycles temporels auto-suffisants structurant tous les aspects du *vécu*. Alors, et alors seulement, on aura résolu le problème de l'*observation* tel que le présentait Kant, résolution dans une évidence singulière que Sartre exprime en mobilisant Rousseau : « J'étais où j'étais, j'allais où j'allais ».

Il est à présent possible de définir l'intellection (en tant que genre intégrant l'espèce « compréhension ») comme la dissolution de la nécessité dans les démarches de la pensée afin de recouvrer une appréhension de la liberté animant le vécu. Sartre, dans une longue note, clarifie ce point :

[...] il y a contradiction entre l'intelligibilité et la nécessité. [...] L'intellection dialectique, dans la mesure même où elle donne l'intuition plénière et temporalisée du mouvement organisateur [...] tend à s'absorber dans cette évidence. [...] La transparence est à elle-même sa garantie et le problème originel n'est pas de limiter les possibles mais de saisir dans tous ses moments et à partir de la totalité future la pleine réalisation d'une possibilité. L'évidence tend à refuser l'apodicticité dans la mesure même où la nécessité tend à repousser l'évidence. Mais dans la mesure où l'évidence historique doit toujours montrer les liens d'intériorité en tant qu'ils unissent et transforment – partiellement – une diversité *extérieure* (dont chaque élément est extérieur aux autres, extérieur à lui-même et gouverné de l'extérieur), dans la mesure aussi où ces liens intérieurs sont affectés par leur activité même d'une quasi-extériorité, la nécessité paraît au cœur de l'évidence comme l'inertie formelle de l'intelligibilité ; chaque remaniement tend à la dissoudre dans le mouvement même qui borne l'inerte diversité et semble, un moment, lui communiquer une force interne et autonome ; mais elle reparaît au terme même de la totalisation partielle comme la structure osseuse, le squelette de l'évidence : ainsi l'intelligibilité de la *praxis* viendra buter contre le *résultat* de cette *praxis*, à la fois tel qu'il était pro-jeté et *toujours autre*, et ce résultat *en tant qu'autre* (c'est-à-dire en tant que relié à tout par l'extériorité *aussi*) se donnera comme *n'ayant pu être différent* de ce qu'il est (et du coup les démarches totalisantes de la pensée se donneront comme ne pouvant avoir été que ce qu'elles ont été).⁵⁰⁸

Nous nous permettons cette très longue citation car en elle se cristallisent bien des enjeux : intellection comme liquidation de la nécessité qui est en son cœur ; retour de la nécessité dans le *produit* de l'intellection et donc retour de la contradiction entre intelligibilité et nécessité ; récupération par la nécessité de ce même produit : il n'aurait pu être autre (ce qui constitue la logique même de ce que Sartre appelle la *prédestination* : j'accomplis librement, à *ma manière*⁵⁰⁹, la sentence qu'une société a portée sur moi). À la fin de sa note, Sartre donne la *lecture* comme métaphore de ces liens entre nécessité et intelligibilité : coulant, de manière

⁵⁰⁸ CRD, p. 187, note 1.

⁵⁰⁹ Nous développerons ce point dans la partie suivante.

spécifique, ma totalisation dans la totalisation prédéfinie de l'œuvre (totalité que je dois retotaliser), je comprends la nouveauté des péripéties de l'intrigue tout en saisissant qu'il n'aurait pas pu en aller autrement. Choisir la lecture pour illustrer la nécessaire reprise de l'intellection par la nécessité (dont la traduction psychologique est l'*illusion de la rétrospectivité*) n'est pas insignifiant : l'œuvre comme réalité objective transforme ma réalité formelle – le mouvement totalisateur du vécu – à mesure que je lui prête ma temporalité par le mouvement totalisateur de la lecture⁵¹⁰. Cette temporalité associe la translucidité de l'intellection de ce qui se passe et la passivité par rapport à la nécessité de ce qui s'est passé. La fine pointe de la lecture fait voir à la fois comment une intellection peut saisir la production transparente et pourquoi lorsqu'elle se retourne elle ne trouve que de la nécessité. Nous retombons donc bien sur la problématique du robot comme essence de l'homme.

d. Les deux réalités de la notion

Avant de développer toutes les conséquences de ce qui vient d'être dit, resserrons la focale sur l'*être de la notion*. Nous remarquons alors que ce dernier s'est laissé adéquatement saisir par les aspects de ce que, suivant le langage classique, nous avons appelé les réalités *objective* et *formelle* de l'idée : ici, le « temps de connaissance » peut être considéré comme la réalité formelle, c'est-à-dire l'actualité du processus cognitif qui effectue cette compréhension ; et par « temps de l'objet », il faut entendre la structure propre au contenu objectif de l'idée, c'est-à-dire la réalité qu'elle représente sous la modalité de la pensée. De sorte que « comprendre une notion » signifie élargir sa présence à soi au système formé par l'articulation conceptuelle. En d'autres termes, c'est couler sa temporalité dans la temporalité esquissée par le système d'idées, c'est-à-dire user de la modalité formelle du processus de pensée afin de transformer la qualité du rapport définitoire du vécu *selon le rapport esquissé par la réalité objective de la notion*. Cela entraîne deux remarques : premièrement, est à proprement parler une notion *l'action de réaliser pour soi, de produire* la réalité objective (cette réalité objective n'étant pas une notion, mais la *trace* d'une action similaire passée conservée par l'inertie). Deuxièmement, toutes les notions ne se valent pas, ne pré-esquissant pas le même rapport vécu (bien que chaque « réalisation » de notion témoigne du même processus).

⁵¹⁰ Dans S. I, p. 51, Sartre parle de « transfusion de durée ».

Il serait d'ailleurs possible de proposer de multiples définitions de la « mauvaise compréhension » : soit elle résulte de l'adoption d'une notion n'effectuant pas réellement la synthèse de concepts contradictoires (comme, par exemple, la *condensation* psychanalytique) ; soit elle se base sur quelque concept amphiboliques non explicité ; soit elle louvoie constamment entre des notions divergentes ; soit, enfin, elle va à l'encontre de l'acte censé la réaliser⁵¹¹. Ainsi en est-il, selon Sartre, de la *causalité* telle que l'utilise la scolastique marxiste : elle n'appartient ni à la science, qui définit des corrélations, des fonctions, ni à la dialectique pour laquelle il y a toujours plus dans la synthèse que la somme de la thèse et de l'antithèse (n'oublions pas que la dialectique, contrairement à la raison analytique qui ramène tout à du déjà connu, est l'intelligibilité du neuf, de l'irréductible nouveauté). Au-delà de celle-là et en-deçà de celle-ci, cette causalité « est le type de la fausse synthèse et l'usage qu'on en fait est de mauvaise foi »⁵¹². Ce flou entretenu autour de notions dont on se sert permet de leur conférer des statuts différents selon les situations dans lesquelles nous nous trouvons : nous retrouvons-nous en interne, entre adhérents à une même croyance, actionnaires d'une même illusion, l'on peut alors se permettre de remettre sur le travail ces notions, de les affiner, de poursuivre leur élaboration et d'exiger d'elles une « bonne » compréhension ; mais que l'on vienne à débattre avec quelque personne ne partageant ni ces prémisses, ni ce cadre cognitif bien spécifique, ces notions se transforment en vérités objectives que l'on ne peut mettre en cause sous peine d'être taxés de « réactionnaires » hier (par la scolastique marxiste au temps de Sartre), ou, ironie du sort, de « matérialiste » aujourd'hui (par l'idéologie du bouddhisme mondialisé⁵¹³). À la limite, le problème ne réside pas tant dans cet usage stratégique des idées, thèses, etc. que dans le refus de reconnaître cet usage comme stratégique, et donc de faire violence à la notion en la dé-situant.

C'est d'ailleurs ce critère que Sartre utilise lorsqu'il distingue l'action des philosophies révolutionnaires de celle des philosophies des classes opprimantes : la première est une explicitation de l'implicite contenu dans les actes révolutionnaires, elle est donc une philosophie en situation qui ne peut espérer éclairer ce dont elle est issue qu'en participant à ce même mouvement de dépassement de la situation d'oppression : « elle ne peut pas, dit encore Sartre, se

⁵¹¹ Nous montrerons plus loin que, selon nous, l'ontologie phénoménologique sartrienne tombe sous le coup de cette critique.

⁵¹² S. III, p. 119.

⁵¹³ Cette idéologie est présente dans nombre de mouvements religieux. La spécificité du bouddhisme tient au fait qu'il s'embles donner un cadre commun à toutes ces tendances. Sur tout ceci, voir l'important travail de R. Liogier.

reconstituer du dehors, on peut seulement l'apprendre, une fois qu'elle est faite, en reproduisant en soi le mouvement révolutionnaire et en la considérant à partir de la situation dont elle émane »⁵¹⁴ ; la seconde, bien qu'action également, voile néanmoins son caractère pragmatique pour conserver les choses en l'état et repousser la pression révolutionnaire :

comme elle ne vise pas à changer le monde mais à le maintenir, elle déclare qu'elle le *contemple* tel qu'il *est*. Elle envisage la société et la nature du point de vue de la pure connaissance, sans s'avouer que cette attitude tend à perpétuer l'état présent de l'univers en persuadant qu'on peut plutôt le connaître que le changer et que, à tout le moins, si l'on veut le changer il faut d'abord le connaître.⁵¹⁵

En somme, niant de bonne foi ou de mauvaise foi, mais selon des intérêts évidents, la primauté de l'action au profit de la connaissance, la philosophie défensive se place d'emblée dans un monde d'essences à manipuler et, empêchant de comprendre la dialectique de la connaissance – cette dépendance du connaître à l'acte⁵¹⁶ –, elle voile les possibilités de reprise productive⁵¹⁷.

Si l'on poursuit l'homologie entre l'histoire et la vie humaine que Sartre, répétons-le, tout à la fois présuppose et entend prouver dans la *Critique*, la compréhension correcte peut être qualifiée de *révolutionnaire* et de *réflexive*. C'est une compréhension en situation visant à éclairer l'implicite que son acte charrie et donc à dissoudre en elle la nécessité. Mais pour envisager la transformation qu'une compréhension explicite opère sur un vécu, il faudrait au préalable expliquer l'efficace de la pensée sur le « réel ». Si la philosophie vise à nous donner une plus grande « conscience » de nous-mêmes sur le plan de nos vécus, cela n'implique-t-il pas que son objectif est de se supprimer ou de s'effacer ? Mais comment entendre cette « plus grande conscience » (que l'on pourrait qualifier, pour rendre sensible la difficulté, d'« intuition

⁵¹⁴ S. III, p. 136.

⁵¹⁵ *Id.* Cette attitude est un des biais, dénoncés par Bourdieu, de la raison scolastique. La tactique ultime (et omniprésente aujourd'hui) de ce genre de pensées est de valoriser le changement pour lui-même et en surface afin que tout demeure en l'état en profondeur.

⁵¹⁶ Dans des termes que nous expliciterons plus loin, nous dirons : toute pensée s'élevant contre le principe de conditionnalité et lui opposant une position statique, résultat d'une inversion d'asymétrie, à la fois s'enlève les moyens de transformer le vécu dont la nature est action, et, refusant de tenir compte de son impact sur ce qu'elle connaît, se condamne à s'enfermer dans d'indépassables apories. On nous opposera peut-être cette phrase de Sartre selon laquelle « la notion d'une pensée conditionnée se détruit d'elle-même » (S. III, p. 137). C'est qu'en réalité Sartre parle ici du déterminisme de la matière sur l'esprit. Lorsque nous posons le principe de conditionnalité comme crucial pour toute pensée, il faut entendre l'exigence pour la pensée de s'appréhender comme en situation et de porter au concept cet être-en-situation.

⁵¹⁷ Nous ne sommes évidemment guère éloignés des considérations foucaaldiennes à propos de la *parrhêsia* : une fois acquise une compréhension, il s'agit d'en conditionner la présentation afin qu'elle frappe l'élève ou l'auditeur. L'on trouverait également de nombreux liens avec l'*émancipation* intellectuelle que présente J. Rancière dans *Le Maître ignorant*.

compréhensive omnisciente ») ? Enfin, et surtout, si la réalité objective de la notion est marquée du sceau de l'inertie, comment comprendre le *fiat* de la reprise active et productrice de cette réalité objective ? Reportant les autres à des chapitres ultérieurs, c'est à cette dernière question que nous allons tenter de répondre à présent.

C. La transmission de la compréhension

a. Traduction/trahison

La compréhension, Sartre le répète à de nombreuses reprises, ne se transmet pas *directement*⁵¹⁸. Nous avons entrevu ce trait caractéristique qui, en définitive, découle logiquement de sa modalité (incarnation) et de son objet (notion). Processus d'acquisition d'une notion ayant un impact sur le rapport définitoire du vécu, la compréhension, contrairement à la connaissance caractérisée par son impersonnalité, est *personnelle*. Comprendre une notion, c'est *à la fois* « parler » de ce qui est (l'objet) et parler de soi-même parlant de ce qui est. En ce sens, la réflexivité propre à cette compréhension autorise un décrochage par rapport au donné et ouvre à la possibilité d'un processus d'universalisation. Loin que l'impersonnel coïncide *immédiatement* avec l'universel, c'est bien plutôt le personnel qui permet *médiatement* cet universel.

Bien qu'elle concerne, en dernière instance, la collectivité, l'*impetus* de la compréhension demeure par nature individuel et actif. Aussi la compréhension ne peut-elle, au mieux, qu'être induite *via* des stratégies médiatees et pour autant que l'histoire, c'est-à-dire le mouvement organisateur des rapports structurant des conditions objectives, rende possible une telle saisie (Sartre entendait par là, à son époque : pour autant que nous venions après Hegel et Marx et que le marxisme se soit sclérosé en une rigide dogmatique ; nous ne sommes évidemment nullement obligés de nous en tenir là). Nous le voyons, c'est à une réflexion autour du travail philosophique, de l'éducation et de la signification de l'*influence* d'une pensée que nous sommes reconduits à présent. Les difficultés précédentes se situaient *en amont* de la compréhension et concernaient le bon usage des « notions communes » afin qu'elle génère l'intuition compréhensive de l'homme dans l'histoire et de l'histoire dans l'homme. *En aval* de cette

⁵¹⁸ La communication, toujours possible *puisque* il n'y a pas de nature humaine et puisque le mot est *négation* de la chose, peut être définie par la compréhension indirecte du projet personnel d'autrui.

compréhension, ce sont toujours ces mêmes notions communes qui cristallisent les étapes de la discussion mais en tant qu'elles visent à rendre possible la *communication*.

Rappelons que la compréhension explicite résulte d'une ressaisie du vécu par lui-même *via* une instrumentalisation de la pensée (développements des notions et des concepts dans la phase analytico-régressive et réarticulation dynamique dans la phase synthétique). Grâce à la plasticité du vécu – « permanence dans le changement » ou « changement dans la permanence » pour paraphraser Sartre –, cet éclairage peut se cultiver au point de se transformer en une véritable *maîtrise* dont l'idéal reste celui de la spontanéité « naturelle » propre à la compréhension implicite. La *notion*, dans sa réalité *objective*, naît de la tentative de transmission d'une telle compréhension explicite. Mais le passage par la réflexion thétique (quels sont les schèmes que je mets en branle dans telle pratique ?), l'inscription au sein de l'inertie ainsi que la nature même de la compréhension explicite font de la réalité objective un *indice infidèle*. Dès lors, le travail sur la réalité objective de la notion consistera en un affinage perpétuel et circonstancié des méthodes de transmission. Par là nous n'entendons rien d'autre que le processus de son enseignement.

Une *maîtrise* pratique, c'est-à-dire l'incarnation d'un nouveau rapport pratique et non la connaissance intellectuelle d'un raisonnement anonyme, libère la conscience en vue de rendre possible la réalisation de son art. Mais lorsqu'il veut *communiquer* sa pratique – cette docte ignorance –, un maître doit non seulement mettre en ordre les schèmes inconscients qui la dirigent (première altération) mais également trouver des méthodes pour optimiser la communication afin de faire passer cet ordre (seconde altération). Le problème, comme le notait déjà Bourdieu, est que cette tentative d'explicitation utilise souvent le vocabulaire de la *règle*, de l'éthique, etc., c'est-à-dire de choses dont le caractère est ambigu. En effet, contrairement aux *habitus* ajustés qui ne sont ni règle, ni intérêt, ni stratégie explicite (sans évidemment retirer la possibilité pour ces derniers d'apparaître), la règle se trouve être *à la fois* un principe explicatif de l'être et une norme régissant le devoir-être⁵¹⁹. Bref, comment déclencher une reprise appropriative et productrice d'autonomie à partir de l'hétéronomie des règles auxquelles il faut

⁵¹⁹ Sartre exprime comme suit cette ambiguïté (qu'il reprendra par la suite en mobilisant le vocabulaire de l'*habitus*) : « [...] l'être éthique est contradictoire dans son essence : il présente la liberté créatrice comme une *exis* répétitive ; et la répétition apparaît comme projection dans la praxis de la permanence des valeurs » (MH, p. 318). Nous reviendrons sur l'équivocité de l'essence normative ainsi que sur ce que Sartre appelle le « paradoxe éthique ».

se plier ? Sartre présentera quelques réflexions relatives à ces questions notamment dans ce texte d'une difficulté redoutable, mais néanmoins magnifique, qu'est « L'universel singulier », mais également, sous forme de dialogue avec Pierre Verstraeten, dans « L'écrivain et sa langue », ainsi que dans la retranscription de ses conférences et interviews au Japon sur la figure de l'intellectuel.

b. L'influence d'une pensée ?

Dans le premier de ces textes, Sartre entreprend une réflexion sur l'efficace d'une pensée : que veut-on dire lorsqu'on affirme que telle pensée nous influence ? Plus précisément, Sartre souhaite comprendre ce que peut signifier, *pour nous vivants*, la *trace* d'un agent – Kierkegaard – que la mort a transformé à tout jamais en objet. Puisque toute prise de connaissance de ses écrits ne peut atteindre l'absolu subjectif inséré dans l'histoire qu'il était vivant, comment dire que l'on comprend sa *praxis*, c'est-à-dire comment affirmer qu'il y a eu communication ?

Ce qui va retenir notre attention [c'est] le paradoxe strictement historique de la survie : nous interrogerons notre savoir sur Kierkegaard pour trouver ce qui dans un mort échappe au savoir et survit *pour nous* à son abolition ; nous nous demanderons si cette présence inaccessible à la connaissance proprement dite, la subjectivité d'un autre, se donne à nous, pourtant par quelque autre moyen.⁵²⁰

En somme, y a-t-il une transhistoricité de l'absolu dans le relatif qu'est la vie d'un homme et, en cas de réponse positive, comment pourrions-nous y avoir accès ?⁵²¹ Cette question rejoint évidemment les développements théologiques autour de l'incarnation divine (métaphore majeure, dans notre histoire, de l'absolu historique), de la nature divine du Christ, dont on sait qu'ils seront relus dans une perspective sartrienne par Jeanson et qu'ils constituent une partie de la trame de l'ouvrage classique de P. Verstraeten, *Violence et éthique*.

En un sens, la difficulté concerne les limites du *savoir*. Cette difficulté est dramatisée par Sartre à l'aide de la confrontation Hegel/Kierkegaard (binôme qu'il avait déjà mobilisé dans *Questions de méthode*). Si tout ce que je peux faire est déjà connu, interprété et intégré par le système du savoir, que peut-il bien rester : « Kierkegaard *prévu* par Hegel n'est qu'un exemple privilégié de ces déterminations ontologiques qui préexistent à la naissance et se laissent

⁵²⁰ S. IX, pp. 153-154.

⁵²¹ En réalité, Sartre indique dès le début le fil qu'il va dérouler : « En intégrant ses mots à notre langage en le traduisant par *nos* mots, le savoir va-t-il trouver ses limites et, par un retournement paradoxal de la signification, indiquer le signifiant comme son fondement silencieux ? » (S. IX, p. 155).

conceptualiser »⁵²². Quoi qu'il fasse, Kierkegaard ne pourra jamais qu'actualiser la figure générale de la *conscience malheureuse*, place que le Système hégélien lui a assignée. S'arrêter là reviendrait à faire tout sombrer dans la généralité en posant les notions générales résultant de l'analyse régressive comme *étant* la réalité. Mais Sartre situe précisément un *résidu irréductible* dans la différence existant entre un *savoir* et sa *réalisation* : lorsque je réalise le concept à *ma manière*, je le nie, c'est-à-dire que je suis tout à la fois entièrement explicable par le savoir et entièrement en-dehors de lui. Reprenons l'exemple de la voix : mon discours, ses inflexions, ses ratés, ses zones d'ombre et de lumière sont entièrement explicables par la production de notions⁵²³ de plus en plus précises ; mais, d'une part, elles ne déterminent en rien ma tessiture et, d'autre part, elles sont explicables si, *et seulement si*, il y a une prise de parole. Mon discours n'existe que par ma parole quand bien même cette dernière est conditionnée par les structures discursives, et ma parole n'existe que par ma voix quant bien même celle-ci n'est entendue que si je parle. Enfin, pourrions-nous ajouter, ma parole n'a de sens que si elle est adressée à quelqu'un.

Se découvre, dès lors, une double modalité du savoir qui ne nous est pas étrangère : c'est à la fois la *détermination* de mon essence, c'est-à-dire l'être que l'on m'a fait, et le *dépassement* perpétuel et singulier de cette essence. Bien plus, cet être, cette prédestination subie et objectivement déterminable que Kierkegaard appelle sa « non-vérité », ne peut être découverte *que secondairement* par la subjectivité qui l'intègre et le dépasse, bref, qui en fait en ce moment *sa vérité* : « Ainsi la vérité subjective existe. Elle n'est pas *savoir* mais autodétermination ; on ne la définira ni comme un rapport extrinsèque de la connaissance à l'être, ni comme la marque interne d'une adéquation, ni comme l'indissoluble unité d'un système »⁵²⁴. Réalisant de manière singulière ma singularité, je me produis et me découvre d'un même geste, je me fais être ce que j'ai à être : tel est le passage au régime de la conditionnalité qui intègre, comme phase abstraite mais nécessaire, le déterminisme⁵²⁵. Il ne s'agit de rien moins que de la naissance de la liberté, mais d'une liberté encore totalement aliénée puisqu'elle a voulu *pour elle* ce que l'on a fait en

⁵²² S. IX, p. 157. Il s'agit, en quelque sorte, de savoir si nous nous réduisons au robot ou au nœud-social que nous introjectons par l'interpellation et auquel nous croyons (*illusio*)

⁵²³ Au début de l'analyse, un certain flou (volontaire) règne autour de la distinction entre « concept » et « notion ». Nous allons voir que ce voile se dissipera bien vite.

⁵²⁴ S. IX, p. 158. Nous sommes, en réalité, proches du *cogito* tel que l'interprète Derrida, mais en tant que ce *cogito* est pris dans l'action. Notons, en outre, l'introduction de la question de la vérité dès ce stade.

⁵²⁵ Tel est également la phase du robot, nécessaire à tout homme et définitoire de toute humanité. Puisque toute vérité est devenue, l'erreur en constitue un moment absolument nécessaire.

soi. Pour se désaliéner, il faudra passer par la connaissance, ce qui permettra de dégager les conditions exactes qu'épouse et qu'active le premier mouvement du vécu.

Selon Sartre, cette opposition du non-savoir au savoir est celle de « deux structures ontologiques »⁵²⁶ : il y a le *dépassement* singulier qui produit de façon singulière ce qui est, et le *dépassé* qui est l'essence objectivable d'où part et où va le dépassement. La première concerne la sphère du *vécu* et la seconde celle de la *connaissance* à partir de laquelle l'antériorité du vécu sera saisie. On voit l'extrême difficulté à penser un tel enchevêtrement : la connaissance, le savoir s'arrache du vécu et permet ainsi de saisir les conditions de ce dont il dépend et qui reste un non-savoir. Si nous avons à être notre être, c'est que nous ne le sommes pas, certes, mais nous avons à être, au niveau du vécu, un être dont seule la connaissance peut saisir les déterminations. Par conséquent, du point de vue de la connaissance, il est possible de dire que le mouvement du vécu « par lequel des déterminations éparses sont élevées jusqu'à l'être et réunies dans une tension qui leur confère non pas une signification mais un sens synthétique »⁵²⁷ est le mouvement même de la liberté. On voit très clairement à présent les contresens que charriaient les contempteurs de « la liberté absolue sartrienne », aveugles aux difficultés extrêmes d'une pensée de la liberté. C'est pour déplier et aérer ces chiasmes suffocants qu'il faudra fournir deux définitions du savoir.

c. Non-savoir et éthique

Il n'est pas indifférent que Sartre en appelle à la psychanalyse pour mieux comprendre cette opposition entre deux structures ou deux rationalités. Plus précisément, il en appelle non à la *doctrine* psychanalytique, dont on sait qu'il ne cesse de critiquer les prétentions à être un savoir, mais au *processus* de la cure, au travail thérapeutique mis en branle par un sujet qui ne découvre la vérité que quand il s'est rendu prêt à la supporter⁵²⁸. Citons ces quelques lignes, cruciales selon nous :

⁵²⁶ *Id.*

⁵²⁷ S. IX, p. 159

⁵²⁸ On se souvient que c'est en des termes similaires que Foucault qualifiait le paradigme « spirituel » de la vérité et de la connaissance en son opposition au paradigme « cartésien » de l'évidence. Nous avions originellement prévu un chapitre traitant des éventuels liens à tisser entre la conception sartrienne et la pratique psychanalytique de Nicolas Abraham (principalement autour des notions d'*introjection* et de *crypte* en tant qu'elles requièrent une conscience oublieuse et un processus de surdétermination des « produits oubliés » dans le vécu). Malheureusement, il ne nous a pas été possible de concrétiser ce souhait.

[...] à la limite – d’ailleurs idéale – de ce devenir il y a adéquation entre l’être devenu et la vérité qu’il était ; la vérité, c’est l’unité de la conquête et de l’objet conquis. Elle transforme sans rien apprendre et n’apparaît qu’au bout d’une transformation. C’est un non-savoir mais une effectivité, une mise en perspective qui est présente à soi dans la mesure où elle se réalise.⁵²⁹

Toutefois, ce mouvement dont témoigne la cure, cette mise en lumière progressive du mouvement définitoire du vécu, demeure second dans la psychanalyse. Ce n’est qu’une tentative de reprise, parmi d’autres, de ma contingence originelle, c’est-à-dire du niveau le plus primitif du vécu, celui de la *temporalisation* : mon existence précédant ma conscience, je tente de me faire advenir en élevant ma contingence au rang de nécessité. Ne confondons donc pas la réalité subjective brute, le mouvement premier du vécu, et les différents retours sur ce mouvement, et ne perdons jamais de vue que ceux-ci sont rendus possibles par celle-là et n’ont qu’elle comme objet.

Ce lien intime entre deux niveaux d’un mouvement unique nous permet de poser une distinction majeure entre le *contenu du Savoir* et le *savoir du contenu*. Si rien dans le vécu ne tombe hors de l’escarcelle du savoir *sinon la réalité concrète du vécu lui-même*, alors il faut admettre que le « savoir » ne peut s’entendre en un sens unique dans ces deux expressions. Il exprime, dans la première (contenu du savoir), le savoir conceptuel, transmissible, général, etc. et signifie, dans la seconde (savoir du contenu), la *compréhension implicite*, résultat d’une appropriation singulière et qui est aussi bien un non-savoir. La récupération de cette appropriation, c’est le savoir notionnel ou *compréhension explicite*, ce que nous avons appelé plus haut : le point de vue de la connaissance (*second* par rapport au vécu mais *premier* pour poser et cette secondarité et l’antériorité du vécu). Retrouvant, à un niveau existentiel, la dichotomie classique entre la réalité objective de l’idée (le contenu du Savoir) et sa réalité formelle (le savoir du contenu)⁵³⁰, il devient possible de différencier les différents Savoirs selon qu’ils visent ou non à éclairer le mouvement premier du vécu, c’est-à-dire selon qu’ils se donnent ou non comme contenu du Savoir le savoir du contenu. Nous appellerons les premiers des *pratiques éthiques*⁵³¹. À ce point, le lecteur aura remarqué qu’il ne s’agit guère que d’une

⁵²⁹ S. IX, p. 158.

⁵³⁰ Sartre appelle également « signifiant » le savoir du contenu et « signifié » le contenu du Savoir.

⁵³¹ Si l’on suit la logique du raisonnement qui vient d’être proposé, cette expression est redondante. En effet, si tout savoir visant à éclairer le vécu est un approfondissement du vécu, il partage avec lui le fait d’être un acte. En ce sens, toute éthique est pratique. Si nous tenons néanmoins à la proposer, c’est pour marquer ce point à l’encontre des tendances théoriciques.

reprise synthétique de ce qui a été développé auparavant. Mais Sartre poursuit, insistant sur la nécessité et le *besoin* de transmission.

d. Une nouvelle conception de la pensée

Lors d'une interview, alors qu'il vient de retracer la perte progressive des différents masques qu'a pris pour lui l'illusion littéraire, Sartre affirme : « Mais il me reste une conviction, une seule, dont je ne démordrai pas : *écrire est un besoin pour chacun*. C'est la forme la plus haute du besoin de communication »⁵³². Cette véritable *catharsis* répond selon lui au besoin vital « d'arracher, de son vivant, sa propre vie à toutes les formes de la Nuit »⁵³³. Sartre identifie donc le besoin d'écrire au besoin que porte chacun « d'être *signifiant*, de *signifier* ce qu'il *éprouve*. Autrement, tout va trop vite, on a le nez contre terre [...] ». L'écriture serait cette pratique permettant d'éclairer au maximum le vécu, de devenir témoin de soi, d'avoir un peu de recul, de ne plus avoir le nez dans le guidon, d'effectuer une médiation éclairante venant briser les cycles de la répétition et, finalement, de *communiquer*. En réalité, une lecture attentive du texte révèle que l'écriture *en elle-même* n'importe pas : quiconque entreverrait d'autres pratiques techniques – que ce soit pour répondre à ce désir commun à tous (Sartre insiste : ce désir nous anime tous et certains même à leur insu) ou pour lever les obstacles et « réactions parasitaires » qui empêchent le développement d'une telle réponse – serait sans aucun doute bien accueilli par lui. Si, en outre, ces pratiques ne sont pas phagocytées par une institution sélective (comme l'est « la Littérature »), il y a fort à parier que Sartre les aurait favorisées. Or, chevauchant l'homologie homme/histoire et passant au niveau collectif, ce besoin de faire sens, de s'arracher à l'immédiateté se retrouve dans et est exprimé par la philosophie révolutionnaire : Sartre l'a montré dans « *Matérialisme et Révolution* », la philosophie *en situation* constitue un excellent exemple d'une discipline visant à déplier l'acte conditionné dont elle est née. Demeurent de nombreuses questions : comment comprendre les transformations profondes qu'opère le niveau secondaire de l'évolution dialectique du vécu – c'est-à-dire le mouvement ayant cours dans le domaine de la pensée – sur le mouvement primitif sans retomber dans l'idéalisme ?⁵³⁴ Comment doit se présenter un produit mort d'un vécu (réalité objective, système de pensée, ouvrage, etc.)

⁵³² S. IX, p. 38. Nous soulignons.

⁵³³ *Id.*

⁵³⁴ Nous proposerons notre solution à ce problème lors de la partie concernant plus spécifiquement la vérité.

pour exercer une influence sur un autre vécu ?⁵³⁵ Et qu'en est-il plus spécifiquement lorsque ce mort, comme Kierkegaard, nous propose sa vie même comme formulation du problème du rapport entre l'être de la vie et celui de la connaissance ? C'est cette dernière interrogation que nous allons approfondir en premier lieu.

Les écrits d'un auteur sont la trace de son parcours, des questions qu'il posait à partir de sa situation et des solutions qu'il a, parfois, esquissées avec les moyens du bord. Or c'est à partir de nos propres préoccupations et outils de pensée que nous abordons ces « dépouilles verbales »⁵³⁶. Voulons-nous rester sur le terrain du savoir conceptuel, aucun problème ne se pose à nous. Certes, il demeure possible que je manque d'informations factuelles pour expliquer ces textes à partir de l'économie, de la sociologie, de la vie de l'auteur, du mouvement objectif de l'Histoire, etc. mais, *en droit*, ces connaissances ne me sont pas inaccessibles⁵³⁷. Il en va tout autrement si je tente de m'*approprier* les écrits, comme Kierkegaard nous convie d'ailleurs explicitement à le faire :

[...] Kierkegaard, dans ses écrits – aujourd'hui inertes ou vivants de notre vie –, propose l'usage inverse des mots, il veut une régression dialectique du signifié et des significations au signifiant. Il se présente lui-même comme signifiant et nous renvoie du coup à notre transhistoricité de signifiants.⁵³⁸

Avoir accès à un non-savoir (le vécu) qui s'exprime dans un langage – donc un savoir – niant le savoir semble impliquer un renversement complet : « À partir de là, ou bien notre interrogation s'abolit ou bien elle se transforme et devient elle-même question du non-savoir au non-savoir. *Cela veut dire que le questionneur est mis en question dans son être par le questionné* »⁵³⁹. En d'autres termes, il ne s'agira plus de fonder l'existence dans le savoir, mais bien plutôt de montrer que le rapport fondamental de l'homme à lui-même – et de l'homme à l'autre homme : la communication – se joue dans la sphère du *vécu*, c'est-à-dire *en dehors du savoir*. Dans le

⁵³⁵ Cette question est d'autant plus cruciale que Sartre voit dans la reprise par un autre le passage à l'absolu d'une vérité : « Le 'cri écrit', comme dit Cocteau, ne devient un absolu que si des mémoires le conservent, que si d'autres peuvent l'intégrer à l'*esprit objectif* » (*id*).

⁵³⁶ S. IX, p. 166.

⁵³⁷ Cette concession est toute rhétorique. Si ces disciplines rabattent une œuvre sur les conditions générales, elles ne peuvent la comprendre en tant qu'œuvre singulière ou nouveauté. Pour comprendre cette nouveauté, il nous faut une pensée dialectique, c'est-à-dire une pensée réflexive et critique qui produit en elle-même cette nouveauté.

⁵³⁸ S. IX, pp. 164-165.

⁵³⁹ S. IX, p. 167. Nous soulignons. Alors que ces traits font de Kierkegaard une sorte d'exception au sein de la philosophie occidentale (bien que, comme l'a montré Foucault, Descartes pourrait être un précurseur du Danois), ils sont, selon nous, des caractéristiques définitoires de la façon dont la tradition bouddhique s'est pensée elle-même.

cours historique de ma vie, semble nous dire Sartre, je puis me dé-situer et découvrir mon rapport vécu à un absolu, à une intemporalité pour laquelle la temporalité a été un moyen. Toutefois, comment puis-je être certain que ce rapport à l'absolu qui s'est développé dans l'histoire survive à la disparition du « support historique », c'est-à-dire s'avère transhistorique (ce qui constitue bien la question dont nous sommes parti) ? « La réponse, dit Sartre, est dans la 'réduplication' : l'insurpassable ne peut être le savoir mais l'instauration dans l'Histoire d'un rapport absolu et non contemplatif avec l'absolu qui s'est réalisé dans l'Histoire »⁵⁴⁰. Et, ajoute-t-il, si nous voulons comprendre ce processus de *réduplication*, il nous faut adopter « une nouvelle conception de la pensée »⁵⁴¹ dont on peut dès à présent affirmer qu'il s'agit d'une *pensée pour laquelle le rapport à autrui et le rapport à soi ne font qu'un en tant que le besoin fondamental chez tous est un besoin de communication*.

Dans cette nouvelle conception, la pensée s'identifie à une *naissance*, c'est-à-dire, dans le milieu de la pensée, à un retour réflexif. Cette réflexion me découvre à moi-même situé dans un monde qui me conditionne et que je conditionne en retour. Le point de départ, c'est-à-dire la découverte de ma structure conditionné-conditionnant, est donc semblable, selon Sartre, à ce que Merleau-Ponty appelle l'« enveloppement » : « l'être est derrière nous et devant nous »⁵⁴², je ne vois le monde qu'avec les yeux qui appartiennent au monde. Or, à partir d'un tel constat, les traditions de pensée ont bien souvent développé l'une ou l'autre des voies suivantes (qui ne sont que des versions de l'empirisme dénoncé tant par Althusser que par Derrida) : 1) la pensée se croit non située et s' imagine appréhender un objet comme tel, c'est-à-dire sans que l'acte d'appréhender n'altère la connaissance et l'objet connu (épistémocentrisme dogmatique résultant d'une *inversion d'asymétrie* : le point de vue dérivé se prend pour un point de vue originaire) ; 2) ce que je vois se réduit aux causes qui me font voir ceci (réductionnisme relativiste produit par *symétrisation* : il n'y a pas de méta-discours et tout se ramène à du connu). Chacune de ces voies

⁵⁴⁰ S. IX, p. 169.

⁵⁴¹ *Id.*

⁵⁴² S. IX, p. 171. Bourdieu, suivant Pascal, ne dit pas autre chose : je suis chose parmi les choses et chose pour laquelle il y a des choses parce que je suis chose parmi les choses. « C'est, en effet, à travers cette inclusion matérielle – souvent inaperçue ou refoulée – et ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'incorporation des structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles [...], que j'acquies une connaissance pratique et une maîtrise pratique de l'espace englobant [...] » (Pierre Bourdieu, *Les méditations pascaliennes*, op. cit., p. 189). Rappelons également que Whitehead distinguait de manière similaire l'*immédiateté de présentation* (le monde qui me fait face) de l'*efficacité causale* (tout l'univers qui me presse sans cesse) et montrait la dépendance de la première à la seconde mais la primauté que semblait néanmoins avoir la première en tant que c'est à travers elle que l'on aborde la seconde dans le processus intellectuel.

élimine l'irréductibilité du vécu et le subordonne au savoir. *Penser*, au contraire, implique de revenir sur les conditions qui ont fait naître jusqu'aux outils de la pensée. Partant, réaliser une réflexion complète⁵⁴³, c'est faire naître l'absolu dans le relatif en saisissant la *conditionnalité*, c'est-à-dire les rapports de conditionnement entre la connaissance, le vécu et, « en dernière instance », l'histoire.

En somme, je commence véritablement à penser lorsque je tente de saisir les conditions où s'enracine ma pensée. Il s'agit, dès lors, d'une pensée « doublement historique : elle saisit l'enveloppement comme conjoncture, elle se définit comme l'identité du commencement de la pensée et de la pensée du commencement »⁵⁴⁴. *Toute pensée requiert et nécessite d'être enracinée*, c'est-à-dire d'être secondaire par rapport au vécu. Par mon enracinement, je transforme la nécessité universelle qui traverse mon époque (structures, milieu social, histoire, etc.) en une contingence singulière et irréductible. C'est cela l'« écharde dans la chair », la singularité des conditionnements qu'aucun universel ne saurait prendre en charge. Ces déterminations sont autant de hasards unifiés par une singularisation, mais cette singularisation ne peut revenir sur ceux-ci, ils sont son être indépassable. Autrement dit, lorsque la nécessité universelle *s'incarne*, elle devient contingence, obscurité ; « en un individu la raison de l'Histoire est irréductiblement vécue comme folie, comme hasard intérieur, exprimant des rencontres de hasard »⁵⁴⁵ (« irrationalité » que ne pouvait prendre en charge, nous l'avons relevé auparavant, l'essai d'ontologie phénoménologique).

Toutefois, *vivre* cette contingence constitutive, c'est la dépasser et lui donner un sens absent au départ, c'est en faire de la nécessité. L'acte de la liberté dépasse l'état contingent en

⁵⁴³ Mais cette complétude, justement, qu'est-elle ? Une compréhension ou une connaissance ? Au début, il s'agit plus d'une compréhension : « Cela veut dire qu'elle se maintient dans le milieu des présuppositions qui la fondent sans parvenir à les élucider. D'où ce commencement : les dogmes » (S. IX, p. 172). C'est pourquoi, par exemple, il est si important pour toutes les traditions de faire accepter leurs présuppositions en tant qu'elles vont former un cadre cognitif adéquat, sorte de milieu nutritif, où l'expérience et les pratiques préconisées ont un sens qui peut se développer positivement. Mais il serait illusoire de croire que ces cadres conditionnant n'ont pas un aspect indépassable. Que l'on fasse naître l'Absolu si l'on veut, on n'empêchera jamais qu'on le fera naître *à partir de telle position relative*. Par exemple : nous ne serons jamais Tibétain et nous ne les comprenons d'ailleurs pas ou très peu. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'il est important de décrocher le bouddhisme de sa gangue culturelle et de produire un nouveau cadre cognitif adapté au nôtre sans effectuer pour autant une opération de cannibalisme métaphysique ou de destruction culturelle. Mais aujourd'hui, les pressions politiques sont telles que la culture tibétaine tente de s'approprier le bouddhisme, c'est-à-dire de rendre celui-ci dépendant de celle-là. Notre réflexion ne peut jamais, si elle se veut complète, éluder ce contexte qui la ceinture de toutes parts.

⁵⁴⁴ S. IX, p. 173.

⁵⁴⁵ S. IX, pp. 174-175.

s'objectivant dans le monde (et d'abord sous la forme de *l'ego*) et en lui donnant un sens : « par son *moi*, assomption et dépassement pratique de l'être tel qu'il est, l'homme restitue à l'univers l'unité d'enveloppement en la gravant comme détermination finie et comme hypothèque sur l'Histoire future dans l'être qui l'enveloppe »⁵⁴⁶. Cet acte libre institue la temporalité humaine et donc l'histoire. D'où le paradoxe (qui disparaît sous les lumières d'une pensée de la conditionnalité) : *c'est par l'acte même par lequel j'échappe à l'histoire, puisque je dépasse tous les conditionnements dans une unification qui leur est irréductible, que je suis historique*. « Historique dans la mesure où les autres aussi font l'Histoire et me font, je suis absolu transhistorique par ce que je fais de ce qu'ils font, de ce qu'ils m'ont fait et de ce qu'ils me feront, c'est-à-dire par mon historialité »⁵⁴⁷. Mais puisque le contenu de l'œuvre *universelle* est la contingence qu'elle retient et dépasse, cela nous interdit de la saisir comme une expression de structures universelles ou comme un effet de la somme des déterminations de départ. Selon Sartre, le marxisme sceptique et le scepticisme analytique incarnent, chacun à leur façon, cette dernière option. L'existence, exprimant de manière singulière l'universel, singularise l'histoire et unifie en un seul acte la nécessité et l'aventure.

e. La communication des non-savoirs

Remonter à cet acte par la *trace* qu'il a laissée, tel est le problème duquel nous sommes partis et auquel nous ne cessons d'être reconduits. Kierkegaard use de techniques particulières (ironie, mythes, etc.) pour encourager cette remontée par-delà les mots jusqu'au locuteur afin d'en saisir la relation avec un Absolu. Se dénonçant comme faux savoir, les phrases s'autodétruisent en vue de laisser apparaître le locuteur. C'est ce que Sartre appelle l'*action indirecte*⁵⁴⁸ : « Les édifices verbaux sont, chez lui [Kierkegaard], rigoureusement logiques. Mais l'abus même de cette logique débouche toujours sur des contradictions ou des indéterminations

⁵⁴⁶ S. IX, pp. 178-179.

⁵⁴⁷ S. IX, p. 179. Ce terme d'historialité a déjà été utilisé par Sartre dans son *opus* inachevé *Vérité et existence*. Lors de notre analyse de cet ouvrage, nous verrons ce qu'il entendait circonscrire par là.

⁵⁴⁸ Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, ce type d'activité n'a été que très peu valorisé dans l'histoire de la pensée occidentale. Rappelons que, pour P. Descola, la Chine et l'Occident se distinguent entre eux par la mise en avant de schèmes intégrateurs généraux distincts : celui-ci privilégie l'action directe positive là où celle-là investit dans l'action indirecte négative (tant aux niveaux agraire que politique ou militaire). F. Jullien s'est attelé ces dernières années à mettre en lumière dans des domaines différents ce schème intégrateur particulièrement développé en Chine.

qui impliquent pour notre regard un renversement d'orientation »⁵⁴⁹. Atteindre le vécu d'un auteur, sa singularité en tant que contingence instituée, implique de prendre ses mots à rebours, de ne pas les laisser nous mener par le bout du nez. Il s'agit de déjouer l'extériorité à *même l'extériorité*, d'en nier le sens et d'indiquer qu'elle ne vaut rien à moins de renvoyer à l'intériorité. S'efforçant de ne pas se laisser saisir par le mouvement de connaissance, on nie la valeur de l'acte d'objectivation, on le conteste en son produit même. À cette condition seulement peut s'établir une *communication entre les non-savoirs*, c'est-à-dire une reduplication de l'absolu. Dans sa réflexion sur le travail des intellectuels en général et de l'écrivain en particulier, Sartre pose cette forme de communication comme étant l'objectif central de l'écriture (ce qui fait, en un sens, de la littérature, un pis-aller, une technique imparfaite de communication attendant d'être dépassée)⁵⁵⁰.

Il poursuit : « [r]este à savoir quel est ce *rien*, ce non-savoir silencieux que l'objet littéraire doit communiquer au lecteur. La seule manière de mener cette enquête, c'est de remonter du *contenu signifiant* des œuvres littéraires au silence fondamental qui l'entoure »⁵⁵¹. Montrant qu'il n'est possible pour l'écrivain d'atteindre à l'universel qu'en approfondissant sa particularité (son *insertion dans le monde* selon les termes de Merleau-Ponty), Sartre ne cesse d'insister sur le lien intime – l'*enveloppement* – entre les déterminations que nous avons à être et le monde qui nous fait face et que nous abordons à partir de ces déterminations. Citons son explication de cette structure très particulière :

Cette apparition qui se constitue dans un monde qui *me* produit en me vouant par la singularité banale de la naissance à *une aventure unique*, en tant qu'il m'a donné, *par ma place* [...] un *destin général* (destin de classe, destin de famille, destin historique)⁵⁵², cette apparition – pour mourir dans un univers qui me fait et que j'intériorise par mon projet même de m'en arracher, cette intériorisation de l'extérieur qui se fait par le

⁵⁴⁹ S. IX, p. 183. Sartre prend comme exemple le titre : *Le concept d'Angoisse*. En tant que base non conceptuelle de tous les concepts, l'angoisse ne peut faire l'objet d'aucun concept.

⁵⁵⁰ Jean-François Louette remarque qu'« une telle critique de l'intelligence n'est pas sans exemples. On pourrait la retrouver chez Bataille, avec d'autres attendus, puisqu'il s'agit de rabaisser le savoir au nom du non-savoir, d'où cette formule paradoxale de *Méthode de méditation* (1947) : 'la bêtise [...] est la fenêtre'. Ou chez Foucault, qui à la fin de 'La Bibliothèque fantastique', texte de 1964 sur *La Tentation de saint Antoine*, note que dans *Bouvard et Pécuchet* jouent un rôle fondamental 'le moutonnement des ouvrages dans l'espace gris de la bibliothèque', 'la prolifération indéfinie du papier imprimé'. L'intelligence s'imprime, elle devient livres. Mais à trop s'imprimer elle ne fait plus impression. Tout cela Sartre l'a déjà vu et suggéré dans *La Nausée* : on en revient à l'Autodidacte » (« Revanches de la bêtise dans *L'Idiot de la famille* », *Recherches & Travaux*, n° 71, 2007, p. 38).

⁵⁵¹ S. VIII, p. 437.

⁵⁵² Ce seront aux disciplines auxiliaires de fournir les grands traits de ces déterminations : sociologie, psychanalyse, marxisme.

mouvement même par quoi j'extériorise mon intériorité – c'est précisément ce que nous appelons *l'être-dans-le-monde* ou *l'universel singulier*.⁵⁵³

Ainsi, alors que l'être-dans-le-monde et l'universel singulier sont à présent identifiés, l'œuvre littéraire devient à nouveau l'expression privilégiée de ce jeu de miroirs entre le monde et la subjectivité. S'il entend poursuivre son œuvre littéraire, l'écrivain ne peut y échapper : il doit approfondir la connaissance qu'il a de sa place, tâche à laquelle peuvent l'aider les disciplines auxiliaires. Mais il ne témoignerait pas encore de la singularisation s'il s'arrêtait là, car ce qui est au cœur de toute son attention, c'est l'être-dans-le-monde « non pas en tant qu'on l'approche de l'extérieur mais en tant qu'il est vécu [...] »⁵⁵⁴. La littérature n'a aucun savoir à transmettre mais doit tenter de communiquer le *goût intérieur* de l'écrivain (le monde tel qu'il lui apparaît) en tant qu'il est une reprise conditionnée (du monde « de derrière », qui est le même), c'est-à-dire la condition humaine universelle par le biais de sa particularité propre. Or cela ne peut se faire sans l'invention de techniques particulières (tels les paradoxes kierkegaardiens). Afin de communiquer ce non-savoir, c'est-à-dire, afin d'inciter le lecteur à remonter à son propre vécu en se créant à travers la lecture, l'écrivain dévie les significations du *langage commun*. Ce dernier – surchargé de sur- ou de sous-significations, c'est-à-dire de tout le savoir historique, des liens qu'éveillent leur *matérialité* et des liens synchroniques avec le reste de la langue – s'avère en effet être le moyen le moins inadéquat pour faire passer la communication du non-savoir de l'écrivain : « Son art est, tout en délivrant une signification aussi exacte que possible, d'attirer l'attention sur la matérialité du mot, de telle sorte que la chose signifiée soit à la fois au-delà du mot et, en même temps, qu'elle s'incarne dans cette matérialité »⁵⁵⁵. C'est cela jouer l'extériorité contre l'extériorité.

La communauté et la socialité du langage sont premières : lorsque je l'utilise, c'est en tant qu'*autre* qu'il me parle, et il en va de même pour chacun. En d'autres termes, c'est sur la *pratico-inertie* et la *sérialité* de la langue – ces dimensions faisant d'elle la médiation entre les hommes en tant qu'ils sont autres qu'eux-mêmes et qu'ils se font les médiateurs entre ses différents aspects – que je peux, et dois, agir pour provoquer chez le lecteur, par action indirecte,

⁵⁵³ S. VIII, pp. 440-441.

⁵⁵⁴ S. VIII, p. 443. En somme, se donner d'entrée de jeu l'être-au-monde comme le fait *L'être et le néant*, c'est s'exposer à le manquer. Ici, l'être-dans-le-monde constitue le point de départ, et c'est en remontant à son cœur que l'on pourra, peut-être, atteindre l'être-au-monde.

⁵⁵⁵ S. VIII, p. 447. Il faudrait éclairer cette analyse des remarques qu'effectue Derrida dans « La mythologie blanche » quant aux rapports entre la langue philosophique et la langue commune

la *régression au vécu*. Citons Sartre à nouveau : « Ainsi le langage m’unit *comme autre* à l’autre *en tant qu’autre* dans la mesure même où il nous unit comme *les mêmes*, c’est-à-dire comme sujets communiquant intentionnellement ». Et il poursuit : « Le but de l’écrivain n’est aucunement de supprimer cette situation paradoxale mais de l’exploiter au maximum et de faire de son *être-dans-le-langage* l’expression de son *être-dans-le-monde* »⁵⁵⁶. Le style n’est autre que cette expression : à travers lui est communiquée la structure ambiguë de l’universel singulier. En effet, par son style, l’auteur rend compte de la reprise particularisante d’une langue générale qui le conditionne et qu’il conditionne à son tour en la pliant pour y mouler le goût subjectif de son être-dans-le-monde. « Le style, c’est la langue tout entière, prenant sur elle-même, par la médiation de l’écrivain, le point de vue de la singularité »⁵⁵⁷, autrement dit, c’est la trace du conditionnement du monde de l’arrière à travers lequel on tente de rendre compte du monde de devant. Là se situe l’origine de la distinction qu’opère Sartre entre un intellectuel *par accident*⁵⁵⁸ et l’écrivain, intellectuel *par essence* dont l’objet spécifique est l’ambivalence du langage, et l’objectif la communication de la tâche de l’universalisation à travers le vécu⁵⁵⁹.

Cependant, le non-savoir n’étant déjà pas, lorsque son « support » est en vie, objet de connaissance, comment pourrait-il le devenir une fois ce support disparu ? La mort ne s’avère, en effet, en rien une métamorphose du subjectif en objectif, elle est l’abolition pure et simple, *sans reste*, de la subjectivité. Quel usage pouvons-nous alors faire de Kierkegaard et de ses traces auto-destructrices ? Nous devons tenter de le *comprendre* : « la régression du signifié au signifiant ne peut faire l’objet d’aucune intellection. Pourtant, nous pouvons saisir le signifiant dans sa présence réelle par ce qu’il appelle la *compréhension* »⁵⁶⁰. Toute œuvre visant à faire saisir un vécu doit être entendue comme un appel à la compréhension. Il ne saurait s’agir toutefois d’une compréhension de la subjectivité à jamais disparue – cela est impossible – mais bien d’une compréhension *de nous-mêmes*. Tel serait, selon Sartre, le sens de la théorie de la *contemporanéité* que Kierkegaard mit au point à partir de réflexions sur le Christ. Pour le Danois, comprendre le Christ, c’est le devenir. Les morts peuvent vivre pour peu qu’on leur prête

⁵⁵⁶ S. VIII, p. 448.

⁵⁵⁷ S. VIII, p. 449.

⁵⁵⁸ Rappelons que l’intellectuel naît lorsque le technicien du savoir pratique réalise et revendique la contradiction qu’il a découverte en lui en tant qu’elle est la contradiction de la société : son travail de l’universel n’est possible que grâce à une condition particulière.

⁵⁵⁹ « L’écrivain [...] est un artisan qui produit un certain objet verbal par un travail sur la matérialité des mots, en prenant pour moyen les significations et le non-signifiant pour fin » (S. VIII, p. 437).

⁵⁶⁰ S. IX, p. 185.

notre vie afin qu'ils se coulent en elle. Par notre temporalisation – structure absolue et non historique, mais toujours recommencée et soutenue dans différentes conditions historiques –, nous entretenons des *rapports de réciprocité transhistoriques*. Tout homme est tout l'Homme en tant qu'universel singulier.

f. Kierkegaard et Marx

En un mot, « cette œuvre non conceptuelle est une invite à me comprendre comme source de tout concept »⁵⁶¹ : les mots destinés à s'annuler en tant que savoir pour faire advenir le non-savoir me visent comme signifiant à dévoiler régressivement. Ils pointent vers mon existence, cette liberté nécessaire qui se fait nécessité. Tout le travail de Kierkegaard tend vers cette structure ontologique : mon non-savoir, mon vécu. Toutefois, effectuer ce retour – c'est-à-dire comprendre le mouvement qui me fait, à la fois, être ce que je subis de l'extérieur et maintenir constamment et librement cet être-subî – constitue-t-il, et en quel sens, une émancipation ? Ou, pour le dire plus franchement : que fait-on une fois que l'on est arrivé à ce point d'Angoisse ? Kierkegaard semble manquer la *praxis*, la dimension de l'action dont la connaissance et le savoir ne sont, somme toute, que des espèces. Il se condamne, dès lors, à l'impossibilité d'une *réelle* transformation (encourant les mêmes difficultés que la psychanalyse freudienne telle que la critique Sartre). Car, pour se transformer, il faut comprendre que les déterminations contingentes qui ont été unifiées par l'acte instituant sont elles-mêmes fondées dans des structures générales qui ne sont rien d'autre que la matérialité dans laquelle se sont inscrites d'autres universalisations singulières. La complexité du problème se reflète d'ailleurs dans l'hésitation de Sartre sur la question de savoir si Marx⁵⁶² constitue ou non un progrès par rapport à Kierkegaard. La réponse, clairement positive dans *Questions de méthode*⁵⁶³, se voit nuancée dans « L'universel singulier »⁵⁶⁴. Quoi qu'il en soit, la tâche que Sartre entrevoit et appelle de ses vœux consiste à unifier l'immanence kierkegaardienne à la dialectique historique :

⁵⁶¹ S. IX, p. 187.

⁵⁶² Sartre dépasse donc l'opposition Kierkegaard/Hegel pour aboutir à l'opposition Kierkegaard/Marx qui semble esquisser les coordonnées du cadre de pensée (de cette nouvelle conception de la pensée) qu'il appelle de ses vœux.

⁵⁶³ Certes Marx ne confond pas objectivation et aliénation (ceci contre Hegel), mais il s'intéresse à l'homme concret, travaillant, luttant pour satisfaire ses besoins et non à la subjectivité vide à laquelle semble aboutir Kierkegaard.

⁵⁶⁴ Demeure le risque que l'herméneutique heuristique de Marx (chaque événement est révélateur de structures plus profondes) se prenne au jeu et confonde le modèle de la réalité et la réalité du modèle. Sartre dira d'ailleurs,

Kierkegaard et Marx : ces morts-vivants conditionnent notre ancrage et se font instituer, disparus, comme notre avenir, comme notre tâche future : comment concevoir l'Histoire et le transhistorique pour restituer, en théorie et en pratique, leur réalité plénière et leur relation d'intériorité réciproque à la nécessité transcendante du processus historique et à la libre immanence d'une historialisation sans cesse recommencée, bref pour découvrir en chaque conjoncture, indissolublement liées, la singularité de l'universel et l'universalisation du singulier.⁵⁶⁵

Faut-il conclure de la postériorité de ces lignes à la *Critique de la Raison dialectique* que son auteur estimait n'avoir pas accompli une telle tâche, et que le risque d'exclusion de la singularité humaine hors de l'universel concret⁵⁶⁶ – c'est-à-dire le produit d'un processus de pensée n'ayant pas encore rejoint le transhistorique – demeurerait bien présent ? Notre avenir réside dans notre capacité à ériger une pensée capable d'intégrer et d'articuler le Savoir (et son fruit le plus pointu, l'universel concret) et l'Existence⁵⁶⁷. Ce sont, on l'aura deviné, les modalités d'effectuation d'un tel programme que nous tentons de dégager dans ce travail.

En résumé, la mise en branle de la dialectique ne s'effectue pas dans le vide, mais à partir de déterminations définies dans la situation qui, elles, sont saisissables par la connaissance intellectuelle⁵⁶⁸. Aussi l'objectif d'une réelle *anthropologie* n'est-il pas de se cantonner à l'étude, forcément erratique et sans principe, de ces objets que sont les déterminations mais de comprendre le processus de devenir-objet de l'homme : « Son rôle est de fonder son *savoir* sur le *non-savoir* rationnel et compréhensif [...] »⁵⁶⁹. Ne pas ramener la compréhension aux exigeantes déterminations de la situation, c'est en faire un formalisme abstrait ; à l'inverse, omettre de relier

dans son *Autoportrait à 70 ans (entretiens avec Michel Contat)* que le stalinisme est l'accomplissement de quelque chose qui se trouvait déjà chez Marx : « [...] je pense que, bien qu'il ait été détourné en U.R.S.S., le marxisme a quand même été lui-même dans le système soviétique » (S. X, p. 193). Peut-être Kierkegaard ouvrait-il la voie vers autre chose ?

⁵⁶⁵ S. IX, p. 190.

⁵⁶⁶ Dans CM, Sartre insiste sur le fait qu'il faut créer l'universel concret afin qu'il englobe un maximum d'individus. Il ajoute que le rôle de l'historien est d'appréhender l'universel concret qui avait cours à telle époque et dans telle situation : « [...] nous exigeons de l'historien qu'en se replaçant par la pensée synthétique dans notre situation (c'est-à-dire, en somme, en reprenant l'*idée*) et en épousant le mouvement de l'Histoire, il approuve nos principes » (CM, pp. 14-15). Le travail intellectuel consiste bien à générer l'idée (la « notion » selon notre terminologie) d'une situation – ce qui implique un investissement personnel et créateur – avant d'effectuer tout jugement moral.

⁵⁶⁷ Il s'agit bien de cette « nouvelle pensée » dont, à la suite de Sartre, nous parlions auparavant.

⁵⁶⁸ Ces déterminations objectives sont aussi le vecteur de la violence en tant qu'elles sont vécues, c'est-à-dire reprises par une existence : « c'est l'enfance qui façonne des préjugés indépassables, c'est elle qui fait ressentir, dans les violences du dressage et l'égaré de la bête dressée, l'appartenance au milieu comme *un événement singulier* » (QM, p. 56). Ou encore : « chacun vit ses premières années dans l'égaré ou dans l'éblouissement comme une réalité profonde et solitaire : l'intériorisation de l'extériorité est ici un fait irréductible » (p. 58). C'est ce constat qui confère à la psychanalyse existentielle le statut de disciplines auxiliaires visant à lever les complexes infantiles.

⁵⁶⁹ S. IX, p. 190.

les connaissances au non-savoir rationnel qui les fonde, c'est – littéralement – ne rien comprendre. Sartre résume la situation de la façon suivante :

Cette perpétuelle dissolution de l'intellection dans la compréhension et, inversement, la perpétuelle redescente qui introduit la compréhension dans l'intellection comme dimension de *non-savoir rationnel* au sein du Savoir, c'est l'ambiguïté même d'une discipline dans laquelle le questionneur, la question et le questionné ne font qu'un⁵⁷⁰.

Le programme de Sartre est donc clair : il s'agit de poser les fondations d'une anthropologie structurale et historique qui nous permette, par la suite, de saisir le mouvement réel de l'Histoire en tant qu'elle n'est pas déterminée nécessairement mais qu'elle obéit aux lois dégagées par le matérialisme historique de Marx. Alors seulement aura-t-on dépassé l'opposition stérile entre l'idéalisme absolu de Hegel et le vécu subjectif buté de Kierkegaard. En réalité, il en va comme si Sartre souhaitait fonder le marxisme, théorie du savoir concret, sur le non-savoir du vécu, c'est-à-dire réintégrer la vie non sue dans le concept tout en lui laissant son autonomie – mais est-ce possible ? Sans cela, en tout cas, on se condamne à demeurer dans une situation où, répétons-le, « [l]a science humaine se fige dans l'inhumain et la réalité-humaine cherche à se comprendre hors de la science »⁵⁷¹. Ce n'est qu'une fois l'homme réintégré dans cette pensée que le devenir-monde auquel elle est vouée redevient possible. Pour cela, et tant que la pensée des marxistes sera dans l'impasse, l'existentialisme :

tentera d'éclairer les données du Savoir marxiste par les connaissances indirectes (c'est-à-dire, nous l'avons vu, par des mots qui dénotent régressivement des structures existentielles) et d'engendrer dans le cadre du marxisme une véritable *connaissance compréhensive* qui retrouvera l'homme dans le monde social et le suivra dans sa *praxis* ou, si l'on préfère, dans le projet qui le jette vers les possibles sociaux à partir d'une situation définie⁵⁷².

Il semble néanmoins que, ayant perçu les limites de ces méthodes indirectes chez Kierkegaard, ou même chez l'écrivain, Sartre, lorsqu'il maintient malgré tout une avance de Kierkegaard sur

⁵⁷⁰ *Id.*

⁵⁷¹ QM, p. 131.

⁵⁷² QM, p. 132. Or, s'il est vrai que l'hypothèse et la présupposition de la CRD sont l'identité entre la vie humaine et l'histoire des hommes, alors, les similarités formelles que nous relevons entre l'analyse de la causalité psychique effectuée par le bouddhisme et le marxisme tentant d'éclairer la causalité historique, n'est pas un hasard. C'est même une nécessité qu'il s'agit de fonder (tout comme Sartre entendait fonder la nécessité de l'existentialisme suite à l'évolution du marxisme).

Marx, en appelle à autre chose, c'est-à-dire à une autre méthode que celle développée dans *Questions de Méthode*⁵⁷³.

Parvenus à ce point dans notre vision du projet sartrien, il est temps de conclure cette partie sur le vécu et la compréhension.

4. Conclusion

Le chapitre précédent entendait, d'une part, dégager la nécessité d'une redécouverte du « second mode de problématisation kantien », c'est-à-dire d'une connaissance intégrant comme sa possibilité la plus propre la transformation de l'objet connu (qui est également sujet connaissant) et du sujet connaissant (qui est aussi objet connu), et, d'autre part, dénoncer le primat du *lector* comme un des derniers remparts de la connaissance propre à l'autre « mode de problématisation kantien » : une connaissance qui justifie les droits du sujet connaissant. Poursuivant la recherche concernant ces différentes modalités du savoir, ce chapitre investit la position du dernier Sartre quant aux rapports entre la *pensée* et le *vécu*.

Partis d'une distinction entre le déterminisme et le conditionnement, nous avons, par le biais des développements bourdieusiens sur l'*habitus*, identifié le *vécu* avec la conditionnalité propre à la vie. La notion de *vécu* permet à Sartre de résoudre le problème, insoluble du point de vue de l'ontologie phénoménologique, de l'articulation entre la présence à soi et l'absence de soi (c'est-à-dire le *fond* d'où se dégage activement la présence à soi). Ce fond possède une structure multiple dont chaque dimension se trouve reliée d'une façon qui lui est propre au rapport fondamental qu'est la lutte contre la rareté à travers la *praxis* reliant l'organique à l'inorganique. En d'autres termes, le fond, ombre projetée de la présence à soi, tout à la fois synthétise obscurément et se fait la médiation de toutes les dimensions du rapport à autrui et à la matière. C'est, si l'on veut, le concept sartrien d'inconscient.

⁵⁷³ Dans *La foi d'un incroyant*, Jeanson réfléchit à ces questions à partir du rapport dialectique entre marxisme et christianisme. Si la foi ne vise pas une société libre, une humanité réelle, elle est vouée à la décrépitude ; si le marxisme se contente de lutter contre les structures oppressives sans générer un esprit et une aspiration à la liberté, il n'est qu'une méthode logistique disposant de robots. Les deux pôles précités doivent transcender leur croyance respective (efficacité absolue des changements des rapports de production ou de la confiance en l'Esprit) afin de construire avec autrui les conditions d'une entente. Ce mouvement qui nous porte, cette foi, naît d'un refus de croire, d'un rejet de la peur, d'une acceptation de notre fragilité. En d'autres termes, dès que s'achève le règne de Dieu, de ce Sens *a priori* qui biaise toute entente, peut prendre place l'inlassable et incertain pari humain.

Nous avons ensuite vu que, en tant que le vécu est une re-structuration présente à partir de la saisie d'une synthèse ultérieure – c'est-à-dire : en tant qu'il est projet, existence, choix, *liberté* et refus qui est aussi une réalisation –, le vécu est une *compréhension*. Par « compréhension implicite », nous entendions rendre compte du fait que cette saisie (*compréhension*) totalisatrice (*com*-préhension) se définissant par un rapport à elle-même se déroulait de manière irréfléchie dans toutes les dimensions synthétiques de notre vie, c'est-à-dire (sauf pathologies) partout et tout le temps. Il nous est apparu, toujours à la lumière de la conceptualité bourdieusienne, que la compréhension implicite agissait sous forme d'adhésion à une norme (*nomos*) que l'on identifie par croyance (*illusio*) à un fait. Ce processus par lequel nous nous laissons investir par un milieu pour mieux s'y impliquer se déroule primitivement dans le *corps*. Le niveau premier du vécu est celui de l'*incarnation* d'une norme se donnant comme fait. C'est par mon corps *d'abord*, et nous aurons à distinguer les multiples niveaux que recouvre ce terme, que je suis l'unité pluridimensionnelle obscure de la situation historique. Prenant en compte les caractéristiques propres de l'*habitus*, nous avons ainsi été en mesure de retracer les grandes étapes de la genèse idéale de la conscience : la *praxis* naît pour contrer le besoin présent au sein des fonctions adaptatives suite au fait de la *rareté* ; elle se fond dans des conditions socialement déterminées qui « pré-sélectionnent » ce qui est nécessaire à sa perpétuation ; la conscience oublie une partie de cette pré-sélection et croit faire face à la plénitude d'un objet présent. Ainsi la *praxis*, obsédée par sa *survie*, mime-t-elle activement la circularité de la fonction adaptative par le double biais de l'*habitus* au niveau du vécu et de la conscience au niveau de la pensée.

La conscience, telle que nous venons de la définir, exprime, à son niveau le plus abstrait, la reprise active par la liberté de tous les conditionnements desquels elle s'arrache. Elle est donc la fine pointe de cette dimension du vécu qui, tout en étant également un vécu, présente la caractéristique remarquable de pouvoir être en même temps une ressaisie du vécu : la dimension de la *pensée*. Visant, en dernière instance, à montrer que la conditionnalité du vécu s'exprime sous forme *dialectique* au niveau de la pensée, nous avons distingué, au sein de la pensée, la compréhension de la connaissance respectivement à leurs *modalités* d'effectuation, à leurs *objets* respectifs ainsi qu'à leur mode de *transmission* : la compréhension est de l'ordre des savoirs pratiques là où la connaissance, indépendante du sujet est transmissible et reproductible ; la compréhension est concernée par les notions, la connaissance par les

concepts ; la compréhension véritable est une communication des non-savoirs et non une transmission de savoirs.

La connaissance demeure, certes, une *praxis*, mais c'est une *praxis-limite* allant à l'encontre de son être de *praxis* : ainsi un concept ne peut-il être saisi en extériorité (hors du temps et de l'espace d'une certaine façon) que par une connaissance s'étant délestée de ces particularités. C'est ce qui fait de l'itérabilité une de ses qualités définitoires. La « compréhension explicite » – vécu dans le milieu de la pensée –, au contraire, ne s'effectue que par l'articulation des temporalités propres au sujet et à l'objet de la compréhension. Une telle compréhension ne peut donc être que *située*, c'est-à-dire advenir en relation avec son vécu. Cela implique qu'une compréhension explicite ne peut advenir qu'à la condition qu'ait lieu un investissement subjectif visant à reproduire au sein de la subjectivité les relations esquissées par la *notion* (à tel point que les réalités objective et formelle deviennent, au moment de la compréhension actualisée, indiscernables). Conséquemment, par la compréhension explicite, en même temps que je les invente, je m'éclaire ainsi que j'éclaire la situation. C'est pourquoi, alors que la compréhension implicite était ontologiquement assimilable à la *liberté*, nous voyons dans la compréhension explicite une *libération* de cette liberté en tant qu'elle se rend adéquate à elle-même et qu'elle s'invente⁵⁷⁴.

Si toutes les compréhensions explicites augmentent la sphère de la présence à soi dans ce rapport qu'est le vécu, toutes les notions ne visent pas explicitement à cette augmentation. Nous appelons « philosophiques » les notions visant à leur effacement derrière l'intuition compréhensive qu'elles préparent par un rétablissement de la conditionnalité, c'est-à-dire par un rétablissement, au sein de la pensée, de l'être-en-situation de la pensée, ou, si l'on veut, par l'intuition de l'articulation entre la pensée et le vécu. Conformément au seul paradigme épistémologique qui prévaut (intégration de l'expérimentateur dans son expérimentation), ce moment de compréhension a une efficace en retour sur le mouvement premier dont il est issu.

⁵⁷⁴ Un texte comme « L'universel singulier » nous permet ainsi de dégager les liens intimes des réflexions autour de la morale, de la rationalité dialectique et de la psychanalyse existentielle. L'histoire détermine des conditions objectives connaissables qui ne sont rien d'autres que le résultat de l'accumulation dans la matière des *praxis* qui me précèdent. La *Critique* élaborera ces déviations de la matière qui forment le mode d'être pratico-inerte. Le pour-soi, ou la *praxis*, devra vivre ses conditions, c'est-à-dire se choisir à partir d'elles. Elles sont l'*écharde dans la chair*. Mais il les vivra à sa manière, c'est-à-dire qu'il les singularisera. Cette manière personnelle, ce choix d'être constitue l'objet de la psychanalyse existentielle. Toutefois, la subjectivité n'advient que dans un commencement absolu qui n'est autre qu'un retour sur soi. Se met en place une seconde dialectique sous forme de pratique libératoire de la dialectique constituante.

Cela implique que le moment de compréhension comprend de lui qu'il est tout à la fois *secondaire*, puisque issu du mouvement total, et *premier* en tant que le vécu est saisi par lui. L'on pourrait dire, avec des accents kojéviens, que l'acte de compréhension explicite de l'universel singulier est l'intuition lucide d'une pensée totalement adéquate à elle-même en tant qu'elle est inadéquate à l'inertie (à *cette* inertie), c'est-à-dire qu'elle est un vécu qui, ayant contrecarré les fonctions d'oubli et de croyance de l'*habitus* au niveau du vécu et de la conscience au niveau de la pensée, est enfin clairement lucide. La *situation* peut, dès lors, être redéfinie comme l'articulation du vécu avec ce par rapport à quoi le vécu s'élance. Au niveau de la pensée, la *situation* se laisse saisir comme l'articulation de la pensée avec la compréhension implicite, et comprendre cette articulation – c'est-à-dire se libérer de l'inertie que charrie la situation – revient à penser adéquatement le conditionnement de la pensée.

La philosophie apparaît alors comme une discipline visant explicitement à sa suppression au sein d'une lucidité, d'une transparence pour laquelle l'histoire et l'homme s'équivalent et dont le critère épistémologique n'est autre que le *verum index sui et falsi* : il y a *conscience* de la réalisation de la compréhension explicite (« j'allais où j'allais, j'étais où j'étais »). En même temps qu'elle est l'explicitation de l'« inconscient » et donc son annulation en tant qu'inconscient⁵⁷⁵, la production de cette intuition entraîne la suppression d'illusions ou de faux-problèmes découlant de la confusion entre l'inertie et la pensée. Répétons-le, la compréhension doit se prendre en plusieurs sens : il s'agit tout d'abord du mouvement même de la *praxis* qui vit et transforme sa situation à partir de ses fins ; ensuite, il faut y voir la possibilité d'une « connaissance indirecte de l'existence », c'est-à-dire d'une appréhension de l'universel singulier ; enfin, elle est l'actualisation de cette possibilité. Nous avons appelé « compréhension implicite » la première qui n'est autre que le *vécu*, et « compréhension explicite » la seconde et la troisième. Mais n'oublions pas qu'une compréhension explicite *réelle* est une compréhension *explicitée*, c'est-à-dire l'acte de compréhension qu'aucun savoir ne peut circonscrire. Et Sartre

⁵⁷⁵ Sartre nous semble extrêmement proche de Kojève. Voici comment Dominique Pirotte présente la question de l'inconscient à partir de la conceptualité kojévienne : « *l'inconscient* est pour l'homme la part animale ou 'in-humaine' dans laquelle il est encore irréflexivement immergé, aussi longtemps qu'il n'œuvre pas, dans l'arrachement, à son humanisation. Devenir l'homme, c'est donc réduire jusqu'à l'annuler un inconscient qui n'existe *virtuellement* ou *en puissance* que pour être intégralement *actualisé* » (*op. cit.*, p. 156). Nous pensons que cette actualisation se fera collectivement ou ne se fera pas.

de le différencier d'avec son résultat : « Par *connaissance indirecte*, il faut entendre le résultat de la réflexion sur l'existence »⁵⁷⁶.

Nous nous sommes ensuite interrogé sur les modes de *transmission* d'une telle compréhension. En effet, non seulement le passage à la discursivité de la totale transparence à soi-même la trahit, mais, en outre, elle ne peut agir directement sur une spontanéité qui doit effectuer *pour elle-même* l'acte de compréhension. Car, là où Marx voulait encore émanciper un homme défini par son travail (son essence est d'être *travailleur*), Sartre veut penser l'*auto-émancipation* d'une conscience qui est toujours au-delà des définitions qu'elle peut donner d'elle-même (et, en réalité, seule une éthique auto-émancipatrice est envisageable pour une pensée partant de la *spontanéité*). Vouloir émanciper les autres, c'est les traiter d'emblée comme sujet assujetti et donc aller à l'encontre de la fin poursuivie⁵⁷⁷. Le seul moyen adéquat consiste dès lors à *fournir les conditions* d'une auto-émancipation. L'action ne peut, par conséquent, être qu'*indirecte* et, en tant que telle, elle doit prendre en compte les déviations de l'inertie tant extérieure qu'intérieure (par quoi nous entendons les « rigidités » psychologiques).

Si une telle compréhension émancipatrice peut, en effet et à des fins de communication, être désignés par tout un ensemble de mots, voire par le mot même de « dialectique », elle ne s'identifiera jamais à ces dénотations en tant qu'elle est le mouvement qui les fonde tous⁵⁷⁸. Mais chaque mot peut stratégiquement renvoyer, de manière régressive, à la compréhension fondamentale de l'acte de nommer qui l'a rendu possible. « Et ceux qui tentent de dévoiler explicitement les structures existentielles se bornent à dénoter régressivement l'acte réflexif en tant qu'il est une structure de l'existence et une opération pratique que l'existence effectue sur elle-même »⁵⁷⁹. Cette tentative, que Sartre a identifiée chez Kierkegaard et dont il se sert pour définir l'écrivain, n'est pas un irrationalisme, mais un *anti-intellectualisme* connaissant et utilisant les lois de la réification et de la pratico-inertie afin de les déjouer en générant un retournement de la signification qui ne pointe plus vers le signifié (le contenu du Savoir) mais vers nous-mêmes en tant que signifiants transhistoriques (le savoir du contenu) :

⁵⁷⁶ QM, p. 126.

⁵⁷⁷ C'est la raison pour laquelle la figure de l'intellectuel, celui dont la fonction institutionnelle est de penser pour les autres, doit être dépassée.

⁵⁷⁸ C'est pourquoi Sartre distingue très nettement le mot « projet » de la structure existentielle de pro-jet sans laquelle aucun projet n'est même pensable.

⁵⁷⁹ *Id.*

Dans le langage [...], l'homme se désigne en tant qu'il est l'objet de l'homme. Mais dans l'effort pour retrouver la source de tout signe et, par conséquent, de toute objectivité, le langage se retourne sur lui-même pour indiquer les moments d'une compréhension perpétuellement en acte puisqu'elle n'est rien d'autre que l'existence elle-même.⁵⁸⁰

Dans un tel mouvement, les mots ne peuvent être que des indications « qui renvoient simultanément à la pratique réflexive *et* au contenu de la réflexion compréhensive »⁵⁸¹. L'action indirecte vise à conditionner autant une *pratique*, en tant qu'acte singulier, que le contenu à partir duquel se fait cette pratique. Nous dirons : autant une compréhension explicite qu'une notion.

Sartre indique que cet usage particulier de la communication – qui exige non seulement qu'une compréhension explicite ait été effectivement actualisée, mais également une vaste connaissance des lois inertielles, c'est-à-dire du fonctionnement des biais provoqués par l'inscription matérielle – parachève le *besoin de communication* (qu'il réduit, par endroits et sous influence de l'idéologie littéraire, au besoin d'écrire) qui nous relie et nous caractérise tous, en induisant une *réduplication*. Communiquer véritablement avec le non-savoir d'autrui, c'est naître à soi-même en tant qu'il aura fallu se comprendre et comprendre le monde⁵⁸². En somme, non seulement l'exigence matérialiste est respectée puisque jamais le savoir (connaissance ou compréhensions) n'est confondu avec la réalité, mais le projet de connaissance – d'une connaissance que, suivant Kant, nous serions tenté d'appeler « pragmatique » – est conservé. Ou, du moins, c'est ce que nous aurions pu affirmer si la *rareté* ne venait rendre incertaine la compréhension explicite et périlleuse sa transmission. Car tant que nous ne nous serons pas affranchis de nos besoins, l'inertie (ou la Nature) demeurera pré-éminente et nos outils eux-mêmes seront aliénés. En d'autres termes, *l'exigence matérialiste n'est réalisable, à notre stade, que dans le fiat de l'intuition compréhensive où la pensée est adéquate à elle-même en tant*

⁵⁸⁰ QM, pp. 127-128.

⁵⁸¹ QM, p. 128. Nous soulignons

⁵⁸² Sartre note que la possibilité d'une communication demeure toujours réelle *y compris* entre des hommes dont les essences, c'est-à-dire les déterminations passées, sont totalement différentes. Comment cela s'explique-t-il ? C'est que l'homme est irréductible au savoir conceptuel dans la mesure où il se fait, c'est-à-dire dans la mesure où il unifie les déterminations qui forment le cadre de son destin dans un projet. Or ce projet est *compréhensible*, c'est-à-dire saisissable par ses fins. Aussi deux individus dont les cadres de déterminations sont sans lien aucun peuvent-ils toujours poser comme fin la communication et la compréhension réciproque, adoptant dès lors une attitude différente quant à leurs déterminations respectives. Or, si l'un veut pleinement comprendre l'autre, il lui faudra reproduire en lui-même le mouvement dialectique que celui-ci emprunte de manière singulière à partir de telles déterminations ; il génèrera alors la compréhension de l'autre.

*qu'inadéquate à l'inertie*⁵⁸³. Partout ailleurs, la cadre de la rareté empêche cette distinction nette (ou, pour le dire autrement : la rareté maintient sans cesse l'équivoque au sein des outils de pensée [Généralités II] en favorisant leur réification perpétuelle, c'est-à-dire en retombant dans l'empirisme). La rareté exprime ce fait que mon invitation à la liquidation réciproque de l'inertie peut toujours se transformer en *impératif*⁵⁸⁴. L'« impératif » est l'irruption du pratico-inerte dans les relations humaines : on prétend s'en tenir aux *faits* au lieu d'admettre que pour se découvrir, il faut s'inventer, se transformer. Ainsi de la *sincérité* (exemple parlant qu'utilisera Sartre dans « Morale et Histoire ») : si elle veut être totale, elle doit être un approfondissement *réciproque*, mais par ce fait elle est *scandaleuse* puisqu'elle dévoile l'autre en même temps que moi. Il faut donc prévenir ce scandale, comprendre les résistances et les dépasser. Or force est de constater que cela arrive très peu souvent : premièrement à cause de mon propre rapport aux valeurs ; ensuite à cause des déformations que subit la valeur dans le milieu du pratico-inerte et qui en font l'obligation d'être sincère⁵⁸⁵.

C'est pour cette raison, et nous finirons par cette remarque, qu'il est nécessaire, selon nous, de développer une vision « stratégique » des rapports du réel et de la vérité : *seuls importent l'effort de véridiction et les effets du discours vrai*. En d'autres termes, important : d'un point de vue *individuel*, la liquidation de l'inertie que constitue la compréhension explicite totale (ou libération) ; d'un point de vue *collectif saisi depuis le point de vue individuel*, la *stratégie hypotyposique* consistant à harmoniser la rectitude du dire avec les déformations de chacun⁵⁸⁶ (peut-être est-ce d'ailleurs là le seul type de philosophie qui prend véritablement en

⁵⁸³ L'introduction de la rareté permet à Sartre, nous semble-t-il, d'éviter la tentation du *simulacre*, du ressassement perpétuel de Hegel, etc., toutes choses dans lesquelles tombe l'Alexandre Kojève de D. Pirotte : s'il est vrai que *dans le domaine de la pensée*, on a fait le tour lorsqu'on a proposé une clôture finitiste qu'il faudra interminablement reprendre (c'est la délicate et difficile question de « la Fin de l'Histoire »), il n'en va nullement de même au niveau du vécu tiraillé par la rareté. En d'autres termes, la rareté permet d'éviter la tentation de croire la pensée comme ayant bouclé la boucle, comme étant extrêmement en avance par rapport aux développements effectifs, croyance qui *risque* (si elle se laisse prendre au jeu) de l'isoler et de l'empêcher d'avoir une pertinence. À nouveau, on voit que c'est l'aspect *stratégique* que nous dénonçons ici (ou plutôt l'absence de cet aspect), et non la pensée en elle-même.

⁵⁸⁴ C'est ce que Bourdieu appelait, nous l'avons vu, *l'équivoque de la règle*.

⁵⁸⁵ On voit, à l'aide de cet exemple, que l'on peut, certes, se réveiller à titre personnel de la mauvaise foi, mais que l'on ne peut contraindre autrui à se réveiller.

⁵⁸⁶ Par le processus d'hypotypose, sans en avoir l'air, en-deçà du seuil de conscience, on redresse certains biais de l'auditeur en vue de le rendre apte à recevoir le discours vrai. G. Dreyfus nomme *ascending scale of analysis* une telle procédure. Dans la sphère culturelle du bouddhisme, cette stratégie s'est développée à un niveau systématique (altération de la perception, hiérarchisation des systèmes explicatifs du réel, etc.). Mais aujourd'hui, il est nécessaire, selon nous, qu'elle intègre la *dimension historique*. En d'autres termes, son discours ne peut avoir

compte la résistance du réel dans son discours) ; d'un point de vue *collectif global*, l'explicitation de notre inconscient (c'est-à-dire de l'accumulation et de l'unification des traces dans la matière). Car, évidemment, c'est tout le problème du discours philosophique que de s'adresser à des hommes en vue de les critiquer et de les réformer, donc à des hommes qui ne sont pas prêts à l'écouter. Cela exige d'esquisser des éthiques différentes selon les situations. L'idéal consistant en une totale adaptabilité qui signifierait tant ma non-dépendance aux dispositifs visant à générer la compréhension explicite qu'une capacité infinie à motiver et à suggérer *efficacement* à autrui d'effectuer la liquidation de la mauvaise foi. Plastiques, je ne me laisse aliéner ni à mon image, ni à mes outils de pensée *et* j'enjoins les autres à ne pas se laisser enfermer en eux. Toute la difficulté, et elle est de taille, consistant à ne pas confondre cette éthique plastique avec de l'opportunisme ou du nomadisme inutile. Ce sera précisément le rôle de la *vérité* que d'éviter cette confusion.

d'efficace que si, en plus de tenir compte de la déformation inhérente aux structures de la condition humaine, elle prend en considération la surdétermination de l'histoire. Évidemment, cela exige de comprendre les rapports liant déformations *inhérentes* (ou innées) et déformations historiques, chose pour laquelle l'œuvre de Sartre s'avère tout à fait cruciale.

III. La conditionnalité comme moteur du vécu et de la pensée

Le chapitre précédent a mis en avant l'avancée que constitue la notion de *vécu* dans la pensée sartrienne : non seulement elle rend compte du « décalage » que constitue la conscience (caractérisée dorénavant par sa fonction d'oubli actif), mais elle permet aussi à Sartre d'unifier les grandes fonctions psychologiques que sont l'émotion, l'imagination, la perception et l'intellection. Cette liste ne vise nullement à l'exhaustivité mais entend rendre compte des terrains sur lesquels Sartre s'est lui-même aventuré. S'il est possible de considérer *L'Idiot de la Famille* comme la mise en pratique de cette unification, nul retour théorique n'a été néanmoins effectué par Sartre en vue d'une reprise unifiante de ses productions antérieures spécifiques telles *L'Imaginaire* ou *L'Esquisse d'une théorie des émotions*. Notre thèse est que, faute d'une telle révision, les statuts de la perception, de la connaissance, de l'émotion et de l'imagination souffrent d'une grande ambiguïté dérivant tant de la prééminence implicite que Sartre accorde à la perception que de la confusion de cette dernière avec la connaissance.

Au cours de ce chapitre, nous mettrons en lumière cette ambiguïté des statuts de l'imagination et de la perception par une analyse de *L'Imaginaire* et de *L'être et le néant*. Ce faisant, nous serons en mesure de dégager un principe implicite tenant lieu de soubassement aux analyses de Sartre. Nous expliciterons ce principe, auquel nous avons déjà fait référence à de nombreuses reprises, que nous nommerons « principe de *conditionnalité* ». La pensée de la conditionnalité, véritable critique de l'opposition millénaire et aporétique entre le déterminisme

et la liberté, constituera donc le cœur de notre recherche⁵⁸⁷. Prenant prétexte du travail important de Jeanson, cela nous permettra, dans la partie suivante, d'harmoniser et d'éclairer les rapports qu'entretiennent les fonctions psychiques entre elles. Nous partirons de sa proposition – partagée, comme nous le montrerons, par Günther Anders – selon laquelle le mouvement premier de la conscience est d'ordre *affectif*. Enfin, nous verrons comment et en quoi cette nouvelle formalisation dialectique du vécu requiert une révision de l'éthique et du rôle de la philosophie. Cette partie constituera donc le lien avec le prochain chapitre dont l'objet sera la *réflexion pure*.

Chaque étape de notre développement sera marquée par des analyses serrées de certains passages de l'œuvre sartrienne. Rappelons, en effet, que notre lecture de cette œuvre la considère comme un tout organique que nulle « rupture épistémologique » ne vient briser. Par conséquent, nous ne considérons pas qu'il soit erroné de placer en vis-à-vis des passages appartenant à diverses époques de l'évolution sartrienne à la condition expresse d'en expliquer à chaque fois le statut et l'articulation intime. Notre réflexion évoluera ainsi sans cesse d'analyses précises de certains passages de l'œuvre sartrienne à une vue plus générale et distanciée de cette même œuvre. Ce parti-pris s'est imposé à nous pour plusieurs raisons dont l'immensité du corpus à traiter n'est pas la moindre. Quoi qu'il en soit, l'un des avantages certains de cette méthode est de retrouver l'unité de l'intention et du propos sartriens par-delà ses différentes actualisations circonstanciées. En somme, cela rend plus aisée la mise en avant de ce qui, au sein de cette philosophie, dépend des méthodes employées pour mieux cerner la conviction profonde d'un projet philosophique qui demeure constant mais crée progressivement ses outils pour mieux s'explicitier et se préciser.

Enfin, outre les références explicites de Sartre à Spinoza, nous nous autorisons de la théorie de la vérité et de l'erreur qui inspire *L'Imaginaire*, ainsi que de la présence latente du penseur hollandais tout au long de ce travail, pour proposer, en vue de la bonne intelligence des développements qui vont suivre un bref rappel de la position spinoziste.

⁵⁸⁷ Certains développements étant parfois très techniques, il ne nous a pas paru opportun de les alourdir en y insérant des références intempestives au bouddhisme. Nous n'y ferons dès lors brièvement allusion qu'à certains passages importants et toujours en notes de bas de page. Il faut cependant toujours conserver en mémoire que ces développements sont, certes, basés sur la pensée de Sartre, mais eurent toujours comme levain un débat intime avec cette tradition.

Rappel de la théorie spinoziste

Contrairement à l'*affect* – qualité différentielle de la puissance d'agir –, l'*idée* est un mode de pensée représentatif⁵⁸⁸. Sa réalité est double : le rapport avec l'objet qu'elle représente est sa *réalité objective*, et sa *réalité formelle* constitue son degré de réalité intrinsèque. L'idée a le primat sur l'affect puisque pour vouloir quelque chose, je dois en avoir une idée, fût-elle confuse. Dans le continuum psychique, une idée chasse l'autre et toute idée entraîne une variation de ma force d'exister (*vis existendi*), de ma puissance d'agir (*petentia agendi*). Chaque variation de cette puissance est un *affect*, l'existence n'étant, au final, que le flot de ces variations. Spinoza distingue trois types d'idées – les *affections*, les *notions* et les *essences* – se rapportant respectivement aux trois genres de connaissance :

1) Une *affection* résulte d'un mélange de corps dans lequel la confusion règne. Alors que l'affection indique ma disposition corporelle plutôt que celle du corps qui m'affecte (le « froid » de l'eau m'en apprend plus sur moi que sur la mer), je confère de nombreuses caractéristiques ressenties dans l'affection à ce corps extérieur. Cette appréhension confuse des effets⁵⁸⁹ (je ne sais en effet rien des causes : mon corps, l'eau de la mer, le rapport entre les deux) n'est autre que le premier genre de connaissance, celui des « idées inadéquates », représentation d'un effet sans sa cause. À ce stade, je suis *passif* et subis, au hasard des rencontres, les mélanges des corps qui composent avec le mien (« bien ») ou le décomposent (« mal »). En d'autres termes, le rapport de repos et de mouvements qui me définit peut être détruit (mort), altéré (maladie) ou augmenté (joie) par le corps que je rencontre et ce, de manière tout-à-fait aléatoire. Ignorant de mon pouvoir d'être affecté⁵⁹⁰, ma connaissance n'est que confusion et imagination hypostasiant⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ Selon nous, l'affect est à l'idée chez Spinoza ce que le vécu est à la pensée chez Sartre.

⁵⁸⁹ Nous appellerons cela le « mode contaminé de pensée ».

⁵⁹⁰ Ce pouvoir d'être affecté est ce qui nous définit, bien plus que les espèces, races, etc. Selon une telle perspective, il faut donc affirmer qu'un cheval de labour est plus proche d'un bœuf que d'un cheval de course. Si ma capacité de sentir se rétrécit considérablement, je tends alors vers le sous-homme. C'est, en un sens, le cas du déficient affectif dont Sartre fait la genèse dans IF.

⁵⁹¹ « En outre [...], nous comprenons clairement quelle différence il y a, par exemple, entre l'idée de Pierre qui constitue l'essence de l'esprit de Pierre, et l'idée de ce même Pierre qui est dans un autre homme, disons dans Paul. La première, en effet, explique directement l'essence du corps de ce Pierre, et n'enveloppe l'existence qu'aussi longtemps que Pierre existe ; la seconde, au contraire, indique plutôt la constitution du corps de Paul que la nature de Pierre, et ainsi, tant que dure cette constitution du corps de Paul, l'esprit de Paul considérera Pierre – même s'il n'existe pas – comme s'il lui était cependant présent. Aussi bien, pour conserver les termes en usage, les

2) Balloté sans cesse, mon problème sera de sortir du domaine de la passion, de la passivité, c'est-à-dire de devenir cause de mes propres affects. Il convient pour cela de passer à l'*idée-notion* : cette dernière concerne le *rapport*, convenant ou disconvenant, entre mon corps et celui qui m'affecte⁵⁹². L'idée-notion, ou *idée adéquate*, s'élève donc à la compréhension des causes. Or, remarque très importante, on ne peut être amené à former des notions si l'on est affecté de tristesse⁵⁹³. La joie, au contraire, est une motivation vers l'intelligence (c'est d'ailleurs un fait qu'elle favorise l'apprentissage), puisqu'elle engendre le dessein de chercher la *notion commune* à mon corps et à celui qui l'affecte⁵⁹⁴. Nous entrons alors dans le *deuxième genre de connaissance* dont le critère (gnoséologique et éthique) est : mon action, qui est effectuation de ma puissance, compose-t-elle ou décompose-t-elle des rapports ? L'association de mon action à l'image de quelque chose qui est décomposé est « mauvaise ». Une « bonne » action constitue, à l'inverse, une composition directe et une décomposition indirecte. Le progrès éthique vise le stade où l'on ne ferait que composer des rapports, c'est-à-dire ce stade où l'on adopterait le point de vue de la Nature dans laquelle il n'y a que des compositions⁵⁹⁵. On le voit, ce deuxième genre de la connaissance est bipolaire, et de cela découlent, comme nous l'avons déjà noté, de nombreuses difficultés : il tend vers sa consommation dans le troisième genre de connaissance tout en demeurant solidaire du premier genre de connaissance. Les notions communes sont des règles de vie qui, tout en visant à leur disparition dans la spontanéité, risquent sans cesse de devenir des habitudes⁵⁹⁶. Il n'est pas exagéré de dire que toute l'ambiguïté que nous ne cesserons de relever dans la théorie sartrienne de la perception repose sur une élision de cette dualité des notions

affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme présents, nous les appellerons *images des choses*, quoiqu'elles ne reproduisent pas les figures des choses. Et lorsque l'esprit considère les corps sous ce rapport, nous dirons qu'il *l'imagine* » (*Éthique* II, 17, scolie).

⁵⁹² On appelle aussi cela « avoir de l'expérience » : je sais que sous telles conditions trois bières me conviennent mais que quatre me disconviennent. Ce serait un des rôles de la philosophie, en tant que rapport *réfléchi* à l'expérience, que de court-circuiter la nécessité temporelle à l'œuvre dans l'accumulation *irréfléchie* de l'expérience (ce qu'elle ferait en mobilisant la littérature, l'histoire, les témoignages, etc.). Cela ne signifie nullement qu'il faille se passer de l'expérience. Mais cela implique bien plus que l'on tente de couper la tendance à la répétition inertielle des expériences qui instaure un rapport *ne variatur* sous une diversité d'apparences.

⁵⁹³ La tristesse, c'est-à-dire la diminution de la puissance d'agir, ne rend pas intelligent, c'est d'ailleurs pourquoi tous les pouvoirs en ont besoin pour s'exercer.

⁵⁹⁴ Notons, en passant, que c'est par le souvenir d'une expérience de joie que le Bouddha entre pour la première fois en *samādhi* : « [...] se souvenant des visions qu'il avait eues dans sa première enfance, il pratiqua les premières extases en fixant la pensée sur la douleur, l'origine et la fin de la douleur, le chemin de la fin de la douleur. Ayant ainsi aboli toute passion, il prit contact avec le Nirvāṇa » (Louis de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, *op. cit.*, pp. 77-78).

⁵⁹⁵ Ce pourrait être une manière de caractériser la totale plasticité que nous appelions de nos vœux dans la conclusion du chapitre II. Reste à savoir si elle est possible dans notre monde de *rareté*.

⁵⁹⁶ C'est ce que Sartre appelle, dans « Morale et Histoire », « le paradoxe éthique » et qu'il pense en relation avec le paradoxe historique que nous avons abordé dans la partie concernant la transmission de la compréhension.

communes. Vient à l'appui de cette thèse le fait que, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, c'est précisément par une réflexion sur le statut des *notions* que Sartre a tenté de résoudre les problèmes qu'il rencontrait⁵⁹⁷. Nous savons qu'il s'agit pour Sartre d'affiner sans cesse les notions que l'on communique à autrui en vue de produire une communication des non-savoirs.

3) Les *essences* singulières, puissances quantitatives intrinsèques, sont des seuils d'intensité. Les notions communes me délivrent la connaissance des rapports extensifs mais pas mon intensité, ma quantité intensive. Il s'agit, dans ce *troisième genre de connaissance*, de connaître la corrélation entre mon essence singulière, celle de Dieu et celles des choses extérieures. Toutes les essences convenant entre elles, m'aimer correctement, c'est aimer Dieu et les choses extérieures, autrement dit, la béatitude est un *auto-affect* naissant de la compréhension de l'univocité de l'être et de notre puissance comme modalité de l'être⁵⁹⁸.

Grâce à cette digression sommaire, nécessaire et qui appellerait d'ailleurs bien des commentaires⁵⁹⁹, nous voilà à présent mieux armés pour entrer plus avant dans l'analyse de *L'Imaginaire*.

1. De *L'Imaginaire* à *L'être et le néant* et réciproquement

A. Vers une nouvelle intentionnalité

Cette section du travail est très importante. Nous allons y tenter, à partir de la conceptualité sartrienne, d'établir une carte immanente du *vécu* ou de ce que l'on pourrait encore

⁵⁹⁷ Nous sommes tout à fait conscient que Sartre mobilisait là plutôt une conceptualité hégélienne (l'opposition entre *Begriff* et *Idee*), mais il nous apparaît extrêmement profitable de lier cette conceptualité aux notions communes spinozistes. Il n'est d'ailleurs pas complètement exclus que ce soit là une voie vers laquelle Sartre se dirigeait lui-même.

⁵⁹⁸ Le passage par Spinoza permet, en outre, d'alimenter l'hypothèse sartrienne du nominalisme dialectique, hypothèse rendant possible ce lien intime entre le développement individuel et le développement de l'histoire. Faisant, dans son œuvre, le lien à la collectivité, on sait que, pour Spinoza, une société se juge à partir des conditions d'émancipation qu'elle fournit aux individus. Sur ces rapports entre Sartre et Spinoza, voir les brillants travaux de Hadi Rizk, notamment son cours au Collège International de Philosophie intitulé « La logique de l'action » (in *Papiers du CIPh*, n°09. Document téléchargeable à l'adresse suivante : <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=09>).

⁵⁹⁹ Une lecture de *L'Imaginaire* qui isolerait et expliquerait les nombreux passages dans lesquels Sartre tente d'harmoniser son cartésianisme de départ avec l'éthique spinoziste serait des plus intéressantes.

appeler l'*expérientiel*. Sartre nous donne lui-même l'espace sur lequel nous aurons à tracer notre carte : l'*ouverture d'esprit* :

Par là, dit-il, j'entends cette unité prospective mais vide qui définit un champ synthétique où les rapports objectifs entrent en coexistence et, tout aussitôt, *se mettent en rapport*. L'origine, c'est la tension du champ, simple expression de notre unité biologique et pratique, qui n'impose ni catégories ni relations particulières mais qui interdit aux rapports, quels qu'ils soient, de s'isoler.⁶⁰⁰

Décrit en des termes qui lient *La transcendance de l'Ego* à la *Critique de la Raison dialectique*, ce champ que l'on pourrait qualifier de « transcendantal » n'est donc que mise en rapports et liaison de rapports objectifs. C'est un pur pouvoir de synthèse, dérivé de notre existence organique⁶⁰¹, qui ne présuppose encore rien des synthèses qui s'y actualiseront. Il s'agit, en d'autres termes, du rapport praxique liant l'organique à l'inorganique, rapport né pour contrer la rareté menaçant l'organisme et le plaçant dans une situation de besoin. Nous sommes à la recherche à la fois des règles formelles régissant ce champ de tensions qu'est la compréhension implicite – appréhension totalisant l'environnement et l'organisme –, ainsi que de leurs liens avec l'unité pratique dont elles proviennent. Nous pensons que c'est seulement à indiquer le conditionnement de l'intentionnalité phénoménologique par l'intentionnalité présente au sein du vécu (et qui n'est rien d'autre que sa faculté perpétuelle de synthèse) que nous pourrons lever les apories qui frappent la première. Plutôt que de continuer « à faire des constructions rationnelles sur des assises prélogiques »⁶⁰², il est temps de déplier et d'éclaircir ces assises, et d'abord, de dégager les implications de l'*intentionnalité* entendue non plus comme conscience appréhendant son objet, mais comme ouverture d'esprit.

B. Le primat de la relation

L'ouverture d'esprit, le fait d'être-au-monde (dont on peut dire que la version « subjective » est la *conscience-de-monde* et la version « objective » la *situation*), amène à reconsidérer, d'une manière générale, l'*identité* du sujet, l'*objectivité* du monde ainsi que la manière dont ils s'accordent⁶⁰³ (ou non). Refusant, au nom de Husserl et de l'intentionnalité, le

⁶⁰⁰ IF, p. 116.

⁶⁰¹ On le voit, pour nous et, pensons-nous, pour Sartre également, le problème du transcendantal trouve sa solution dans l'élaboration d'une pensée qui part de la « tension organique ». En somme, le transcendantal ne serait que le visage que prend cette tension face au geste philosophique intellectualiste.

⁶⁰² IM, p. 54.

⁶⁰³ Bien qu'il ait entrepris lui-même d'opérer, outre une critique de l'identité du sujet, une description des corrélatifs des attitudes que sont l'*imagination* et l'*émotion*, peu de gens se sont intéressés sérieusement aux

substantialisme auquel aboutit finalement le penseur allemand, Sartre est amené à déplier progressivement les conséquences qu'engendre ce refus :

1) La conscience est *relation* (en même temps c'est une relation asymétrique : puisqu'elle n'est rien, les lois physiques ou psychologiques régissant les objets sur lesquels elle porte ne peuvent s'appliquer à elle). Elle est un *processus* créateur à partir de conditions intérieures qu'elles intériorisent en les dépassant ;

2) L'*illusion psychologique* de la permanence de l'identité (dont le paradigme est l'*ego* mais qui concerne également les objets) est un *effet* et non une cause ;

3) Le *sujet* (au sens de *sub-jectum*) n'est qu'une nécessité formelle à laquelle on donne une identité et une primauté.

Il ne s'agit rien de moins que d'une révolution conceptuelle puisqu'à la conscience comme *substance* fait place une conscience comme *acte*. À partir de là devient possible, plus spécifiquement, une meilleure compréhension des différentes façons d'être-au-monde, qui ne sont rien d'autre qu'une manière d'actualiser le pouvoir synthétique du vécu (sans que cela implique un quelconque choix volontaire, on ne saurait trop insister sur ce point). Cela signifie qu'à une certaine attitude est corrélée, si l'on peut dire, « un certain monde », ou encore que chaque type d'acte tend des relations entre un horizon subjectif et un horizon objectif singuliers. Ainsi l'acte perceptif, par exemple, agence-t-il deux pôles qui auront telles et telles caractéristiques suivant les caractéristiques de l'acte lui-même, etc. L'on ne s'éloignerait pas de la vérité en affirmant que Sartre systématise les structures subjectives et mondaines naissant d'actes différents (imageant dans *L'Imaginaire*, perceptif [ou perceptif interrogatif] dans *L'être et le néant*, etc.).

S'il donne ainsi accès et déploie différents modes d'apparaître, différentes relations entre les phénomènes, Sartre omet toutefois d'établir une articulation cohérente entre ces différents domaines de l'apparaître. Une telle étape exigerait de dégager les principes formels de cette articulation, de montrer comment ils se retrouvent au sein de chacun des domaines (perceptif,

exigences de la seconde partie concernant la *vérité de l'objet*. Ce thème, que Sartre explicitera dans QM, fera l'objet de la partie suivante.

imaginaire, etc.) envisagés⁶⁰⁴ et d'expliquer pourquoi, s'ils sont suivis, ils forcent à opérer une réflexion dont le but est de revenir sur, et de saisir, l'articulation « syntaxique » du déploiement spécifique de leurs rapports au sein d'un mouvement basé sur ce que nous avons appelé la *relation originare*⁶⁰⁵. Outre tout cela, cette étape, qui se déroule dans le domaine de la pensée, devrait penser son propre rapport à cette articulation, fournissant par la même occasion une théorie de la connaissance plongeant ses racines dans l'action plutôt que dans la contemplation (étant entendu que l'acte contemplatif peut et doit entrer dans cette description). Tel est, selon nous et très brièvement, l'horizon, immense, qui se déploie dès que l'on adopte les prémisses sartriennes. L'analyse de *L'être et le néant* nous apprendra que cet horizon ne sera visible à Sartre lui-même que lorsqu'il aura définitivement mis à mal tout projet d'ontologie : il est possible qu'il y ait des ontologies régionales dépendant des différents actes de conscience, mais aucune ne peut prétendre rendre compte de la totalité de l'être.

Notons enfin, avant d'y revenir plus longuement par la suite, que seule l'insistance sur l'*acte* peut rendre possible et pensable l'injonction de « créer ce qui est » (que Sartre reprendra pour caractériser le « paradoxe éthique »). En effet, l'aporie entre « constructivisme » (créer à partir de rien) et « découverte » (ne rien créer mais découvrir ce qui était déjà) repose sur un présupposé : il n'y aurait qu'une manière pour les choses d'apparaître et cette manière est indépendante de l'acte de la conscience. Une telle prémisse rend indécidable la question de savoir si c'est moi qui impose quelque chose à une réalité ou si ce quelque chose était déjà là avant. En d'autres termes, la conscience comme acte et relation permet de sauver la diversité des modes d'organisation de l'apparaître (schèmes et *habitus*) sans sombrer dans le relativisme. Elle permet, surtout, par le biais de la *compréhension explicite* qu'elle appelle, d'éviter la violence qui pourrait naître de la rencontre de modes d'apparaître différents. Nous l'avons noté à partir du système de P. Descola, la rencontre entre modes d'organisation de l'apparaître se fait souvent violemment. Or seul un schème « intellectif » permettrait d'éviter cette violence car sa naissance vient d'une réflexion sur les conditions de sa production et sur ce qui lui est consubstantiel, c'est-à-dire sur « l'écharde dans la chair » qu'il ne saurait ni affirmer ni nier. N'étant qu'un retour sur

⁶⁰⁴ L'image (ou plutôt : le schème) qui vient à l'esprit est celle d'une *fractale* dont une altération dans la plus petite duplication pourrait transformer de manière irrémédiable l'ensemble de la figure.

⁶⁰⁵ On comprend que cette relation recouvre en fait la tension propre de l'organisme pratique, c'est-à-dire le mouvement incessant reliant deux états, l'un organique l'autre inorganique, de la matière.

ses modes implicites de production⁶⁰⁶, la compréhension explicite s'émancipe de ce qui la produit en suggérant à autrui de faire de même. C'est pourquoi il est important de comprendre, d'une part, comment fonctionnent entre eux les différents modes d'apparaître ainsi que leur rapport avec la relation originaire de l'être-au-monde, et, d'autre part, l'impact de la pensée et de la compréhension sur ces modes d'apparaître. En tant que l'objet et la connaissance de l'objet sont une nouvelle fois intimement liés, c'est toujours dans un déploiement dialectique que nous plaçons les développements qui suivent.

2. L'imaginaire

A. Illusion d'immanence et mode contaminé de la pensée

a. Contamination implicite et contamination explicite

Visant, par le biais de la certitude que procure la réflexion, à fixer conceptuellement l'essence de l'image, Sartre indique, au début de son enquête, la raison des difficultés dans lesquelles tombent à la fois la plupart des théories psychologiques et le sens commun qui les soutient. Il nomme la racine de telles difficultés : *illusion d'immanence*. Celle-ci découle – thème bergsonien classique – de notre tendance à penser de manière spatiale⁶⁰⁷ : l'objet est *dans* l'image, l'image est *dans* la conscience, etc. Comme souvent, c'est de la mixité confuse ou de l'identité posée entre différentes lois d'être (ici : la *transparence* de la conscience qui a une conscience non-thétique de spontanéité et l'*opacité* vaguement conférée à l'image) que nos égarements naissent. Convenons d'appeler toute pensée posant ou partant de manière irréfléchie de cette mixité induite et irrationnelle un *mode contaminé de la pensée*, c'est-à-dire *une pensée qui ne fait pas droit à la différence qualitative des régimes d'existence*⁶⁰⁸ (ou des modes d'être : spontanéité, inertie, etc.). L'effet d'un tel mode est l'*irréalisation*, c'est-à-dire un décrochage par

⁶⁰⁶ Il faudrait parler, peut-être plus précisément, de modes d'auto-production. Rappelons que c'est bien d'une pensée de la *spontanéité* dont il s'agit ici : la conscience se motive, s'invente et, la plupart du temps, s'aliène et s'enchaîne.

⁶⁰⁷ Il n'est pas inintéressant de remarquer que F. Jameson faisait de l'omniprésence de la spatialité (et de notre cécité corrélatrice à la temporalité) l'une des caractéristiques les plus remarquables de l'expression actuelle du régime de production : la postmodernité. Coupés de nos racines, nous glissons sur un gigantesque assemblage de surfaces. Le prochain défi sera donc de ne rien perdre de cette richesse des surfaces tout en réapprenant à être des *héritiers*.

⁶⁰⁸ On devine que le mode contaminé caractérise toute pensée trahissant l'exigence matérialiste (c'est-à-dire, dans le régime de la rareté, toute pensée à l'exception de l'acte de compréhension explicite ou de la transmission réussie).

rapport à ce qui est, ou encore une confusion de l'ordre réel, toutes choses m'empêchant, ou empêchant ma pensée, d'avoir une prise réelle sur ce dont elle traite.

Notre expression demeure toutefois ambiguë : en effet, cette expression de « mode contaminé de la pensée » a-t-elle un sens *existentiel*, c'est-à-dire définit-elle une conscience dont l'actualisation s'opère selon un mode confus ; ou bien possède-t-elle un sens *théorique*, auquel cas il s'agirait d'un processus *réflexif* qui pose indûment une identité entre des principes différents au sein d'un développement d'ordre spéculatif ? En d'autres termes : le mode contaminé de la pensée concerne-t-il l'aspect formel (la conscience dans son effectivité) ou l'aspect objectif de cette dernière (*ce* que la conscience pose) ? En réalité, ce sont les deux positions qu'il nous faut tenir en tant que la seconde n'est au final qu'une explicitation, qu'une élaboration théorique à partir de la première et *qui vient la renforcer et la justifier*. Sartre ne dit pas autre chose lorsqu'il pose l'illusion d'immanence comme racine *tant* de l'appréhension irréfléchie et quotidienne, *que* des théories psychologiques. Le mode contaminé concerne donc tant le *vécu* que la *pensée*. Nous appellerons, par exemple, la conception classique de la représentation (lorsque je me représente quelque chose, j'ai « un tableau dans la tête ») un mode contaminé *explicite* fondé sur un mode contaminé *implicite* de la perception. Plutôt que de théoriser vainement à partir de problèmes illusoires, il convient, dès lors, de débusquer le mode contaminé qui implicitement génère ces faux problèmes. Remarquons d'ailleurs que c'est seulement lorsque Hume aura explicité le mode impur implicite du sens commun (qui identifie la chaise en idée et l'idée de chaise) que Kant pourra naître à lui-même en montrant « l'irréductible hétérogénéité de la sensation et de la pensée »⁶⁰⁹. « Penser » implique donc d'abord – et nous ne faisons que reprendre ici ce qui a été exposé auparavant – d'exposer les *conditionnements réciproques* entre les deux statuts du mode contaminé et les implications de ce lien circulaire dans l'appréhension du monde. Nous appellerons le corrélat du mode contaminé un monde *magique* qui, *implicitement*, se vit dans l'accommodation à une logique lâche et, *explicitement*, s'exprime sous forme d'apories ou d'incohérences (ainsi des rapports du corps à l'esprit ou de la pensée à la « réalité extérieure »⁶¹⁰). Posons, avant d'y revenir, que *la caractéristique définitoire de la magie réside dans son ignorance ou dans sa compréhension secondaire et biaisée de la conditionnalité*. Les notions d'« altération », de « mode contaminé » et de « magie »

⁶⁰⁹ IM, p. 130.

⁶¹⁰ Notons que l'identification qu'explicité et dénonce Hume entre la réalité de l'objet et l'idée peut mener, selon le bout d'où on la prend, à l'idéalisme absolu ou à l'empirisme sceptique.

entretiennent des rapports très étroits : l'altération est un fonctionnement « mécanique » d'introjection – renversant la conditionnalité je prends mon point de vue dérivé pour premier et je me méprends sur moi-même à partir de ce renversement⁶¹¹ – d'où résulte le mode contaminé de pensée. Qu'une réflexion redouble ce mode contaminé et l'insère dans un monde qui lui convient, ce monde sera marqué par la magie⁶¹².

b. L'exemple sociologique

Afin de mieux faire entendre la distinction que nous proposons entre mode contaminé implicite et explicite, c'est une nouvelle fois à Bourdieu que nous en appellerons. Il existe en effet un fort parallélisme entre le mode contaminé de pensée et la genèse sociologique que ce dernier fait de l'*illusion scolastique*. Au cours du chapitre précédent, nous avons relevé que, selon Bourdieu (et Sartre), l'inconscient d'une personne c'est son histoire (en tant que l'histoire individuelle est une actualisation de l'histoire collective). Nos croyances implicites – c'est-à-dire : nos évidences – proviennent de notre position dans l'espace social et des *doxa* propres à tous les champs auxquels nous appartenons. Les lois du champ s'incorporant (grâce à l'*illusio*) sous la forme d'*habitus*, c'est d'abord par le corps que nous sommes des automates. Voici ce qu'il dit plus spécifiquement de la *doxa* épistémique ou théoriciste qu'il entend dénoncer : « la coupure scolastique avec le monde de la production est à la fois rupture libératrice et séparation, déconnexion qui enferme la virtualité d'une mutilation »⁶¹³. Ou encore :

La conquête collective et individuelle du regard souverain, qui voit loin, au sens spatial mais aussi temporel, donnant ainsi la possibilité de prévoir et d'agir en conséquence, au prix d'un refoulement des appétits à courte vue ou d'un ajournement de leur satisfaction (par un ascétisme propre à procurer un fort sentiment de supériorité sur le commun des mortels condamnés à vivre au jour le jour) a pour contrepartie un divorce intellectualiste, sans équivalent dans aucune des grandes civilisations : divorce entre l'intellect perçu comme supérieur, et le corps, tenu comme inférieur [...].⁶¹⁴

⁶¹¹ Nous avons observé la présence de ce mécanisme au sein du naturalisme (oubli de son être analogique et croyance dans le progrès), de l'*habitus* et de la conscience.

⁶¹² Cette phrase de Hadi Rizk exprime de manière synthétique les dimensions que nous tentons ici de distinguer : « Les fictions fondatrices reposent en général sur une inversion du constituant et du constitué, suivie d'une asymétrie structurale entre un effet qu'elles désignent à tort comme le constituant – la Loi ou instance quasi-religieuse – et les individus, auxquels la Loi ou l'instance constituante échapperaient par nature ! » (*op. cit.*, p. 10). Nous dirons que les corruptions de la conditionnalité aboutissent à la *violence* aux niveaux individuel (mauvaise foi, surdétermination de l'imaginaire, etc.) et collectif (ultra-violence, extéro-conditionnement, etc.).

⁶¹³ Pierre Bourdieu, *Les méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003, p. 30. Bourdieu dénonce sur le plan explicite de l'impact de cette coupure au sein des théories, mais il faut évidemment voir que la dénonciation de l'implicite doit porter plus loin.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

En somme, le dualisme âme/corps ne serait que l'expression philosophique (mode contaminé explicite) d'une évidence (mode contaminé implicite) construite à partir d'un rapport social particulier que le mode contaminé explicite entretient et perpétue (par où ce mode accomplit sa fonction idéologique). En plus de l'effet irréalisant (la pensée théorique n'a aucun impact sur la logique pratique), se joue dans ce renforcement d'une position singulière par son passage à l'universel un enjeu majeur, celui de la *violence*. L'illusion scolastique, par exemple, exerce cette dernière sous la forme euphémisée de la *sélection* : sous une couverture idéologique teintée d'égalitarisme, les institutions cautionnent les divisions sociales existantes et s'assurent de leur pouvoir en se faisant reconnaître par les êtres mêmes qu'elles excluent :

L'institution scolaire, dans la mesure où elle est capable d'imposer la reconnaissance à peu près universelle de la loi culturelle tout en étant très loin d'être capable de distribuer de manière aussi large la connaissance des acquis universels qui est nécessaire pour lui obéir, donne un fondement fallacieux, mais socialement très puissant, à la sociodicée épistémocentrique.⁶¹⁵

Cette fausse universalisation ne peut être combattue, comme le dit Bourdieu, que, premièrement, par une genèse critique du mode contaminé implicite et de ses liens avec le mode contaminé explicite, et, dans un deuxième temps, par une universalisation des conditions d'accès à l'universel.

Cette projection dans l'objet d'étude d'un rapport social impensé produit donc une anthropologie idéaliste spontanée : le rapport théorique est la norme et tout individu non-pensant est un individu déficient. Bien plus, les oppositions des positions théoriques ne sont que la projection des divisions sociales, mais une projection servant à euphémiser ces divisions grâce aux mêmes présupposés scolastiques. Il ne suffit toutefois pas de changer le langage, de le déconstruire, etc. pour changer la réalité, puisque cette dernière est inscrite dans les choses et les corps : « Et l'on peut en tout cas douter de la réalité d'une résistance qui fait abstraction de la résistance de la 'réalité' »⁶¹⁶.

En résumé, par « mode contaminé de la pensée », il faut entendre le jeu de relations s'établissant entre une appréhension naïve et particulière de la réalité et les élaborations théoriques érigées à partir d'elle et dont l'un des objectifs directs, bien que souvent voilés, est de la justifier. Le monde qui se dégage d'un tel mode, et qui le requiert, est un monde magique fait

⁶¹⁵ *Ibid.*, pp. 104-105.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 157.

d'associations inexpliquées (et inexplicables), d'apparentes universalités, de déséquilibres non dérangeants, etc.⁶¹⁷ L'appareil théorique fourni par Bourdieu nous permet, d'une part, de relier cette appréhension naïve aux tensions sociales dont elle est à la fois l'expression et l'incarnation, et, d'autre part, de dévoiler les mécanismes par lesquels ce point de vue singulier tend à éliminer les autres en se présentant sous les dehors de l'universel. En revanche, Bourdieu ne permet de penser ni une éventuelle hiérarchie des modes contaminés de pensée entre eux (le conditionnement sociologique – et l'illusion scolastique qui en est une particularisation – est-il possible en l'absence d'un mode de pensée contaminé plus fondamental ?), ni les étapes d'une méthode de *déconditionnement* ou de contre-dressage. Nous ne sommes pas encore en mesure, à cette étape de notre développement, de proposer une solution à ces deux points, mais c'est vers elle que nous tendons.

Enfin, ajoutons qu'il s'agit bien ici d'un mode qui concerne tant le vécu que la *pensée*. Il affecte par conséquent tous les aspects que peut prendre l'*intentionnalité*. Nous distinguerons donc un mode contaminé de la *perception*, un mode contaminé de l'*imagination* et un mode contaminé de l'*intellection*. Nous établirons les liens qui les relient ainsi que les « modes lucides » respectifs auxquels ils s'opposent. Ces recherches nous amèneront à poser la délicate question de la *réflexion phénoménologique* : constitue-t-elle un mode contaminé de la réflexion qui entérinerait des données de départ implicitement impures ou bien s'agit-t-il d'un mode lucide ? Ou, si l'on préfère : il est certain que je puis dire, à partir des données d'une telle réflexion, que « il y a une image », mais affirmer plus ne reviendrait-il pas à confondre la conscience imageante avec les modalités propres à l'objet imaginé ? Pour espérer fournir une réponse à ces questions, il nous faut à présent dégager les caractéristiques particulières de l'*image*, c'est-à-dire le mode d'apparaître spécifique à un acte imaginant.

B. Les caractéristiques de l'image

Contre l'illusion d'immanence qui identifie « image » (l'image de la chaise) et « réalité objective » (la chaise dans l'image), Sartre pose que l'image est un *acte* de la conscience, c'est-à-

⁶¹⁷ L'on pourrait nous retourner l'objection : ne faites-vous également pas preuve d'une illusion scolastique en dénigrant la « magie » comme *Weltanschauung* corrélatrice au mode contaminé de pensée alors qu'il s'agit tout simplement de la logique pratique ? Nous espérons que les développements ultérieurs contrecarront cette impression. Disons simplement pour le moment, d'une part, que c'est notre *objectif* qui nous sépare de l'illusion scolastique classique, et, d'autre part, que nous pensons l'illusion scolastique dénoncée par Bourdieu comme participant précisément, et au plus haut point, d'un monde magique.

dire qu'elle est une *façon* pour la conscience de se rapporter à un objet. Par « image », il faut donc comprendre l'articulation de l'*objet en image* (sa réalité objective) et de la *conscience imageante* (sa réalité formelle). L'objet en image et la conscience imageante forment, respectivement, l'horizon objectif et l'horizon subjectif spécifiques nés de l'auto-production d'une conscience sur le mode imaginaire. Il s'agira de comprendre les caractéristiques spécifiques de cet acte, la nature de l'objet posé et, enfin, l'essence de la conscience en tant qu'elle est capable d'effectuer un tel acte :

[D]ans la trame des actes synthétiques de la Conscience apparaissent par moments certaines structures que nous appellerons consciences imageantes. Elles naissent, se développent et disparaissent selon des lois qui leur sont propres et que nous allons tenter de déterminer.⁶¹⁸

Cette formulation de Sartre pose néanmoins problème. Si la seconde phrase correspond à la tentative dont nous essayons de rendre compte, pour *tenir* cette tentative, Sartre présuppose une *Conscience* qu'il ne peut définir que métaphoriquement. Cette expression incertaine est malheureuse car elle laisse la porte ouverte à une interprétation qui ferait de cette conscience une hypostase abstraite supportant les différents actes de conscience. Cela n'est évidemment pas ce qu'entendait Sartre, mais cette incertitude même nous renseigne sur les difficultés qu'il y a à penser l'unité d'une conscience qui ne soit qu'acte. En effet, si la passivité est quelque chose dont la conscience s'affuble, comment rendre compte d'une liaison entre les consciences pour cette spontanéité absolue⁶¹⁹ ? Plutôt que d'un retour voilé à Husserl, il faut y voir l'annonce de développements futurs qui aboutiront à l'évocation de *vécu* ou de *tension* dérivant de notre unité biologique et pratique en lieu et place de la Conscience. Nous dirons pour notre part, fidèle en cela au « Sartre⁶²⁰-faisant-droit-à-la-rupture-théorique-qu'il-provoque », que la conscience imageante est une forme organisée de vécus régie par certaines lois et insérée au sein de ce processus synthétique qu'est la vie. Sans en appeler à cette instance incertaine, nous rendrons compte de la recherche sartrienne en investissant la *réalité formelle* de la conscience d'une part, sa *réalité objective* d'autre part, et, enfin, leur articulation dans un acte synthétique – l'image – s'opérant à partir d'un *mouvement*, d'une *affectivité*, d'un *savoir* et d'une *intention*.

⁶¹⁸ IM, p. 22.

⁶¹⁹ En somme : comment penser une spontanéité absolue, son auto-enchaînement et sa progressive libération ?

⁶²⁰ Plutôt que *Conscience*, nous préférons l'expression de *formes temporelles*, également présente dans *L'Imaginaire*. Une forme est une durée intentionnelle unitaire qui organise un ensemble de consciences actuelles momentanées.

**A. a. La réalité formelle ou la structure de la conscience
imageante**

Afin de mieux cerner les traits caractéristiques de la conscience imageante, Sartre investit le contraste entre cette dernière et les consciences perceptives⁶²¹, d'une part, et intellectives, d'autre part. Cette étude comparative dégagera quatre traits distinctifs de la conscience imageante se rapportant respectivement à son *mode d'appréhension*, à sa *thèse irréfléchie*, à sa *qualité pré-réflexive* (conscience [de] soi) et à son *intention*.

1) *Mode d'appréhension*. Une conscience produisant un acte d'imagination se distingue d'une conscience perceptive en ceci que la seconde a à apprendre son objet là où la première se le donne simplement. Une conscience perceptive doit, en effet, *déchiffrer* l'objet sur lequel elle porte et qui, nécessairement, la précède. Toute perception est une *observation* corrélée à une *attente* à partir de laquelle le monde se dévoile et se déroule dans le temps. Cette attente, qui peut être comblée ou non, sans cesse se transforme, se redéfinit, s'affine et se relance. Apprendre quelque chose de la perception implique que tout objet perçu me dépasse par l'infinité des rapports qu'il entretient avec un monde⁶²² qui me précède. Débordé, je n'en ai jamais fini avec la perception, il y a toujours plus en elle que ce que j'y ai mis, et je ne cesse d'y faire des *prises au point* grâce à l'augmentation de mes connaissances de l'objet posé comme synthèse de toutes les apparitions⁶²³. Par conséquent, une théorie atomique ou instantanéiste de la perception (« je perçois tel point unique durant un instant ») devient, à la lettre, inintelligible. Elle n'est qu'une vue de l'esprit qui, à la limite, se ramènerait à une conscience imageante (ce qui est, d'ailleurs, phénoménologiquement le cas lorsque l'on tente de produire ou de penser une telle perception).

L'image, à l'inverse, ne m'apprend strictement rien. Nulle infinité de rapports en elle puisque, nous allons le voir, il a fallu *irréaliser* le monde perceptif pour la produire. « En un mot,

⁶²¹ La distinction que nous opérerons au cœur de la perception est nôtre, mais elle part du constat d'une ambiguïté dans le chef de Sartre. Notre présentation de la perception se restreint, pour le moment, à la théorie perceptive de Sartre dans *L'Imaginaire*.

⁶²² En réalité, et en vertu de l'inertie des structures au cœur de la vie (imitations de la fonction adaptative, faire de nécessité vertu, etc.), je n'apprends la plupart du temps rien de la perception, mais en droit et structurellement, je peux néanmoins en apprendre quelque chose.

⁶²³ Le statut de l'« objet » est ambigu : il peut être compris soit comme « quelque chose » (*Etwas*) derrière ou en-deçà de la conscience en tant qu'il la précède, soit comme l'objet au-devant d'elle et possédant un statut d'idéalité en tant qu'elle le vise. Nous verrons que cette ambiguïté ressurgira dans l'introduction de *L'être et le néant* où deux dimensions – le monde de derrière et le monde de devant – y entrent en conflagration.

l'objet de la perception déborde constamment la conscience ; l'objet de l'image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a ; il se définit par cette conscience : on ne peut rien apprendre d'une image qu'on ne sache déjà »⁶²⁴. Contre la détotalisation perpétuelle de la perception, l'image forme un *tout* parfait puisqu'à toute altération du pôle formel (ou, si l'on veut, noétique) correspond une altération du pôle objectif (ou noématique), de l'objet imaginé. Une *symétrie* absolue existe entre les deux pôles de la conscience imageante actuelle qui réalise totalement et immédiatement ses intentions :

Pas une seconde de surprise : l'objet qui se meut n'est pas vivant, *il ne précède jamais l'intention*. Mais il n'est pas non plus inerte, passif, « agi » du dehors, comme une marionnette : *la conscience ne précède jamais l'objet*, l'intention se révèle à elle-même en même temps qu'elle se réalise, dans et par sa réalisation.⁶²⁵

Ce trait propre à la conscience imageante et qui la distingue de l'asymétrie structurant le rapport entre la conscience perceptive et son objet, Sartre l'appelle la *quasi-observation*⁶²⁶.

À la perception observante et à l'imagination quasi-observante, Sartre ajoute une autre grande fonction psychique : l'intellection ou le savoir pur *pensant*. Une conscience intellectuelle appréhende son objet de manière instantanée, globale et non discursive⁶²⁷. L'acte concret de saisie instantanée du concept, le fait, comme dit Sartre, que je me tienne « au centre de l'idée », n'implique aucunement que cette idée n'ait besoin de se compléter et de se parfaire : j'appréhende instantanément la définition du triangle comme « figure à trois côtés », mais je mets du temps à déployer toutes les conséquences de ce concept. Nous ne parlerons ici ni d'une symétrie (imagination) ni d'une asymétrie (perception), mais bien plutôt d'une *identité* entre l'acte de conscience et son objet. L'acte intellectif actualise le « savoir pur » dont Sartre considère qu'il est est présupposé tant par la perception que par l'imagination. En d'autres termes, lorsque j'imagine un triangle, je le fais, consciemment ou non, à partir du concept de triangle.

⁶²⁴ IM, p. 27.

⁶²⁵ IM, pp. 29-30.

⁶²⁶ En d'autres termes, la conscience imageante s'apparente à une perception kantienne (il n'y a rien en elle de plus que ce que j'y mets) que l'on aurait détachée de la chose en soi.

⁶²⁷ « Voilà pourquoi nous ne pourrions jamais percevoir une pensée ni penser une perception. Il s'agit de phénomènes radicalement distincts : l'un, savoir conscient de lui-même, qui se place d'un coup au centre de l'objet, l'autre, unité synthétique d'une multiplicité d'apparences, qui fait lentement son apprentissage » (IM, p. 24). Notons que le terme « pensée » possède deux sens dans *L'Imaginaire* : il représente d'une part le genre dont les différentes consciences sont des espèces, mais aussi, et d'autre part, l'acte de conscience intellectuelle (qui devient alors, en quelque sorte, la pensée *par excellence*).

2) *Thèse irréfléchie*. L'image n'apprend donc rien. Elle se distingue, en outre, par sa thèse irréfléchie : alors que la perception pose un objet comme *existant* (cet objet, qui pré-existe à la perception que j'en ai, me fait face et je l'observe), l'image vise à fournir l'intuition d'un objet *absent* à partir et au travers d'un objet analogique. Totalement solidaire de son objet, la conscience imageante le pose donc comme *inexistant* ou comme *absent*. Loin d'être une « non-intuition », il s'agit bien plutôt de l'intuition d'un manque, d'une absence. Seul ce statut d'intuition peut expliquer les réactions affectives très puissantes qui accompagnent souvent une image. Se séparant une fois de plus tant de la perception que de l'imagination, la conscience intellectuelle n'est nullement concernée par l'existence ou l'inexistence de son objet. Saisissant une « essence », un ensemble de rapports, elle n'affirme ni ne nie rien d'eux. Ce trait est cohérent avec l'identité de l'acte et de l'objet dans l'intellection pure : la conscience produit en elle-même le rapport esquissé par le concept.

3) *Qualité pré-réflexive*. La perception s'apparaît comme *passive* par rapport à son objet. C'est lui qui lui dicte son contenu et qui remplit ses intentions vides. La conscience imageante, au contraire, se sent *spontanée* : elle a conscience (de) créer son objet :

Une conscience perceptive s'apparaît comme passivité. Au contraire, une conscience imageante se donne à elle-même comme conscience imageante, c'est-à-dire comme une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image. C'est une espèce de contrepartie indéfinissable du fait que l'objet se donne comme un néant. [...] C'est grâce à cette qualité vague et fugitive que la conscience d'image ne se donne point comme un morceau de bois qui flotte sur la mer, mais comme un flot parmi les flots.⁶²⁸

Tout comme elle n'était pas concernée par l'existence ou l'inexistence de son objet, l'intellection se situe en-deçà de la passivité (détermination de l'objet sur la conscience) comme de la spontanéité (création de l'objet), c'est-à-dire en-dehors de la sphère dominée par la dichotomie sujet-objet. En elle, en effet, le sujet y connaît certaines relations objectives *tout en étant en même temps renvoyé à sa capacité de connaître* ; « en un mot il s'agit d'une conscience ambiguë qui se donne à la fois comme conscience vide d'une structure relationnelle de l'objet et comme conscience pleine d'un état du sujet »⁶²⁹.

⁶²⁸ IM, pp. 35-36.

⁶²⁹ IM, p. 132.

4) *L'intention*. L'attitude générale de la conscience est primordiale dans la définition des caractéristiques de l'acte. Une conscience ne pouvant que *motiver* une autre (et non la causer)⁶³⁰, il est évident que la structure intégrative régissant les actualisations secondaires est de prime importance. Pour tout dire, c'est elle qui fera que l'on évolue ou non dans un monde magique (corrélât des modes contaminés de la pensée) ou bien dans un monde caractérisé par la conditionnalité (corrélât des modes lucides). En une première approche – et sans supposer l'articulation spécifique que chacun établit au cours de sa vie – posons (avec Sartre⁶³¹) que la perception vise à *agir*, c'est-à-dire à avoir une prise sur le monde qui l'entoure⁶³² ; posons ensuite que l'imagination vise à *présentifier* un objet absent et, enfin, que l'intellection a pour objectif de *comprendre*.

Arrêtons-nous un instant sur cette structure particulière de la conscience imageante – production, se sentant spontanée, d'une intuition sensible d'un objet absent au moyen d'un objet analogique – car elle permet de jeter un éclairage neuf sur les liens entre certaines conduites imageantes et la *mauvaise foi*. Cette dernière naît, en effet, d'une altération de l'intention : mon désir de *croire* en la présence de l'objet de l'image me fait réagir comme si j'étais en la présence de cet objet, mais ma croyance même enveloppe la conscience du néant de cet objet, d'où une dégradation de ma réaction affective qui ne peut qu'être jouée et factice. Or seul un passage à la mauvaise foi permet d'assumer une telle contradiction en l'insérant au sein d'une attitude générale régie par les mêmes règles, préservant ainsi ma réaction affective (le rapport au *désir* est, on le voit, originaire dans l'altération ; la transparence pouvant d'ailleurs être comprise comme une *désaltération*). Toutefois, si ce lien entre conscience imageante et mauvaise foi peut, certes, devenir le trait définitoire d'une vie, il n'est en rien nécessaire. Ne s'agissant nullement d'une caractéristique eidétique, il demeure donc possible de concevoir des actes imageants dont l'intention assume totalement le caractère spontané de l'imagination par une adhésion explicite à la conscience non-thétique de créer un objet de part en part. Il s'agirait, en somme, de ne plus voiler le *caractère spontané* qui accompagne non-thétiquement la production d'image. L'on

⁶³⁰ Sartre parle d'« assimilations » et de « désassimilations » internes au sein d'une synthèse intentionnelle. Outre que cette manière de s'exprimer annonce la fonction d'oubli qu'il attribuera plus tard à la conscience, elle rappelle la dichotomie whiteheadienne entre préhensions positives et préhensions négatives.

⁶³¹ En réalité, Sartre ne pose pas explicitement les intentions de la perception et de l'intellection, mais il n'est guère difficile de les dégager.

⁶³² Action dont le but dernier (ou originel, comme l'on voudra) est la survie ou préservation de l'intégrité organique.

pourrait, par conséquent, classer l'acte unitaire imageant dans deux catégories selon l'intention qui l'anime : soit il s'agit d'un désir de remplissement intuitif se réalisant dans une image qui, par essence, pose son objet comme absent ; soit nous avons affaire à une intention assumant le caractère irréalisant et créateur de l'acte imageant. Lorsque, dans la première hypothèse, le rapport magique et contradictoire posé par la conscience imageante est totalement assumé par une attitude générale de mauvaise foi, la conscience devient *captive* de sa propre création en s'ôtant d'avance toute possibilité d'entretenir un rapport actif avec elle. Elle subit sa création en tant qu'elle a fait du « croire » de la mauvaise foi la structure de la réalité⁶³³.

En d'autres termes, une conscience imageante dont l'intention est de se voiler sa conscience non-thétique de spontanéité fonctionne sur un *mode contaminé* puisqu'elle confond sa loi d'être et celle de l'objet et s'en accommode de mauvaise foi⁶³⁴ ; une conscience qui, au contraire, aurait une vue lucide de cette conscience (de) spontanéité serait régie par un *mode lucide*. La lucidité se laisserait donc définir *par l'accord, ou la cohérence, entre les aspects des modes d'existence de la réalité formelle* : dans une conscience lucide, aucune contradiction n'existe entre le mode d'appréhension, la thèse irréfléchie, la qualité pré-réflexive et l'intention de la conscience. Si l'on voit, et nous y reviendrons, que la conscience intellectuelle se réalisant sous un mode lucide n'est rien d'autre qu'une simple connaissance de relations qui est en même temps une relation de connaissance (identité de l'acte et de l'objet, absence d'affirmation et de négation), le mode lucide perceptif pose lui des problèmes très importants. En effet, une lucidité quant à la passivité de la perception par rapport à un objet existant se ramène à une *pure sensation* dont la croyance est justement qu'elle n'effectue aucun jugement. Or cela est explicitement rejeté par Sartre. Aussi tant qu'il n'aura pas expliqué pourquoi et comment nous percevons plus que nous ne voyons, son point de vue sur la perception demeurera-t-il ambigu.

⁶³³ Ce processus, nous allons le voir, peut également avoir lieu au niveau perceptif : lorsque ma conscience s'est laissé prendre par un objet ressemblant qui l'a motivée à effectuer une conscience perceptive et non une conscience imageante, on parle alors d'illusion perceptive. C'est, par exemple, le cas lorsque je *vois* un homme de chair et d'os en lieu et place d'un mannequin.

⁶³⁴ Ce qui est exactement la position de Spinoza : « pour esquisser la théorie de l'*erreur*, je voudrais que l'on remarque que les imaginations de l'esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit que l'esprit n'est pas dans l'erreur parce qu'il imagine, mais en tant seulement qu'il est considéré comme privé de l'idée qui exclut l'existence des choses qu'il imagine présentes. Car si l'esprit, en imaginant présentes des choses qui n'existent pas réellement, il regarderait cette puissance d'imaginer comme une vertu de sa nature et non comme un vice ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa nature seule, c'est-à-dire [...] si la faculté d'imaginer de l'esprit était libre » (*Éthique* II, 17, scolie).

Résumons-nous : contrairement à la perception, la conscience imageante n'apprend rien puisqu'elle ne contient que ce que j'y ai mis : c'est son caractère de *quasi-observation*. Cette conscience irréfléchie d'un acte imageant pose un objet qu'elle crée comme *absent*, et ce à partir de *quelque chose d'autre* qui sera, dès lors, élevé au rang d'*analogon*. Enfin, cette thèse irréalisante s'accompagne d'une conscience non-thétique de spontanéité et nous avons posé que celer cette qualité revenait, pour la conscience, à s'effectuer sur un mode contaminé puisque cela l'amène à voiler la contradiction qu'il y a à désirer un objet absent que l'on crée. Sont donc dès à présent éclaircies, au cœur de l'acte imageant, quatre dimensions de conscience : la conscience *irréfléchie* qui produit un objet irréel à partir d'un analogon ; la conscience *non-thétique*⁶³⁵ qui « adjoint » la qualité de spontanéité à cette production ; le flot de conscience d'intégration supérieure qui motive les consciences secondaires ; la conscience réflexive à partir de laquelle le phénoménologue mène l'enquête. C'est à cette dernière que nous devons la capacité d'isoler ces caractéristiques, bien que cette troisième « strate » de conscience ne puisse, comme nous allons le voir, nous fournir des résultats certains que concernant les images dont le substrat analogique appartient au « monde extérieur ». Restent à mieux comprendre : 1) la nature de l'*analogon* ; 2) les caractéristiques de l'objet dans l'image ; 3) le rôle de l'image au sein du processus de la vie psychique.

B. b. La nature de l'analogon ou l'actualisation du contenu de la conscience imageante

L'objet irréel est visé à travers une autre chose qui n'est dès lors plus saisie pour elle-même, telle est l'intention animant la conscience imageante. Mais quel peut bien être exactement le statut de cette *autre chose* ? L'*analogon* repose toujours sur un substrat – la *matière* – qui peut soit être du monde « extérieur » (portrait, imitation, images hypnagogiques, etc.), soit appartenir au flux de l'expérience intime (images mentales). Cette « fonction matérielle » – nulle entité métaphysique sous-jacente ici : la matière n'est en effet rien d'autre que ce qui est posé comme support par l'acte (« après » l'acte, si l'on veut) – est ce qui, à partir d'une intention identique,

⁶³⁵ Immanente à la première et différente d'une connaissance (qui suppose toujours une dualité), elle est un « flot parmi les flots », une « conscience transversale », une « lumière diffuse », une « qualité indéfinissable qui s'attache à chaque conscience » (IM, p. 35). Cette absence de rigueur dans la terminologie laisse à penser que le problème de l'unité de la conscience (la « Conscience ») et celui de la conscience non-thétique constitue la vraie difficulté. En réalité, cette tension ne se résoudra qu'avec le concept de *vécu* compris comme rapport entre la présence à soi et l'absence de soi. Sont ainsi préservées l'unité du vécu (qui est unification) et sa *qualité* (conscience non-thétique).

spécifie les consciences imageantes⁶³⁶. Il est évident que par « matière », il ne faut rien comprendre d'autre que *quelque chose* capable d'être pris pour autre chose, c'est-à-dire de *supporter* l'acte imageant ou, en d'autres termes, d'être le représentant de l'objet imagé. Nous dirons que l'attitude imageante n'est possible qu'en présence d'une certaine *inertie* capable de se cristalliser en telle ou telle matière. Cette inertie doit donc être également présente « à l'intérieur » du flux psychique, où elle se traduit en *transcendance*. Sartre note en effet la particularité dans laquelle nous nous trouvons dans le cas d'images mentales et ajoute que la confusion entre « extériorité » et « transcendance » – résultat de l'illusion d'immanence – a empêché toute explication claire de l'image : « L'illusion d'immanence consiste à transférer au contenu psychique transcendant l'extériorité, la spatialité et toutes les qualités sensibles de la chose »⁶³⁷. S'il est impossible, en interne, d'étudier le « résidu sensitif » sur lequel l'*analogon* repose puisque rien ne demeure une fois que j'ai cessé mon acte imageant – ce qui à soi seul rend hypothétique toute théorie à propos de la nature de la matière –, cela n'invalide néanmoins pas l'usage du terme fonctionnaliste de « matière » en tant que capacité indéterminée d'être pris comme support. Autrement dit, puisqu'il est méthodologiquement impossible de se prononcer sur la matière de l'image mentale⁶³⁸, c'est-à-dire sur le contenu psychique faisant office d'*analogon*, ce sera à la philosophie spéculative et à la psychologie expérimentale de prendre le relais. Quoi qu'il en soit, nous pouvons affirmer que l'intention imageante s'élève à partir d'un *donné latent* qui, à la fois, la conditionne et qu'elle actualise d'une certaine façon. Cette latence – qui devient matière – possède trois dimensions, chacune présente dans tout acte de conscience et chacune grosse d'informations spécifiques : le *savoir*, l'*affectivité* et les *mouvements kinesthésiques*.

1) *Le savoir*. Les différentes dimensions que Sartre confère au savoir rappellent la tripartition spinoziste des genres de connaissance (que nous avons déjà croisée à plusieurs reprises

⁶³⁶ « L'intention ne s'en sert que comme moyens d'évoquer son objet, comme on se sert des tables tournantes pour évoquer les esprits » (IM, p. 45). Sartre mentionne en passant la possibilité, proche de la fonction surdéterminante, d'un retour de la fonction matérielle sur l'intention : c'est l'intention qui érige un objet en *analogon*, mais la matière présente au sein de cet *analogon* peut dévier cette intention. Nous verrons un tel processus lors de la dégradation du schème symbolique.

⁶³⁷ IM, p. 110.

⁶³⁸ IM, p. 111 : « ou bien nous formons l'image, et alors nous ne connaissons le contenu que par sa fonction d'*analogon* (que nous formions une conscience irréfléchie ou une conscience réflexive), nous appréhendons sur lui les qualités de la chose visée ; ou bien nous ne formons pas l'image, et alors nous n'avons pas non plus le contenu, il n'en reste rien ».

auparavant et dont nous avons fait un bref rappel au début de ce chapitre). Nous nous contenterons ici d'isoler les différentes couches de savoir que Sartre aborde à divers endroits de *L'Imaginaire*. Il présente tout d'abord les objets du *savoir pur* comme des « natures », des ensembles de rapport, c'est-à-dire des essences spinozistes (qu'il appelle également « *meaning* »). Et Sartre de citer Spinoza : « La véritable définition de chaque chose ne comprend et n'exprime que la nature de la chose définie, d'où suit l'observation ci-après, à savoir qu'aucune définition ne comprend et n'exprime un nombre certains d'individus »⁶³⁹. Outre l'absence de considération quant à l'existence ou à l'inexistence de son objet, un concept du savoir pur se caractérise par la *positivité* de toutes les déterminations qu'on lui peut ajouter. Alors que toute thèse imageante enveloppe un néant, *penser* un concept du savoir pur⁶⁴⁰, c'est se mettre *immédiatement* au cœur de l'objet, au cœur de son *essence* et déplier les implications de cette essence. Car fulgurer dans l'idée, la saisir tout d'un coup ne signifie nullement, nous l'avons dit, « que mon idée n'ait pas besoin de se compléter par un progrès infini »⁶⁴¹, mais implique que l'acte soit unique et immédiat. « Le savoir pur, nous dit encore Sartre, est *préobjectif*, du moins lorsqu'il n'est pas associé à un mot. C'est-à-dire qu'en lui essence formelle et essence objective sont indifférenciées »⁶⁴². Pris dans sa pureté objective, ce savoir exprime une conscience de *relations*⁶⁴³ : l'« objet » n'y est qu'un nœud de relations dont la plus originaire est

⁶³⁹ *Éthique*, I, 8, scolie II, trad. Boulainvilliers. La citation se trouve dans IM, pp. 32-33.

⁶⁴⁰ Sartre indique qu'une telle pensée est présupposée tant par la perception que par l'image (cf. IM, p. 24, note 1).

⁶⁴¹ IM, p. 24.

⁶⁴² IM, p. 131. Cette remarque est tout à fait centrale pour nous puisque, comme nous l'avons vu, par le biais d'une économie notionnelle, la philosophie tend à identifier la réalité objective d'un système à la réalité formelle qui l'appréhende. Autrement dit, il s'agit de transformer la temporalité vécue de la conscience en lui faisant épouser la temporalité du système. Sartre a utilisé, dès *L'Imaginaire*, cette distinction classique entre réalité objective et réalité formelle : « dans la trame des actes synthétiques de la Conscience apparaissent par moments certaines structures que nous appellerons consciences imageantes. Elles naissent, se développent et disparaissent selon des lois qui leur sont propres [...]. Et ce serait une grave erreur de confondre cette vie de la conscience imageante, qui dure, s'organise, se désagrège, avec celle de l'objet de cette conscience, qui, pendant ce temps, peut fort bien rester immuable » (IM, p. 22). En outre, il montre en quoi la lecture d'un traité de science ou de philosophie diffère de celle d'un roman. Lisant un roman, mon savoir se dégrade en savoir imageant et naît le monde irréel du roman avec sa temporalité et son espace. Mais lorsqu'il s'agit d'un traité, mon savoir ne se dégrade pas, mais s'efforce d'épouser les significations objectives qui y sont exposées, c'est-à-dire qu'au lieu de projeter une image par-delà les mots, il restructure sans cesse les relations qui le définissent. Sur les différents sens de la lecture chez Sartre, voir « Petite tératologie de la lecture selon Sartre » de Jean-François Louette, et « Lire et écrire en phénoménologie : Sartre et l'accès au vécu en première personne » de Nathalie Depraz, articles présents dans *L'écriture et la lecture : des phénomènes miroirs ? L'exemple de Sartre*, Cahiers de l'Eriac, n°2, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2011.

⁶⁴³ Il est notable que Sartre rapproche implicitement ces savoirs purs du savoir mathématique : « Les signes verbaux ne sont pas, comme dans le cas des mathématiques par exemple, des intermédiaires entre les significations pures et notre conscience » (IM, p. 127, nous soulignons).

sa relation à la conscience même. Ce vide objectif (conscience vide d'une relation) équivaut à un *remplissement* au niveau formel en tant que la conscience a conscience de ses capacités. Ainsi, le savoir pur à son stade implicite, structure importante, possède cette caractéristique remarquable de fournir des renseignements d'ordre à la fois *réflexif* (sur nos propres capacités et donc sur notre essence) et *objectif* (sur les relations formant l'essence des objets). « En un mot il s'agit d'une conscience ambiguë qui se donne à la fois comme conscience vide d'une structure relationnelle de l'objet et comme conscience pleine d'un état du sujet »⁶⁴⁴. Cette ambiguïté au niveau implicite explique une dualité au niveau explicite : lorsque je thématise le savoir pur, son objet, la relation, devient tantôt relation objective, tantôt règle à suivre pour obtenir une articulation suivie des pensées. Si j'effectue une *conception pure*, c'est-à-dire une réflexion délestant la conscience intellectuelle de son instabilité et de son ambiguïté, je produis une conscience de règle à suivre lors des raisonnements. De cette réflexion du savoir pur naîtrait, selon Sartre, les règles de la logique formelle entendue comme « accord de l'esprit avec lui-même ». Durant toute la durée du raisonnement, je perds la proximité à l'objet (que j'avais dans le stade pré-réflexif du savoir pur), mais je peux la récupérer au niveau de la conclusion si je « converti[s] cette dernière en affirmation non réfléchie »⁶⁴⁵. Nous verrons, lors de l'étude dynamique de la pensée, que ce passage au réflexif (conception pure) n'est pas nécessaire et que, bien souvent, c'est une dégradation en un savoir imageant irréfléchi qui prend sa place. *Absence de thèse existentielle, identité* des pôles objectif et formel, *immédiateté* du mode d'appréhension, *éternité* des essences, telles sont les caractéristiques du savoir pur.

La plupart du temps, toutefois, c'est un savoir *dégradé* que notre intention actualise tant dans la perception (nous y reviendrons) que, par nécessité eidétique, dans l'imagination. C'est donc vers le processus de *dégradation*, mais aussi vers l'intention qui exige ce processus, qu'il faut nous tourner à présent. À la suite du primat spinoziste de l'idée sur l'affect, Sartre pose que toute intention présuppose un savoir : pour viser mon ami *en tant qu'ami*, je dois le connaître. L'intention naît toujours teintée d'un certain savoir. Nous dirons : l'unité d'une conscience est constituée par le pôle passé du savoir conditionnant et le pôle présent et futur de l'intention

⁶⁴⁴ IM, p. 132. Cette phrase, qui fait s'équivaloir la vacuité du côté objectif et la plénitude du côté subjectif, est tout à fait cruciale. Nous verrons quelque chose de similaire dans l'absolu tel que Mipham le comprend et l'exprime.

⁶⁴⁵ IM, p. 204. Le nœud du problème réside dans les moyens à mettre en œuvre pour effectuer cette conversion. Sartre ajoute ensuite : « Cette idéation réflexive ne s'accompagne pas d'images. D'abord celles-ci sont inutiles ; ensuite si elles devaient apparaître comme consciences d'image et non comme consciences d'objet, elles perdraient leur signification ».

créatrice actualisant *d'une certaine façon* le savoir. Il importe évidemment de comprendre, dans le cas de la conscience imageante, la raison de la production de *telle* image et non d'une autre ainsi que le rôle que joue le savoir dans cette production. « Une image ne saurait exister sans un savoir qui la constitue. C'est la raison profonde du phénomène de quasi-observation. Le savoir au contraire peut exister à l'état libre, c'est-à-dire constituer à lui seul une conscience »⁶⁴⁶. Ainsi voyons-nous, l'occasion du rapport entre savoir et image, *la formule de la conditionnalité clairement explicitée* : l'image, phénomène nouveau et dépendant du savoir, a comme condition nécessaire et non suffisante le savoir⁶⁴⁷, alors que le savoir est indépendant de l'image, c'est-à-dire qu'il existe que l'image soit formée ou non⁶⁴⁸. C'est ce qui explique, d'une part, le primat du savoir et de sa forme pure et, d'autre part, le fait que la transformation que fait subir l'intention imageante au savoir n'empêche pas, sauf dans certains cas pathologiques, le retour à une saisie du savoir pur comme conscience vide de signification.

Produit par l'accumulation sélective d'expériences passées, le *savoir latent*, reposant sur un savoir pur le plus souvent non-explicite, peut prendre de nombreuses formes : savoir-faire, savoir-agir, savoir-communiquer, mais aussi savoir théorique, savoir réflexif, etc., autant de structurations internalisées – de dégradations du savoir pur – qui conditionnent le processus créateur de la conscience⁶⁴⁹. Par exemple, l'acte perceptif actualise ou réalise d'une certaine façon tout le savoir antérieur, antéprédicatif et mnésique. Le savoir vient qualifier l'objet perçu par un ensemble d'intentions vides : lorsque je perçois une façade de maison, mes intentions vides visent les autres faces, le toit, etc. sans jamais être remplies intuitivement. Simplement je sais, par mes expériences antérieures, qu'une maison est constituée de ces éléments et ces vides structurent et précisent ma perception actuelle⁶⁵⁰ qui s'affine et se réalise par exclusion de ce

⁶⁴⁶ IM, p. 116.

⁶⁴⁷ On pourrait dire de l'intention qu'elle est l'actualisation de la condition suffisante de la conscience imageante.

⁶⁴⁸ La formalisation « analytique » de ce principe nous donne donc : p *conditionne* q si, et seulement si, q est dépendant de p et p indépendant de q.

⁶⁴⁹ On le voit, cette structure du savoir serait celle où se situeraient les *habitus*. On comprend dès lors, grâce à une analyse objective des conditions de production de l'*habitus*, pourquoi ce sont telles images qui apparaissent, et non d'autres, dans telles circonstances données, et quelles en sont les significations.

⁶⁵⁰ Il est bien sûr possible qu'une enquête ou des perceptions ultérieures m'obligent à abandonner ou à amender une partie de mon savoir. Pour reprendre notre exemple, il se peut que j'évolue à présent dans une culture dans laquelle les maisons ne possèdent pas de toit. On voit bien l'enrichissement perpétuel de savoir qu'induit la perception. Seulement, bien souvent, on rigidifie le savoir au point qu'il cesse d'être évolutif et qu'il rende la perception aveugle à ce qui ne répond pas à ses critères. Cela explique la tendance auto-justificatrice des *habitus* que nous avons relevée dans la partie précédente.

qu'elle n'est pas. Nous sommes ici sur le plan de la perception, mais à peine voudrais-je remplir de manière intuitive une de ces intentions vides, que naît l'image.

Sartre identifie la dégradation du savoir nécessaire à l'acte imageant à une transformation en *mouvement symbolique*⁶⁵¹. Par son intention d'être intuitive, d'extérioriser le *quelque chose* afin de le posséder *comme son objet*, la pensée imageante, suivant une sorte d'empirisme naïf, se sépare de la conscience perceptive et de son actualisation du savoir latent (encore que, comme nous le verrons, la distinction ne soit pas si facile à effectuer) et, surtout, du savoir pur. Le savoir imageant n'appréhende plus, en effet, ni une *essence* (savoir pur universel, préobjectif, pour lequel « essence formelle et essence objective sont indifférenciées »), ni l'*existence* d'un objet, mais recherche un *remplissement intuitif* à cheval entre la particularité idiosyncratique de la sensation et la généralité du concept : les rapports déterminant l'essence d'une chose y deviennent les *qualités substantielles* d'un objet⁶⁵². La dégradation du savoir n'est autre qu'une essentialisation, qu'une hypostase des relations dans les termes qu'elles relient et définissent⁶⁵³.

Puisque le savoir imageant, c'est-à-dire dégradé en mouvement symbolique, fonctionne par *altération* (il y a, par exemple, altération du rôle des signes qui deviennent alors des représentants de ce qu'il signifie⁶⁵⁴), il donne naissance à des consciences hybrides, véritables actualisations du mode contaminé de la pensée, incapables de sortir de cette attitude imageante. L'explicitation ne changera strictement rien : baser ses raisonnements sur de telles consciences, c'est vouer sa compréhension à l'échec. À nouveau, seul un fonctionnement *transparent* de la conscience pourrait contrecarrer cette tendance à l'altération. On le voit, ce fonctionnement nouveau exigerait deux mouvements complémentaires et solidaires l'un de l'autre : 1) un travail de purification des savoirs et de l'intention (au sens de l'attitude de la conscience) qui les anime ; 2) une *lucidité* permanente quant à l'interdépendance des savoirs et de la conscience (et

⁶⁵¹ L'expression même de « mouvement symbolique » montre que nous nous situons dans la dimension psychique du corps. Elle indique en outre que dès que le savoir se lie à l'inertie, il y a dégradation.

⁶⁵² Rappelons-nous que P. Descola utilise un tel processus pour expliquer la création de schèmes à partir d'une relation originaire. L'actualisation imageante de la conscience serait alors comprise comme un redoublement de ce processus.

⁶⁵³ Nous verrons que cette dégradation du savoir comporte d'importantes conséquences dans le domaine de la pensée : il n'est, on s'en doute, pas pareil de penser par images que de penser par concepts.

⁶⁵⁴ Il est frappant que cette analyse soit reprise presque en intégralité, mais avec une charge diachronique bien plus prononcée, dans *L'Idiot de la famille* (cf., par exemple, les développements présents dans le chapitre intitulé *Scripta manent*).

entreprendre une telle tâche nécessite avant tout de cerner avec plus d'acuité *de quoi* exactement l'on cherche à se délivrer).

La structure unitaire de l'acte imageant s'est laissée analyser en *savoir* et *intention* : je crée l'image par mon intention de la créer (intention motivée par le désir d'un remplissement intuitif) et je la crée telle à partir de la dégradation du savoir latent, lot de mes expériences passées, en mouvement symbolique. Le savoir (pur, latent, symbolique) informe l'intention, lui donne son contenu ; l'intention anime le savoir. Le savoir n'est donc nullement passif mais structure littéralement la matière (en son sens fonctionnaliste de support que nous avons défini plus haut), entretenant avec elle un rapport inversement proportionnel : plus le support matériel est important ou « pressant », moins le savoir aura une part active dans la constitution de l'*analogon*, et moins l'intention imageante aura conscience de sa spontanéité. Il est ainsi certains cas où la matière ne laisse que très peu de possibilités à l'intention dont la réalisation dépendra du savoir antérieur. Par exemple, devant un tableau extrêmement réaliste, la conscience est enjointe, par la ressemblance, par les conventions, par l'habitude, bref par le savoir, à se réaliser en telle conscience imageante et éprouverait de grandes difficultés à se réaliser en une autre conscience imageante (voire en une conscience perceptive qui, renvoyant à la matière, verrait simplement des taches de couleur, des nuances de luminosité, etc.). Mais si le savoir n'est pas bien fixé (suis-je dans une exposition ou dans la « vraie » vie ?), s'il n'épouse pas adéquatement la situation, il peut arriver également que la ressemblance me fasse produire une conscience dans un registre autre que celui initialement prévu par la situation (ainsi d'un tableau à taille humaine tellement ressemblant qu'il me fait percevoir un instant la personne qu'il représente). Cette confusion entre des registres d'existence différents est caractéristique de l'*illusion*⁶⁵⁵ mais aussi

⁶⁵⁵ IM, p. 49. Prenons l'exemple canonique indien : j'entre dans une pièce sombre où la ressemblance d'un objet (une corde) à un autre (un serpent) me fait percevoir cet autre. Les conventions et leur renforcement par l'habitude m'ayant fait associer les squamates et la dangerosité, un sentiment de frayeur m'assaille. Que s'est-il passé ? La ressemblance m'a sollicité à effectuer une synthèse perceptive inadéquate et elle n'a pu le faire et être aperçue que si le serpent et la corde me sont apparus *en un acte unique*. Magie, illusion, modes impurs, symétrie, mais aussi affectivité, sont indissolublement liés. Au sein du rapport conscience/objet, l'illusion survient lorsque la conscience se laisse entraîner par l'objet investi par le savoir à effectuer une synthèse sur un mode erroné. Il est vrai que dans notre exemple, la corde n'a pas comme rôle de *représenter* quelque chose (au contraire du portrait par exemple), mais ce trait renforce précisément l'aspect illusoire. Dans l'instantanéité de la perception il y a illusion d'un serpent sans que la conscience n'ait été motivée, par conventions sociales, à poser la corde comme représentative de quoi que ce soit. Elle s'est juste laissée envoûter par l'image fausse qu'elle a produite. D'où la réaction de peur. Notre perception commune du monde s'opère sur ce mode selon les penseurs bouddhistes (et notamment selon Vasubandhu qui explique cet exemple à partir de sa théorie des trois natures [skt. *trisvabhāva*] que nous présenterons plus loin).

du mode contaminé de la pensée. Dans les deux situations, la matière me force en quelque sorte la main et le savoir orientera la réalisation⁶⁵⁶ de tel ou tel acte. Mais plus cette présence matérielle⁶⁵⁷ s'amenuise, plus, d'une part, le savoir devra prendre le relais et « combler les trous » laissés par la matière en se dégradant en mouvement symbolique, et, d'autre part, plus la qualité pré-réflexive de spontanéité sera intense. Du portrait à l'image mentale augmente donc la prégnance du savoir et de l'intention, ou plutôt, augmente la « fonction active » du savoir. Sartre définit, toutefois, l'acte de conscience comme une synthèse cognitivo-*affective*. Reste donc à comprendre l'autre sphère animant la fonction matérielle et intervenant ainsi dans la cristallisation d'un *analogon* : l'affectivité.

2) *L'affectivité*. Dans notre lecture du dépliement sartrien de la structure la conscience imageante, nous avons abordé jusqu'ici les pôles du savoir et de l'intention. Nous avons vu que le savoir, à travers une série de dégradations, informait la matière (l'*analogon*) pour que l'intention réalise telle image. Manque à ce tableau l'*affectivité*, cette structure conférant à l'image une certaine profondeur, une « texture », une richesse qui m'affecte. Loin de toutes les théories du « solipsisme de l'affectivité » qui voient dans l'affectivité un état passif ineffable, Sartre, fidèle à la voie tracée dans l'*Esquisse*, en fait un *acte intentionnel*, une façon qu'a la conscience de se transcender et de viser son objet. Avoir peur de tel animal, ce n'est pas avoir conscience de la peur, mais bien avoir conscience de l'animal *comme dangereux*. Nous dirons que l'affectivité est cette part que l'intention actualise et qui livre une connaissance particulière du monde, une connaissance de type *sentimental* révélant les structures affectives des objets. L'affectivité *colore* l'intention d'une autre manière que le savoir, c'est-à-dire qu'elle nous présente autre chose, à savoir un *aspect affectif* de l'objet et du monde.

Sartre rejette la nécessité eidétique d'une liaison entre les sentiments (l'affectivité) et la représentation. Un sentiment, dit-il, peut tout à fait naître d'un autre sentiment⁶⁵⁸ ou ne pas viser la représentation à laquelle il était pourtant lié : ma colère originellement liée à la représentation

⁶⁵⁶ La structure du savoir est extrêmement ambiguë : elle est en quelque sorte ontologiquement solidaire de la situation. La matière c'est lui, ou, en tout cas, la matière n'est appréhendable que par son biais. Il l'active. Cette ambiguïté ne fait qu'exprimer celle des notions communes.

⁶⁵⁷ Par exemple lors de l'imitation où je n'ai à ma disposition que quelques signes distinctifs à partir desquels je dois opérer la synthèse vers l'imité.

⁶⁵⁸ Cette dialectique affective (dont nous avons regretté l'absence dans nos linéaments heideggeriens) est utilisée abondamment dans divers types de méditation. Par exemple : on va générer, à l'aide de visualisations appropriées, un sentiment de dévotion ; ce dernier sera le terreau d'où sortira, grâce à d'autres visualisations, la compassion. Celle-ci, ouvrant la sphère close de l'*ego*, constituera la tonalité affective idéale à la « vision » de la vacuité.

de tel événement peut évoluer « d'elle-même » vers une forme de résignation voire de magnanimité. Il y a une vie affective indépendante de mes représentations (même si cette indépendance est très difficile à voir suite à la constante surdétermination du cognitif sur l'affectif) et qui possède sa logique propre. Sartre nous propose d'ailleurs une expérience affective pure de tout savoir et de toute représentation : j'ai conscience, dit-il, du corrélat intentionnel d'une telle affectivité pure « comme d'une masse indifférenciée et réfractaire à toute description. Et cette masse affective, ajoute-t-il, a un caractère qui manque au savoir le plus clair et le plus complet : elle est *présente* »⁶⁵⁹. Je suis *affectivement présent* au monde. Tout comme le savoir pur échappait, d'une certaine façon, à la conscience d'image, l'*affectivité pure* y échappe également (et donc échappe également au savoir latent et au mouvement symbolique) : je peux avoir une expérience affective pure sans conscience imageante, mais je ne peux avoir une conscience imageante sans cette pure affectivité qui m'enracine dans la situation présente. L'on soupçonne déjà un lien, qu'il restera à expliciter, entre l'affectivité pure et le savoir pur. Sartre dit d'ailleurs de l'objet affectif, transcendant mais non extérieur, qu'il est la *nature* inexprimable et pleine de l'objet⁶⁶⁰. Mais n'avions-nous pas affirmé plus haut le primat de l'idée sur l'affect ? Cela ne contredit-il pas frontalement la thèse d'une affectivité pure en liant indissociablement la représentation à l'affectivité ? Tel serait le cas en effet si nous confondions affectivité et *désir*.

L'intention affective qui cherche à saisir la *présence* comme tension vers tel objet, prend la forme du *désir* et passe à la représentation. En réalité, le désir est une tension née de l'affectivité et tendant vers la *possession représentative* de ce qui est déjà là : Sartre le définit comme l'« effort aveugle pour me donner sur le plan représentatif ce qui m'est déjà donné sur le plan affectif »⁶⁶¹. L'affectivité me rend présent *quelque chose*, et le désir vise cela à travers le sentiment affectif, élevant ainsi ce dernier au rang d'*analogon* représentatif. Autrement dit, « la structure d'une conscience affective de désir est déjà celle d'une conscience imageante, puisque, comme dans l'image, une synthèse présente fonctionne comme substitut d'une synthèse représentative absente »⁶⁶². Tout comme le savoir se dégradait lorsqu'il se voulait intuitif, l'affectivité, visant à dépasser son syncrétisme par une représentation d'elle-même, génère le désir. Ces deux mouvements – celui qui va du savoir pur au savoir imageant et celui partant de

⁶⁵⁹ IM, p. 141.

⁶⁶⁰ Cf. IM, p. 161.

⁶⁶¹ IM, p. 142.

⁶⁶² *Id.* Nous soulignons.

l'affectivité et menant au désir – résultent de ce que nous appelons la *fonction d'altération*. La *transparence* quant à l'affectivité impliquerait une adhésion lucide au monde qu'elle me livre *sans aucune volonté de me représenter ce donné*.

Rappelons une fois de plus, avec Sartre, que ces distinctions ne sont que des abstractions d'une unité synthétique⁶⁶³. Aucune d'entre elles ne peut subsister de manière autonome ; chacune renvoie aux autres et la synthèse dont elles sont des abstractions ne se réduit aucunement à leur somme. Ainsi, en temps normal, j'appréhende les objets par une conscience qui est à la fois et totalement cognitive (savoir) et affective (sentiment). Autrement dit, le régime quotidien de ma conscience – entendre le régime *perceptif* – est celui d'une conscience désirante, c'est-à-dire d'une conscience ayant comme structure profonde la synthèse affectivo-cognitive de l'image. Ainsi, « puisque, comme dans l'image, une synthèse présente fonctionne comme substitut d'une synthèse représentative absente »⁶⁶⁴, l'objet de la conscience désirante est absent au sein même de sa présence. D'où cette ambiguïté : bien que les actes de conscience perceptif et imageant aient été distingués et opposés d'entrée de jeu en tant que le second résulte de l'irréalisation du premier et que l'advenue du premier annule instantanément le second, ils se trouvent co-impliqués dans la réalité de l'expérience puisque *leur structure désirante est identique*. Nous parlerons d'une contamination de l'imaginaire dans le monde perceptif, contamination dont nous verrons les conséquences dans nos analyses de certaines parties de *L'être et le néant*.

3) *Le mouvement*. Jusqu'à présent, nous avons été les témoins de la production, par la conscience imageante, d'une irréalisation à partir d'une matière animée par un savoir dégradé et investie par une affectivité visant à sa représentation. L'affectivité, avons-nous dit, ne peut désormais plus être comprise uniquement comme donné matériel, mais plutôt comme type de présentation d'un donné. Demeure toutefois un autre moyen de présentification : les *sensations kinesthésiques*. La conscience imageante peut, en effet, prendre comme matière analogique les sensations de mouvement apparaissant dans le corps. Partant de descriptions perceptives, Sartre constate que l'impression visuelle (faite de rétentions et de protentions) prend comme support toutes les impressions kinesthésiques qui parcourent le corps, bien que, selon un procédé d'inversion (l'*altération*) auquel nous sommes désormais accoutumés, celle-là soit perçue comme primaire par rapport à celles-ci. Pour une conscience imageante, dont l'intention,

⁶⁶³ Unité qui n'est autre que le *vécu* auquel il faut ajouter, comme nous allons à présent le voir, le mouvement.

⁶⁶⁴ IM, p. 142.

rappelons-le, est de se donner l'objet en son absence, ses rétentions et protentions, « retiennent et anticipent les phases disparues et futures du mouvement sous l'aspect qu'elles auraient eu si je les avais perçues par les organes de la vue »⁶⁶⁵. Comment fonctionne cette sorte de mime du monde perceptif ? La rétention, par un procédé compliqué, transforme le kinesthésique en visuel⁶⁶⁶, et la protention *attend* et esquisse la prochaine sensation visuelle. Les sensations kinesthésiques sont donc appréhendées en tant que substitut de l'objet perceptif et afin que l'intention imageante puisse les prendre comme *analogon*. Ainsi, se représenter un mouvement, c'est créer une conscience imageante et, réciproquement, créer une conscience imageante c'est prendre comme *analogon* des sensations kinesthésiques, substitut analogique des formes visuelles. Et, dans les deux cas, l'identité de la conscience imageante dépendra de mon savoir, c'est-à-dire de mon histoire. Prenons un bref exemple pour mieux faire comprendre de quoi il retourne : lorsque je me représente un nombre élevé, mes yeux esquissent un léger mouvement vers la droite. C'est que, dans ma civilisation, le schème « accumulatif » ou « progressif » est une flèche allant de gauche à droite⁶⁶⁷. Mon savoir a conditionné le mouvement utilisé par la

⁶⁶⁵ IM, p. 153.

⁶⁶⁶ L'on ne peut s'empêcher de penser à nouveau ici à Whitehead. Ce dernier montra la transformation du temps en espace ainsi que la primauté phénoménologique de l'immédiateté de présentation par rapport à l'efficacité causale quand bien même la relation de conditionnalité agit dans l'autre sens. Il vaut la peine de citer le passage dans lequel Sartre explique ce processus dans son intégralité : « Que devient l'impression concrète, support de ces intentions ? Elle est, par nature, kinesthésique ; elle ne saurait donc se donner pour visuelle. Mais elle est appréhendée, en outre, comme un 'après' d'une qualité très particulière : c'est l'aboutissement, l'extrême pointe d'un passé qui se donne comme visuel. En même temps elle se présente comme le moment actuel d'une série de contenus qui se prolonge dans l'avenir. Ainsi, d'une part, elle est le seul élément concret de la forme intentionnée, c'est elle qui confère à cette forme son caractère de présence, qui fournit au savoir dégradé le 'quelque chose' qu'il vise. Mais, d'autre part, elle tire son sens sa portée, sa valeur, d'intentions qui visent des impressions visuelles : elle-même a été attendue, reçue comme impression visuelle. Certes, cela ne suffit pas pour en faire une sensation de la vue mais il n'en faut pas plus pour lui donner un *sens* visuel : cette impression kinesthésique pourvue d'une sens visuel fonctionnera donc comme analogon d'une forme visuelle et, lorsqu'elle glissera dans le passé, ce sera sous la forme d'une impression visuelle » (IM, p. 154).

⁶⁶⁷ Kant avait déjà relevé ce point : « Nous ne pouvons penser une ligne, sans la *tirer* dans la pensée, une cercle sans le *décrire*, nous représenter les trois dimensions de l'espace sans *poser*, à partir du même point, trois lignes perpendiculaires entre elles, nous ne pouvons nous représenter le temps lui-même sans porter attention, en *tirant* une ligne droite (qui doit être la représentation figurée extérieurement du temps), seulement à l'acte de synthèse du divers, par lequel nous déterminons successivement le sens interne, et par là à la succession de cette détermination qui a lieu en lui. Le mouvement, comme acte du sujet [...], par conséquent la synthèse du divers dans l'espace, si nous faisons abstraction de celui-ci et portons attention simplement attention à l'acte par lequel nous déterminons le *sens interne* conformément à sa forme, c'est ce qui produit d'abord même le concept de succession » (CRP, p. 175 – B 154). Or ce concept est à la base de celui de *cause*, point archimédien de la dialectique transcendantale. Vu le rôle qu'occupe l'imagination productrice non seulement en tant qu'elle affecte le sens interne, mais pour tout le schématisme kantien, et vu le lien qu'effectue Kant entre ce problème et celui de l'observation de soi (je ne me connais jamais comme je suis mais comme je m'apparais), une thèse dans la thèse serait nécessaire pour démêler ce que doit la conscience imageante sartrienne à l'imagination productrice

conscience imageante comme *analogon* et cette conscience imageante a « réalisé » ce savoir, c'est-à-dire qu'elle l'a temporalisé :

Réaliser un savoir vide de mouvement ou de forme, c'est donc, au fond, créer à l'intérieur de ce savoir deux directions, l'une par laquelle il se tourne vers le passé pour le retenir, l'autre par laquelle il vise le futur pour l'anticiper. Pour effectuer cette différenciation au sein du savoir il suffira d'une impression instantanée ou, puisque l'instantanéité est une idée limite, au moins d'une très courte période de mouvement réel.⁶⁶⁸

Ainsi, la représentation du mouvement (c'est-à-dire son appréhension non visuelle) ayant toujours la structure d'une conscience imageante, il suffit que les formes visuelles représentées se complexifient pour qu'une conscience plus nette d'image apparaisse. Et certaines images sont proprement unimaginables sans une impulsion kinesthésique (fût-elle minime). Sartre attire ici notre attention sur l'importance du *corps* dans la temporalisation de nos savoirs sous forme perceptive ou imageante⁶⁶⁹. Il s'en souviendra notamment dans l'article sur *La liberté cartésienne* :

[...] l'homme, étant cette négation pure, cette pure suspension de jugement, peut, à condition de rester immobile, comme quelqu'un qui retient son souffle, se retirer à tout moment d'une nature fausse et truquée ; il peut se retirer même de tout ce qui en lui est nature : de sa mémoire, de son imagination, de son corps. Il peut se retirer du temps même et se réfugier dans l'éternité de l'instant : rien ne montre mieux que l'homme n'est pas un être de « nature ».⁶⁷⁰

On n'a que très rarement relevé que l'expérience du *cogito* est conditionnée (c'est le terme de Sartre) par la cessation des mouvements corporels perpétuels qui accompagnent tant l'imagination (nous venons de le voir) que la mémoire (ce qui se comprend puisque toute

kantienne. Nous n'en ferons rien, mais nous sommes convaincu que le kantisme de Sartre mériterait bien plus d'attention que celle dont il a fait l'objet jusqu'à présent (aux notables exceptions de Juliette Simont et de Vincent de Coorebyter).

⁶⁶⁸ IM, p. 157.

⁶⁶⁹ Jean-François Louette remarque que Sartre « note dans le carnet 3, le 16 novembre 1939 : 'je n'arrive plus rien à penser parce que j'ai mal aux yeux. Je n'avais jamais si bien senti que je *pense avec les yeux*.' Et le lendemain : 'faute d'oser *durcir* mes yeux, mes pensées gardent un certain flou.' » (« Petite tératologie de la lecture selon Sartre », *op. cit.*, p. 91). Louette rappelle également que Sartre utilisera la douleur des yeux dans l'essai d'ontologie phénoménologique pour décrire la contingence ou conscience-existant-le-corps. Il s'agira dès lors pour Sartre d'une course contre la montre, d'une course contre ses yeux.

⁶⁷⁰ Jean-Paul Sartre, « La liberté cartésienne », in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 72. Nous soulignons. Citons à l'appui ces quelques lignes de *L'Imaginaire* : « Il en résulte que le corps entier collabore à la constitution de l'image. [...] Ce n'est pas parce que l'objet irréel m'apparaît de près que mes yeux vont converger ; mais c'est la convergence de mes yeux qui mime la proximité de l'objet. De même, quoiqu'un sentiment soit bien autre chose qu'un simple bouleversement physiologique, il n'y a pas de sentiments sans un ensemble de phénomènes corporels » (IM, p. 264).

représentation de mouvement, et donc tout souvenir, nécessite une production de sensations kinesthésiques).

Sensations kinesthésiques, affectivité et savoir sont donc les « fibres de *matière*⁶⁷¹ » que la conscience imageante prend comme *analogon* et dépasse vers l'objet en image. L'intention ne peut rien sans elles – elles l'enracinent et l'informent –, mais c'est également elle qui les actualise d'une certaine façon. Ces trois dimensions représentent donc en quelque sorte le « pôle passé » des consciences perceptive, imageante et intellectuelle. Les objets perçus, compris ou imaginés seront conditionnés par les structures particulières de la réalité formelle de la conscience ainsi que par les qualités spécifiques accolées à chacune de ces fibres de matière. Sartre note, par exemple, que, une fois produite, une conscience imageante possède des possibilités limitées de variations (évolution de l'affectivité, du savoir, etc.) étant donné qu'« à l'état de *vigilance normale*, ces structures ne tardent pas à se désagréger et que les objets en images n'ont pas une vie très longue »⁶⁷². Il délivre, tout au long de ses analyses, les différentes sphères qu'anime l'intention : ces sphères sont extrêmement vastes et riches puisqu'elles englobent tant le corps (sensations kinesthésiques) et le sentimental (voire le « psychosomatique » : l'affectivité), que l'histoire personnelle (savoir latent) comprise comme particularisation dégradée du savoir pur. Toutefois, note-t-il encore dans le cas de la conscience imageante, ces mécanismes ne sont que rarement explicites pour le sujet qui les effectue :

Ainsi, en-deçà de la conscience claire d'image, il existe une zone de pénombre où glissent rapidement des états presque insaisissables, savoirs imageants vides qui sont presque déjà des images, appréhensions symboliques de mouvement. Qu'un de ces savoirs se fixe un instant sur un de ces mouvements, la conscience imageante est née.⁶⁷³

Une reprise des acquis de *L'Imaginaire* dans une perspective éthique montrerait que nous sommes ici en possession de plus de leviers et de pistes d'actions que dans l'essai d'ontologie phénoménologique puisque l'explicitation des différentes modalités des actes de conscience indique sur quel aspect il faut jouer pour récupérer un sentiment d'activité et contrer la mauvaise foi. Mais avant d'explorer ce que pourraient être ces pistes, il nous faut comprendre, après

⁶⁷¹ Progressivement, le terme *matière* se désincarne pour ne plus signifier que les *données dépassées* par un acte de conscience.

⁶⁷² IM, p. 259. Nous soulignons.

⁶⁷³ IM, p. 164. Nous trouvons déjà ici le rapport, que Sartre explicitera plus tard, entre une conscience claire et le vécu clair-obscur dont elle émane.

l'étude de la réalité formelle de la conscience imageante et des modalités de l'*analogon*, la *réalité objective* de la conscience et le lien qu'elle entretient avec la réalité formelle.

C. c. La réalité objective ou les caractéristiques de l'objet en image

Chacun des substituts analogiques (savoirs, affectivité, sensations kinesthésiques) possèdent une logique propre de fonctionnement : le premier résulte d'une dégradation, le deuxième est « plénitude » affective, transcendant et non extérieur, le troisième est spatial, transcendant et extérieur. Nos conditionnements antérieurs structurent l'inerte et orientent l'intention, conditionnant ainsi l'acte de conscience qui n'est rien d'autre qu'une actualisation circonstanciée, *via* le corps, du *savoir latent* (en tant qu'il intègre les sphères de l'affectivité et des sensations kinesthésiques). L'intention imageante doit donc unir ces modes de présentation différents dans l'acte d'une seule conscience qui les prend comme différentes façons d'aborder le *même* objet. Quelles caractéristiques résultent, au niveau de l'objet, de cette unification forcée ?

Si l'objet perçu répond, selon Sartre, au *principe d'individuation* – c'est-à-dire si son objet est rigoureusement déterminé par les causalités spatiale et temporelle⁶⁷⁴ – et au *principe de non-contradiction*⁶⁷⁵, il en va différemment de l'objet en image. Cette différence résulte de la façon dont l'image mobilise les structures qui la constituent : le savoir, l'affectivité et les sensations kinesthésiques. D'une manière générale, l'on peut dire que le caractère paradoxal de l'objet imaginé résulte de la synthèse impossible entre les informations fournies par l'affectivité et celles fournies par le savoir. Ni le savoir ni l'affectivité ne visent l'objet « comme apparition unique dans un instant indivisible du temps »⁶⁷⁶ (l'affectivité ne pourrait d'ailleurs pas fournir d'*analogon* affectif à une apparition instantanée), mais ni leur modalité extensive ni leurs durées ne correspondent. Le savoir vise toujours tel objet (ou classe d'objet), *à l'exclusion de tous les autres*⁶⁷⁷ et *croit* que cet objet lui fait face. Si la *croyance* constitue le mode du savoir (au sens où l'accent est mis sur l'objet absent visé à travers l'*analogon*), l'affectivité répond aux lois de la *présence* (l'*analogon* est présence et obéit aux lois de la présence). C'est de la rencontre entre

⁶⁷⁴ Cela ne signifie nullement que la perception se ramène aux coordonnées du point géométrique. La perception résulte d'un processus d'individuation en tant que c'est elle qui discrétise dans le continuum spatio-temporel.

⁶⁷⁵ L'objet perçu ne peut, en effet, être à la fois lui-même et autre que lui-même.

⁶⁷⁶ IM, p. 177.

⁶⁷⁷ Il y a donc d'abord un processus négatif d'exclusion, puis la projection de l'existence de l'objet sur le « nœud » atteint par exclusion.

ces deux lois de fonctionnement (croyance et présence) que naissent les contradictions dans l'image. Ne répondant ni au principe d'individuation ni au principe d'identité, l'image fonctionne, *via* le syncrétisme de l'affectivité, par *contamination*. Sartre entend par là que « l'image, intermédiaire entre le concept et la perception, nous livre l'objet sous son aspect sensible mais d'une façon qui l'empêche par principe d'être perceptible »⁶⁷⁸ puisqu'elle entend rendre tous les aspects d'une chose à la fois : « Ce qui est successif dans la perception est simultané dans l'image : et il ne saurait en être autrement puisque l'objet en image est livré d'un coup par toute notre expérience intellectuelle et affective »⁶⁷⁹. L'on comprend à présent pourquoi raisonner à partir d'images ne peut mener qu'à des contradictions : les rapports instables entre l'intentionnalité du savoir et celle de l'affectivité, entre le mode de présentification syncrétique propre à l'affectivité et la présence absente projetée à travers elle par le savoir (qui fonctionne par exclusion) empêchent que l'objet puisse jamais répondre au principe de non-contradiction.

Mais ce n'est pas tout. Il y a en réalité deux croyances : l'une *irréfléchie* (ce qui est présent est une absence), l'autre *réflexive* (je crois que l'image existe en plus de l'objet dans l'image et je dis : « j'ai une image ») : « [...] la croyance réflexive pose [...] l'image comme un tableau »⁶⁸⁰. En fait, la logique ne pouvant admettre les « présences absentes », elle tend à affirmer qu'il y avait un objet présent (l'image) pareil à celui qui existe à l'extérieur. L'illusion (semblable à l'illusion de l'image hypnagogique) naît du non-respect du rapport particulier à la conscience imageante : je fais de l'objet en image une entité faite de qualités réelles mais en moi, alors qu'il est une entité extérieure mais *imaginaire*. En somme, l'illusion revient à donner à l'*analogon* les qualités de la chose représentée (processus d'altération classique). L'objet dans l'image n'est donc absolument paradoxal (ni individuel, ni soumis au tiers-exclu) que *pour* et *par* la réflexion qui nie la synthèse de deux types de généralité différents. Ne pas tenir compte de ce statut particulier de l'objet en image, c'est se condamner à le subir (par exemple, comme nous allons le voir, dans les processus de compréhension). Éviter de tels égarements requiert une distinction lucide entre l'apport de connaissance qui vient du savoir et qui vise une unité par

⁶⁷⁸ IM, p. 181.

⁶⁷⁹ IM, p. 182.

⁶⁸⁰ IM, p. 172.

exclusion, et l'apport de connaissance qui vient de l'affectivité et qui vise une présence⁶⁸¹. Car, le savoir, « s'il n'a pas été acquis par une observation systématique, s'il n'est pas explicité par des mots, est contaminé par le syncrétisme de l'objet affectif »⁶⁸². *Il s'agira donc, pour nous qui sommes intéressés par les outils que peut nous livrer cette phénoménologie de l'imaginaire, d'explicitier et de systématiser sans cesse le savoir sans perdre la force de l'affectivité.* Pour reprendre une opposition présente dans le début de *La Nausée*, il s'agira de « vivre » et de « raconter » à la fois.

Résumons-nous : la conscience imageante vise un objet à partir d'un *analogon* cognitivo-affectif et, dans le régime quotidien de l'altération, *croit* en cet objet absent. En amont et en aval, la conscience imageante demeure problématique si l'on demeure à ce niveau : d'une part, les processus qu'elle opère et intègre ainsi que les mécanismes qu'elle met en œuvre pour se produire comme conscience imageante lui demeurent relativement obscurs (c'est le pôle de la réalité formelle). D'autre part, la structure cognitivo-affective de l'image est telle qu'elle nous présente un objet extérieur formant un *tout* paradoxal et totalement indépendant des opérations qui le produisent (c'est le pôle de la réalité objective). Si elle n'est pas explicitement posée, cette structure contradictoire peut conduire à de nombreux égarements (c'est typiquement le cas lorsque l'on essaie de démêler logiquement le monde magique qui découle d'elle). Nous avons vu, en outre, que la perception, l'image et l'intellection s'accompagnent de réactions affectives et kinesthésiques (et donc que tout sentiment est intention corporelle, attitude particulière par rapport à un objet). Il convient à présent de déplier les processus de conditionnement réciproque entre les réalités formelle, objective et l'intention.

D. d. Le conditionnement réciproque des réalités formelle et objective

Pour mieux comprendre les liens entre réalité formelle et réalité objective de la conscience imageante, observons un processus de *dégradation*. Soit un *schème*, c'est-à-dire la présentation d'un ensemble de rapports (par exemple, les omniprésents *smileys*) : la matière y est lacunaire (deux points et une courbe) et ce sera, comme nous l'avons vu, le rôle du savoir que de

⁶⁸¹ Visant l'objet tout entier et instantanément, l'image ne peut être perception même si elle veut être sensible. En elle la succession perceptive devint simultanéité, d'où le syncrétisme. C'est pourquoi lorsque je vise mon ami qui est maintenant au bureau, l'objet *présent* livré en image peut être mon ami dans sa chambre.

⁶⁸² IM, p. 175.

se substituer aux éléments perçus afin de donner vie à l'image. Pour réaliser mon savoir dans la matière intuitive, il faut le simplifier, le rendre plus indéterminé (ce qui est précisément le rôle de l'affectivité lorsqu'elle prend la place des éléments de la perception). Lorsque j'investis la figure schématique, je projette en elle tout mon savoir⁶⁸³ et me rends présent à ma façon, c'est-à-dire selon mon savoir, un ensemble de rapports : en gros, le savoir latent, dégradation historique du savoir pur, se dégrade en mouvements symboliques. Deux étapes marquent cet investissement : premièrement, j'imite ou je mime *avec mon corps* le savoir latent (c'est la *dégradation* en mouvement symbolique)⁶⁸⁴, puis je projette l'hypostase de cette pantomime dans l'objet⁶⁸⁵. Ne nous méprenons pas, « [i]l n'y a pas deux réalités, le savoir et les mouvements : il n'existe qu'une chose, le mouvement symbolique [...]. Le savoir ne prend conscience de soi, ici, que sous forme d'image ; la conscience d'image est une conscience dégradée de savoir »⁶⁸⁶. Tout comme l'on se rend compte de sa pensée en parlant – la pensée étant alors contrainte par les structures langagières – le savoir prend conscience de lui-même *en se jouant*, et se réalise comme conscience d'image. Il serait, certes, tentant d'affirmer que ma liberté est plus grande lorsque j'effectue cette conscience imageante, mais il n'en est rien puisque, bien souvent, nous n'en avons pas conscience, le mouvement symbolique étant perçu, suite à une projection hypostasiant, *comme découlant du schème*. Il y a donc une forme de surdétermination de la réalité objective sur la réalité formelle : alors qu'il n'existe que grâce à la réalité formelle qui l'anime (pantomime, etc.), le schème apparaît, suite à notre croyance, comme ce qui la détermine⁶⁸⁷.

Il est crucial de souligner la similarité de cette dégradation du savoir en savoir imageant avec la structure de la conscience perceptive telle qu'elle est présentée par Sartre. En effet, dans

⁶⁸³ « Il suffit d'un rudiment de représentation pour que tout le savoir s'y écrase » (IM, p. 66). Jeanson placera ce processus projectif au cœur des mécanismes de la conscience : pour mieux m'éprouver, je mobilise l'imagination et fais un chemin de trois traces, une histoire de deux événements, etc.

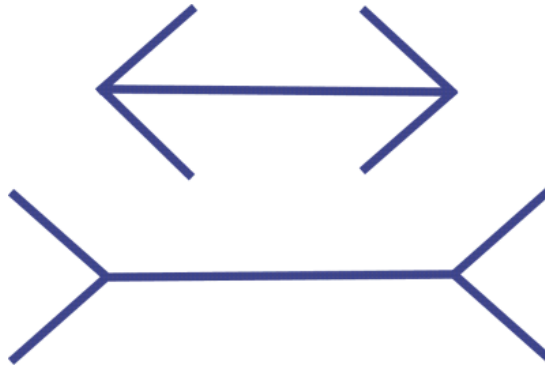
⁶⁸⁴ « [n]ous jouons la ligne absente, nous la mimons avec notre corps » (IM, p. 68).

⁶⁸⁵ IM, p. 69.

⁶⁸⁶ IM, p. 75.

⁶⁸⁷ Si ces étapes (imitations corporelles et projections hypostasiantes) se retrouvent dans toutes les formes de dégradation et sont, par conséquent, extrêmement importantes, le propre de la structure schématique vient de sa pauvreté matérielle. Cette dernière induit une subordination de l'objet au savoir dans le déclenchement des mouvements. Le schème favorise, dès lors, un retour de la spontanéité qui peut former des hypothèses quant à l'image schématique. Ainsi le savoir prend-il conscience de lui-même et de son *activité* au sein d'un mouvement imitateur de lui-même. Cet « éveil » de la spontanéité, rendu plus probable par la pauvreté matérielle du schème, est loin d'être aussi « simple » dans les autres variétés du savoir dégradé (comme le prouve la quasi-omniprésence de l'illusion d'immanence).

l'attitude perceptive – caractérisée, rappelons-le, par une conscience non-thétique de passivité et une thèse d'existence – c'est le monde et l'habitude acquise avec lui, de lui et en lui, qui imposent certains *patterns* de mouvements kinesthésiques, entraînant du même coup la disparition de tout sentiment de liberté et de spontanéité : la conscience (de) passivité *résulte* donc de la thèse d'existence. Pour illustrer ce fait que l'on ressent la figure comme une *règle* pour effectuer nos mouvements, Sartre prend d'ailleurs et précisément l'exemple d'une *illusion perceptive*, celle de Müller-Lyer :



Dans cette expérience, nous *percevons* comme *qualités*⁶⁸⁸ des deux objets perçus la puissance d'extension (de la seconde) et l'absence de puissance d'extension (de la première). Cette nouvelle perception provient de ce que nous ne sentons plus notre mouvement kinesthésique comme *spontané* mais comme provoqué par l'objet⁶⁸⁹. Nous retrouvons les deux moments abordés ci-avant : nos yeux effectuent le mouvement, mais nous projetons ce mouvement sur la figure et inversons le processus en *croyant* que cette figure est *cause* de nos mouvements. Nous nous trouvons ici au cœur de la difficulté que représente la perception. Sartre remarque :

Il n'en demeure pas moins qu'il faut un savoir, une intention toute spéciale, on pourrait presque dire une *décision*, pour rapporter le mouvement à notre corps et immobiliser l'objet en face de nous. Cette décision, naturellement, n'est pas quelque chose que nous aurions appris, ou que nous mettrions en jeu à chaque

⁶⁸⁸ Nous reviendrons abondamment sur l'importance de la *qualité* dans le processus perceptif.

⁶⁸⁹ C'est également ce qui se produit dans l'illusion du serpent et de la corde. Cette structure qui est encore ici présentée comme une *illusion* perceptive deviendra, dans la *Critique de la Raison dialectique*, la structure de toute perception par opposition à l'abstraction théorique (par quoi, l'on peut noter la tendance de l'*habitus* scolastique à saisir ce qui n'est pas lui comme un manque, ce qui entraîne son incapacité à comprendre la pratique dont il n'est que l'activité perpétuelle de refoulement). Nous verrons dans la partie suivante que cette évolution est en germe dans l'essai d'ontologie phénoménologique, dont de nombreuses difficultés et impasses proviennent justement de la conflagration entre deux compréhensions de la perception.

instant. Elle apparaît quand nous prenons en face du monde qui nous entoure l'attitude perceptive et elle est constitutive de cette attitude [...].⁶⁹⁰

Ainsi, alors que la perception naît d'une *décision* de prendre notre corps comme géométral des perspectives et que l'objet perçu résulte de cette cristallisation, Sartre maintient la conscience (de) passivité comme étant définitoire de cet acte de conscience. Puisque l'attitude décisionnelle de la conscience entre en contradiction avec la qualité pré-réflexive, l'on peut affirmer que la perception que Sartre considère est une perception contaminée et non lucide⁶⁹¹. Cette incohérence est d'autant plus frappante qu'il relève parfaitement que l'irréversibilité du mouvement oculaire (qui génère, accompagne et justifie la conscience [de] passivité) résulte de la *qualité* de l'objet, c'est-à-dire du produit d'un processus d'altération. Nous verrons dans la partie suivante les problèmes engendrés par cette double théorie de la perception et qui demandent à être résolus puisque, ajoute Sartre, « c'est à peu près de la même façon que nous appelons irascibilité les colères d'un sujet projetées au fond de lui et conçues comme cause de leurs manifestations extérieures »⁶⁹². *Il est rarement relevé que l'illusion perceptive*⁶⁹³, *l'altération de la conscience imageante et l'illusion égotique relèvent d'un même mécanisme* que Sartre décrivait déjà dans *La transcendance de l'Ego* et qu'il liait aux états émotifs :

La haine est une créance pour une infinité de consciences coléreuses ou répugnées, dans le passé et dans l'avenir. Elle est l'unité transcendante de cette infinité de consciences. Aussi dire « je hais » ou « j'aime » à l'occasion d'une conscience singulière d'attraction ou de répulsion, c'est opérer un véritable passage à l'infini assez analogue à celui que nous opérons quand nous percevons *un* encrier ou *le bleu* du buvard.⁶⁹⁴

Nous avons appelé *altération* un tel processus par lequel une spontanéité se projette en un objet pour mieux croire à la causalité de l'objet sur elle et offre effectivement des prises à cette causalité⁶⁹⁵. L'on voit que l'altération définit une surdétermination de la réalité objective sur la réalité formelle qui se laisse captiver par son propre produit.

⁶⁹⁰ IM, pp. 70-71.

⁶⁹¹ Si l'on considère que la motivation perceptive est l'action permettant de s'adapter à un environnement et d'y survivre, l'on peut se demander si la perception contaminée, qui n'est qu'une confirmation du savoir latent par lui-même, est très efficiente.

⁶⁹² IM, pp. 72-73.

⁶⁹³ Il s'agit tant de l'illusion au sens de Müller-Lyer que de l'altération qui se tapit, selon nous, au cœur de la perception.

⁶⁹⁴ TE, p. 47.

⁶⁹⁵ L'altération est plus fondamentale que l'aliénation et en constitue la condition de possibilité, comme le remarque Sartre dans la *Critique* à l'aide de l'image du robot : il faut s'apparaître comme un robot pour pouvoir se laisser prendre aux conditionnements socio-historiques. Dans une autre perspective, nous dirons que la lecture religieuse telle que la caractérise Althusser, espèce de l'empirisme, obéit à ce principe d'altération.

De cette *fonction d'altération* naissent ces fausses synthèses de lois d'être différentes que sont les modes contaminés de la pensée. Ce processus d'altération apparaît évidemment dans le schème puisqu'il y a projection dans l'objet de l'*analogon* investi par mon savoir, d'où la dégradation du savoir en image. Toutefois, avons-nous noté, la probabilité d'un *retour* du savoir sur lui-même y est plus grande que dans le monde perceptif puisque l'objet schématique ne fournit aucune règle de lecture kinesthésique, augmentant ainsi proportionnellement la prégnance de la spontanéité. Généralisant cette observation, nous pouvons d'ores et déjà affirmer que : *si nous souhaitons récupérer une richesse perceptive, si nous voulons recouvrer le sentiment de notre activité au cœur de la perception et de l'image, si, enfin et surtout, nous envisageons de réformer les rapports entre la conscience et l'ego, c'est cette fonction d'altération qu'il faudra contrecarrer et remplacer par la fonction de transparence, c'est-à-dire par une conscience lucide quant à sa spontanéité et ses apports*⁶⁹⁶. Ce travail se fera : au sein de la *conscience non-thétique* pour la perception – puisque c'est elle qui confère son sentiment de passivité ; à partir de l'*intention* pour la conscience imageante (frappée de mauvaise foi ou non) ; sur le *mode d'appréhension* de la compréhension (ou intellection). Approfondissons quelque peu les implications d'une telle affirmation concernant la conscience imageante.

L'image, nous l'avons dit, sert à combler un manque par la visée d'un objet absent au travers d'un *analogon*, psychique ou physique, conditionné par le savoir de l'individu. L'investissement de ce savoir colorant l'intention est inversement proportionnel au substrat matériel de l'*analogon*. Le mode selon lequel s'effectue l'intention imageante qui investit ce savoir déterminera l'apparition d'un monde que nous avons convenu d'appeler « magique » (mauvaise foi et illusion) ou d'un monde caractérisé par la *transparence* des processus de la conscience à eux-mêmes, c'est-à-dire, d'une conscience imageante lucidement consciente de sa spontanéité. Toutefois, le statut que l'intention confère à l'*analogon* dans la conscience imageante diffère quelque peu lorsque l'*analogon* est un événement psychique. La transcendance du représentant, c'est-à-dire l'obligation pour la conscience imageante d'avoir un *donné matériel* qui fonctionne comme *analogon*, pose en effet des problèmes méthodologiques dans le cas de l'image mentale, problèmes sur lesquels nous ne reviendrons pas. Quoi qu'il en soit, la difficulté réside à présent dans la genèse, la distinction et les conséquences entraînées par des consciences fonctionnant sur des modes différents. Ce point est d'autant plus important qu'il concerne tout

⁶⁹⁶ Fonction de laquelle naissent, on l'aura deviné, les modes lucides de la pensée.

régime de pensée. En l'absence de réponse satisfaisante, il deviendrait en effet impossible de distinguer le vrai du faux. Car confondre les raisonnements se déployant à partir d'un mode contaminé avec ceux issus d'un mode lucide, c'est se condamner à un relativisme stérile. Il nous faut donc savoir ce que veut dire « penser », et ce que veut dire, plus spécifiquement, « penser par image ». En somme, il convient de cerner l'influence de la dégradation dans les processus intellectifs.

e. Les processus de pensée

Tout d'abord, étant une pensée (au sens général), l'image en possède les caractéristiques : jugements, intentions, décisions, raisonnements, etc. Toutefois, la particularité de l'attitude imageante est de réaliser *sur* l'objet les affirmations qu'elle porte sur lui : mon jugement prend la forme de l'image et appréhende son intention sur l'objet mais en tant qu'il est une qualité de l'objet. Lorsque cette fonction symbolique, qui est une altération, intervient dans un processus d'intellection, elle dévie ce processus : il s'agit d'une pensée qui, visant à comprendre intuitivement quelque chose, dégrade le savoir et produit un *schème* : « Le schème accompagne l'effort d'intellection proprement dit et il présente sous forme d'objet spatial les résultats de cet effort »⁶⁹⁷, au contraire de la *compréhension* « pure », libre d'images ou de mots (ou encore de la compréhension avec mots mais sans image). Nous retrouvons à nouveau ce procédé consistant à convertir les résultats d'un processus interne visant à décrire une forme temporelle en termes spatiaux. Ces deux types de compréhension, pure et imagée, ne sont nullement dictés par l'objet sur lequel ils s'appliquent, mais incarnent deux fonctions formellement différentes : l'*altération* et la *transparence*. Attardons-nous un instant sur ce rôle de la fonction imaginative dans les processus de compréhension ainsi que sur son produit : le *schème symbolique*. Cela nous permettra de voir la dynamique des dimensions que nous avons abstraites et présentées statiquement.

⁶⁹⁷ IM, p. 195. Par exemple, lorsque je cherche à comprendre le terme « prolétariat », l'image, chargée d'affectivité, d'une masse grise et menaçante m'apparaît (évidemment, cette image ne m'est pas propre, mais est commune à tout ceux de ma classe). Il conviendrait de cerner minutieusement ce qu'une telle conception pourrait avoir de commun avec la théorie du *don spyi* (image-objet universel) dans le bouddhisme tibétain.

Le schème symbolique⁶⁹⁸ naît au cours d'un processus d'intellection. Il se constitue : d'un savoir, d'un *analogon* kinesthésique et d'un *analogon* affectif. L'élément kinesthésique

a pour mission d'exprimer aussi clairement que possible la structure rationnelle du concept à comprendre. L'élément non kinesthésique [...] traduit plutôt la réaction personnelle du sujet au concept ; mais il la traduit comme une qualité du concept puisqu'il se donne lui-même comme une qualité du schème.⁶⁹⁹

Visant à comprendre quelque chose (un mot, un concept, un jugement, une notion, etc.), la conscience produit un schème qui, lorsqu'il apparaît, me révèle la règle conceptuelle à partir de laquelle je l'ai construit. Bien que cette tendance à la réflexivité lui soit particulière, la structure du schème est celle de toute conscience imageante : on n'y trouvera jamais que ce qu'on y a mis (malgré l'impression erronée d'apprendre quelque chose sur le schème, impression résultant du passage à la discursivité d'une relation spatiale). En l'occurrence, une fois construit, le schème n'apprend plus rien, il ne fait que permettre une *saisie intuitive*, sous forme de relations spatiales, d'un ensemble de rapports. Aussi la compréhension qu'il génère et actualise à la fois possède-t-elle une structure imageante, dont on rappelle qu'elle est une structure dégradée⁷⁰⁰ par rapport à un acte de compréhension pure (actualisation du savoir pur)⁷⁰¹. Cet acte nouveau de compréhension peut être vu comme une forme particulière d'actualisation du savoir antérieur, précipitation des compréhensions passées.

Mais :

étant donné que nous disposons de deux modes de comprendre et que ces deux modes peuvent trouver indifféremment leur application quel que soit l'objet de notre conscience, quels sont les motifs qui peuvent déterminer la conscience à opérer une compréhension de l'une ou de l'autre sorte ?⁷⁰²

Ce qui fera la différence n'est autre que l'*attitude* générale de la conscience. Par « attitude », nous entendons la qualité du lien unissant le pôle passé que constitue le *savoir* et le pôle tourné vers l'avenir qu'est l'*intention* s'élançant à partir de ce savoir. Ce dernier n'étant que souvenir

⁶⁹⁸ Il est remarquable qu'à l'autre bout de son œuvre Sartre mobilisera à nouveau le schème symbolique dans son explication de l'œuvre flaubertienne. Ainsi, par exemple : « Le choix du végétal a pour unique office de donner à ce concept une existence matérielle ; il devient force végétative. Mais, comme il arrive souvent, l'idée se trouve débordée par sa matérialisation [...] » (IF, p. 225). Ici comme là, même fonction et mêmes effets du schème symbolique pour la pensée.

⁶⁹⁹ IM, p. 197. Ma réaction affective au concept exprimé sous forme de schème symbolique est appréhendée comme appartenant essentiellement au concept. En d'autres termes : j'ignore que je m'auto-affecte.

⁷⁰⁰ « La compréhension se réalise *en image* mais non pas *par l'image* » (IM, p. 201).

⁷⁰¹ Si la motivation de l'acte intellectif est la compréhension, alors la production du schème, puisqu'elle stoppe le mouvement intellectif en lui présentant un contenu intuitif, ne peut être considérée comme efficiente.

⁷⁰² IM p. 196.

d'idées – traces de compréhensions antérieures et esquisses de compréhensions ultérieures –, la structure imageante de la compréhension survient tendanciellement lorsque le savoir n'a pas été objectivé et systématisé, *c'est-à-dire lorsque le savoir est demeuré à un stade pré-logique ou illogique*⁷⁰³. En outre, cette histoire qu'est mon savoir conditionne ou pré-esquisse mes intentions, qui auront dès lors tendance à s'engouffrer dans le chemin qu'il leur trace⁷⁰⁴. Ce sont donc le savoir et l'intention le traversant qui décideront du type de compréhension vers lequel nous nous dirigeons. C'est pourquoi, si l'on souhaite effectuer une compréhension correcte à partir d'une intention claire (et non une saisie intuitive imageante), il faut s'efforcer de clarifier au maximum le savoir, c'est-à-dire de confronter le savoir latent dégradé au savoir pur. À la limite, on peut dire que « penser juste » exige la complémentarité de deux processus : l'un établissant explicitement les caractéristiques et la genèse du *savoir* (et donc de mon histoire), et s'efforçant d'en extirper les contradictions ; et l'autre qui travaille la facticité et l'affectivité⁷⁰⁵ en vue de rendre l'intention transparente à elle-même.

Continuons notre description d'une conscience intellectuelle qui n'effectuerait pas ce travail de purification. Inséré dans un processus d'intellection, le schème présentifie l'objet de notre pensée. Reprenons l'exemple de la dégradation du savoir pur en savoir imageant que nous avons abordée plus haut : le savoir pur, conscience préobjective, préréflexive et métastable (car l'objet de la pensée – la relation, la règle – apparaît tantôt comme une relation objective, tantôt comme une règle pour produire des pensées), peut, nous l'avons vu, soit se dégrader et passer dans l'irrfléchi, et dans ce cas nous obtenons un *schème* dans lequel tout aspect réflexif disparaît puisque, mis sur le plan de la présence aux choses et non à moi-même, je ne suis pas renvoyé, sinon médiatement, à mes capacités ; soit passer pleinement au *réflexif pur*, « c'est-à-dire se

⁷⁰³ On comprend ici la tendance à l'auto-justification que nous relevons dans les *habitus* : si le savoir n'est pas explicité et systématisé, l'actualisation du savoir antérieur ne fera que justifier et accroître les tendances pré-existantes. C'est parce que j'ignore que je m'auto-affecte que les *exis* inertielles peuvent se reproduire indéfiniment.

⁷⁰⁴ Il nous semble que l'image donnée notamment par l'école Yogācāra pour décrire cette causalité spécifique propre à la conscience s'applique particulièrement bien à ce que tente de saisir Sartre : la conscience est pareille à un fleuve qui creuse le lit qui la dirigera ensuite (et dont seule une crue gigantesque pourrait le faire sortir).

⁷⁰⁵ Ce sont d'ailleurs ces deux tendances, gnoséologique et yogique, que Michel Angot – dans son grand livre sur les Yogasūtra de Patañjali (*Le Yoga-sūtra de Patañjali. Le Yoga-bhāṣya de Vyāsa*, Paris, Les belles lettres, 2008) – associe respectivement au Vedānta shankarien et au Patanjala Yoga. L'auteur insiste sur le fait que seules les méthodes diffèrent, non l'expérience qu'elles visent à générer. Ces deux tendances ne peuvent être séparées. En des termes sartriens, nous dirions qu'il est possible de dire, indifféremment, que la réflexion pure est l'actualisation d'un savoir correct ou qu'elle est la lucidité au sein de la facticité. Nous retrouvons ici le lien entre compréhension pure et affectivité pure que nous avons dégagé plus haut.

poser pour soi comme conscience d'une règle »⁷⁰⁶. Sur ce plan, la conscience est séparée de son objet – les pensées se forment et s'enchaînent selon un ordre rigoureux – mais elle peut le rejoindre « au niveau de la conclusion, si elle convertit cette dernière en affirmation non réfléchie »⁷⁰⁷. Dans le premier cas – celui d'une dégradation dans l'irréfléchi – la conscience n'a plus conscience d'elle-même en train d'effectuer ces opérations et se *croit* en présence des choses sur lesquelles elle porte des jugements. La compréhension y devient une opération de présentification face à la conscience. Cette présentification ne peut prendre place que sous forme spatiale (d'autant plus, remarque Sartre, que les compréhensions d'ordre intellectuel se traduisent plus facilement par des mouvements), mais, fidèle à son statut d'image, l'apparition de l'objet n'apprend rien (c'est-à-dire que les relations qui structurent le concept apparaissent comme des qualités de l'objet) et, conséquemment, les pensées (raisonnements, jugements, explicitations, etc.) que je pourrai effectuer à la suite d'une telle compréhension seront marquées par cette dépendance imageante. On notera, à nouveau, la contradiction inhérente au mode contaminé de la pensée : cette tentative pour intuitionner l'objet présentifié est immanquablement vouée à l'échec puisque l'objet *y est présent en tant qu'irréel*.

Sartre opère toutefois une distinction supplémentaire. Ce dernier cas de figure comprend, en effet, deux mécanismes : celui de l'*image d'illustration* et celui du *schème* proprement dit. Le premier résulte d'une déviation de la pensée dans un processus de compréhension :

Il nous paraît donc [...] que l'image d'illustration est produite comme le premier tâtonnement d'une pensée inférieure et que les ambiguïtés de sa signification viennent des incertitudes d'une pensée qui ne s'est pas encore élevée jusqu'à la claire vision de ce qu'est un concept.⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ IM, p. 203.

⁷⁰⁷ IM, p. 204. Ces quelques phrases sont grosses d'un programme encore inexploré dont l'objectif est de rejoindre, de s'identifier avec le résultat d'une pensée juste, d'une pensée qui s'est purifiée en s'objectivant, c'est-à-dire en faisant sa genèse et en se soumettant à certaines exigences logiques. Nous appellerons « incorporation d'une vérité » ce que Sartre nomme ici conversion. Une partie de cette recherche concernera les processus par lesquels une vérité prend corps dans nos *habitus* au point de les transformer et d'y devenir spontanée. Il n'est pas exagéré de dire que toute notre tentative vise à comprendre les processus et les implications de cette « conversion en affirmation non réfléchie ».

⁷⁰⁸ IM, p. 214. Et, s'appuyant sur les réponses que Hippias fournit à Socrate (la beauté, c'est cette femme, ce cheval, etc.), Sartre ajoute : « Cette réponse nous paraît marquer non seulement une étape historique dans le développement de la pensée humaine mais encore une étape nécessaire (bien que l'habitude de la réflexion puisse l'écourter) dans la *production d'une pensée concrète individuelle* » (*id.*, nous soulignons). Le lien histoire/individu est affirmé dès *L'Imaginaire*, ainsi que l'analyse du processus de production d'une pensée concrète dont l'empirisme naïf constitue l'étape la plus basse. Force est de constater que cette approche entre en résonance avec la vision que propose Alexandre Kojève de l'histoire de la philosophie occidentale entendue comme explicitation de l'« hypothèse discursive ».

Les réponses instinctives que nous fournissons – prélogiques, empiriques, doxiques, confuses, etc. – sont des étapes dans le développement de la pensée. Elles prennent la forme d'images et se représentent le concept comme la *classe* des unités qui le constituent. Que la pensée cesse de voir dans l'image une *représentante* du concept pour y voir le concept en personne, apparaît alors le schème symbolique, étape ultérieure du processus de pensée.

Ainsi donc, lorsque l'on essaie de comprendre un concept, trois cas de figure peuvent se présenter, engendrant chacun une façon pour le concept d'apparaître à la conscience *irréfléchie* : le premier, nous venons de l'aborder, est celui d'une image illustrant un objet individuel couvert par l'extension du concept (c'est le stade de l'empirisme naïf) ; le deuxième cas survient lorsque l'on tente de saisir la classe, l'extension même en tant que telle à même les objets (c'est l'induction à partir de l'empirisme naïf) ; enfin, je puis laisser tomber les choses, individuelles ou universelles, et saisir directement les rapports (c'est la saisie intellectuelle). Dans cette dernière éventualité, le concept apparaîtra alors « comme un ensemble de pures déterminations de l'espace qui n'auront d'autres fonctions que de le *présenter* »⁷⁰⁹, autrement dit : il apparaîtra sous la forme d'un schème symbolique. Ces trois saisies demeurent sur le plan de la conscience *irréfléchie* de compréhension, c'est-à-dire sur le plan de la conscience imageante. Pour que le concept quitte le domaine de l'image et les ornières qu'il creuse, il faut que la conscience opère un retour réflexif visant à éradiquer *mon intention de croire en ce que je me présente*.

Mais pense-t-on véritablement *la même chose* lorsque l'on passe d'une conscience imageante irréfléchie (image illustrative, schème symbolique) à une pensée pure ? Tout dépend, répond Sartre, si l'on se laisse captiver, absorber par l'image ou si, au contraire, on la juge comme intrinsèquement insuffisante et si l'on cherche à s'en affranchir. L'on peut remarquer que se retrouve ici l'origine de l'ambiguïté présente au sein des Généralités II (ou des notions communes) : elles sont produites par un processus de compréhension mais peuvent enfermer ce dernier s'il est incapable de maintenir avec assez de clarté sa motivation. Cependant, même à ce niveau idéal de la recherche intellectuelle, deux attitudes sont à nouveau possibles : ou bien l'on

⁷⁰⁹ IM, p. 219. Nous n'expliquons pas autrement les performances extraordinaires de ceux que l'on nomme familièrement les « autistes géniaux ». Voir une réponse mathématique sans effectuer un certain nombre d'opérations n'est possible que si l'on admet une maîtrise hors du commun des schèmes symboliques et de leurs composants (notamment l'affectivité : à chaque nombre est associé une émotion, etc.). Il s'agit en réalité d'un raffinement extraordinaire d'opérations ordinaires effectuées la plupart du temps dans l'ombre et de manière plus ou moins grossière et involontaire.

prend le schème comme une indication de recherche, mais alors, non seulement on demeure dépendant de l'autonomie que l'on aura conférée au schème (ce qui mène, bien souvent, à produire les pensées paradoxales du mode contaminé puisqu'en lui les structures matérielle et idéale sont identiques), mais, en outre, on identifie la compréhension à la formation d'un schème et à la conscience de l'insuffisance de ce dernier.

On voit le danger ; il suffit d'une légère préférence, il suffit de considérer un instant pour elles-mêmes les relations spatiales du schème et de les laisser s'affirmer ou se modifier selon les lois propres de la spatialité : la pensée est irrémédiablement gauchie, nous ne suivons plus directement l'idée, nous pensons *par analogie*.⁷¹⁰

Ou bien, seconde option, l'on opère une réflexion menant à la compréhension pure, c'est-à-dire qu'on quitte le stade des images pour entrer dans celui des idées. Sartre note toutefois que, *du point de vue du progrès de la connaissance*, l'idée comme image, malgré tous les risques qu'elle engendre, équivaut à l'idée comme idée, autrement dit, « l'acte simple d'intellection sur le plan réfléchi a pour corrélatif l'idée infinie d'approximations par symboles sur le plan de l'irréflexion »⁷¹¹. Simplement, une pensée réflexive intellectuelle est lucide quant à ses modalités d'effectuation et, outre qu'elle s'épargne le passage par une infinité d'approximations schématiques, ne risque pas de se laisser biaiser par la matérialité schématique. À l'inverse, la pensée qui pense mal est enlisée dans la matérialité et risque à tout moment de s'y perdre en donnant une primauté aux exigences de la matérialité sur les exigences de l'idéalité⁷¹². Pensée au sein de laquelle les lois propres du développement de l'image prennent le pas sur les lois de développement du concept⁷¹³, il s'agit, en somme, d'une pensée contaminée résultant d'une fonction d'altération. Nous pensons qu'il faut bien distinguer le passage au stade des idées *et* la défiance par rapport aux images (qui n'est, en quelque sorte, qu'un souvenir de la réflexion). Seul le premier peut être appelé *compréhension* à proprement parler, et cette compréhension vise

⁷¹⁰ IM, p. 225. Nous soulignons. C'est là une source d'erreurs fréquente pour de nombreux penseurs. Sartre poursuivra cette réflexion dans les *Cahiers pour une morale* : « Nous avons dans la tête des pensées de pierre (à demi). Ce ne sont pas elles qui nous aideront à nous délivrer » (CM, p. 20). On retrouve une vieille intuition de Sartre (qu'il partage, soit dit en passant, avec bon nombre de Bouddhistes) : pour se sauver, il faut, condition nécessaire mais non suffisante, penser juste (ce qui semble exclure l'analogisme).

⁷¹¹ IM, p. 224.

⁷¹² En d'autres termes, *L'Imaginaire* peut être lu comme une étude des mécanismes somato-psychiques par lesquels on confond l'être et la pensée, empêchant par là toute réelle théorie « matérialiste ».

⁷¹³ En fait, le cours de l'image est dévié par les diverses configurations compossibles du savoir latent. C'est pourquoi le risque de déviation s'amenuise à mesure que j'augmente la proportion de savoirs purs.

à s'arracher de l'impression d'évidence qui vient à l'image par sa structure contradictoire⁷¹⁴. En effet, le procès infini de compréhension par l'image ne peut s'arrêter, il doit même accélérer s'il ne veut succomber à l'attrait de l'inertie (qu'est l'évidence) ; l'on ne peut pas, par conséquent, le placer sur un même plan que l'appréhension réfléchie de la pensée comme pensée. Il convient donc d'effectuer « réellement les opérations qui doivent libérer sa pensée de ses entraves matérielles »⁷¹⁵, ce qui ne peut se faire lorsque l'on reste au niveau schématique où une image chasse l'autre dans un procès infini. Il faut opérer cette *révolution* qu'est la réflexion et passer au plan réfléchi des idées. « Sur ce plan, en effet, la pensée, en même temps qu'elle apparaît, se donne comme pensée ; ainsi est-elle tout entière transparente pour elle-même »⁷¹⁶. *Réflexion* et *transparence* sont, dès à présent, pensées ensemble par Sartre.

Ainsi s'achève notre traversée des structures formelle et objective de l'image. La conscience imageante, cette « couche d'existence réelle »⁷¹⁷, s'est laissé déplier en *savoir*, *affectivité* et *mouvement*. L'objet en image nous est apparu comme né d'une contradiction entre les modes d'appréhension du savoir (processus d'exclusion et croyance) et de l'affectivité (syncrétisme et présence). *Cette contradiction est ce qui lui confère son évidence*. Ces structures sont animées par une *intention* spécifique qui, en tant que forme psychique comprenant le corps entier dans sa constitution, confère ses spécificités à l'image : quasi-observation, thèse d'inexistence, conscience (de) spontanéité, intention de présentification. L'exercice phénoménologique effectué par Sartre délivre un ensemble extrêmement riche de notions et esquisse des perspectives trop peu souvent exploitées : production de schèmes symboliques et articulation de ces schèmes pour accélérer le processus de pensée ; incorporation des résultats d'un raisonnement objectif ; liaisons entre le savoir pur et l'affectivité pure ; parallélisme entre l'histoire de la pensée (empirisme naïf, induction, concept, etc.) et la pensée de l'histoire, etc.

L'analyse sartrienne ne peut toutefois en rester là. En tant qu'auto-affection, la conscience comporte en effet une autre division sans laquelle de nombreux phénomènes physico-psychiques demeureraient incompréhensibles : il faut s'abstenir de confondre la couche de conscience *primaire* (la spontanéité) et la couche de conscience *secondaire* (la réaction à la spontanéité) : « Il y a donc des intentions, des mouvements, un savoir, des sentiments qui entrent

⁷¹⁴ Rappelons que Kant nommait « abstraction » cette capacité de ne pas se laisser emporter par l'évidence.

⁷¹⁵ IM, p. 222.

⁷¹⁶ IM, p. 223.

⁷¹⁷ IM, p. 262.

en composition pour former l'image et des intentions, des mouvements, des sentiments, des savoirs qui représentent notre réaction plus ou moins spontanée à l'irréel »⁷¹⁸. En d'autres termes, Sartre doit entrer plus avant sur les liens de causalité spécifiques reliant les réalités formelle et objective de la conscience. L'articulation entre ces deux couches est régie par une intention première intégratrice dont nous avons pressenti partout l'influence en tant que c'était elle qui accomplissait véritablement les modes contaminé et lucide de la pensée imageante. Nous allons montrer à présent que nier le rapport spécifique liant ses deux couches à l'intention première revient à ignorer tant la *conditionnalité* au sein de la conscience que la spécificité de la conscience imageante, ce qui peut s'avérer gros de conséquences parfois très graves. Bref, après l'analyse des différentes composantes des actes de conscience, il est temps de comprendre pourquoi et comment la conscience s'enchaîne à elle-même.

C. La conscience captive : lato sensu – stricto sensu

Les modes lucide et contaminé de la pensée résultent respectivement de processus de *transparence* et d'*altération*. Si l'altération constitue la condition nécessaire à toutes pensées qui pensent mal, elle n'est néanmoins pas suffisante pour maintenir et consacrer le mode contaminé. Il faut pour cela un redoublement de la conscience, une « réflexion altérée » (c'est-à-dire qui prend son produit pour son producteur). Naît alors un monde magique clos caractérisé par la *captivité* de la conscience. Afin de mieux comprendre cette évolution (dont l'aboutissement ultime est le rêve), il convient de suivre Sartre dans ses analyses des divers rets que la conscience se tend à elle-même et dont il lui devient difficile de s'échapper. Après une explication des conséquences rétroactives de la production d'une image, nous aborderons divers cas dans lesquels ces conséquences enchaînent la conscience à elle-même. Nous verrons que, sauf à advenir explicitement sous un mode lucide, la conscience imageante peut être dite « intrinsèquement captive » en tant qu'elle se laisse prendre par ce qu'elle crée en croyant à une présence absente. Dans certains cas même, cette captivité discrète devient véritablement insurmontable.

a. Conditionnalité et magie

⁷¹⁸ IM, p. 263.

Que la loi d'existence de la conscience soit la conditionnalité s'accorde avec ce fait que l'image ne se réduit pas à la *somme* de ces composantes (mouvements, affectivité, savoir), mais qu'elle est un acte synthétique *singulier* et *nouveau* à partir d'elles et qui confère à ces dernières leur réel importance. Toutefois, si tout acte créateur synthétique s'opère en vue de quelque chose et répond à un besoin particulier, quels traits singuliers caractérisent une conditionnalité qui passe dans le domaine de l'imaginaire pour répondre à ce besoin ? Cela a été relevé précédemment, l'image est une espèce de la pensée. Plus précisément, elle est la forme imagée que prend la pensée « lorsqu'elle veut être intuitive, lorsqu'elle veut fonder ses affirmations sur la *vue* d'un objet »⁷¹⁹, lorsqu'elle veut *posséder* l'objet qu'elle désire. Mais puisque l'objet est d'emblée appréhendé comme *irréel*, nos réactions seront forcément différentes que les réactions que nous aurions eues face à la chose même, c'est-à-dire face à l'objet perceptif que nous posons comme existant (Sartre parle de quasi-haine, de quasi-amour, etc.). Toutes ces attitudes et toutes ces réactions face à l'irréel forment la *vie imaginaire*⁷²⁰, dont la particularité est d'être foncièrement *magique*. « Il y a, dans cet acte, toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la distance et des difficultés »⁷²¹. Nous exprimerons cela en disant que l'imagination, sous sa forme spontanée, c'est-à-dire non transparente, est un *refus de la conditionnalité au profit de la magie*. Par là, nous entendons une pensée préférant la *symétrie* (l'objet est la réalisation des intentions de la conscience), et les paradoxes ou confusions qui l'accompagnent, à l'*asymétrie* (la conscience est portée sur quelque chose qui la précède) qui est la marque de la conditionnalité.

Un tel passage entraîne une spatialité, une temporalité et une manière d'agir magiques, caractérisées par la *passivité* et l'*inefficience*, et dans lesquelles, d'une part, on élève à l'absolu des qualités sensibles relatives sans les dépouiller de cette relativité⁷²² et, d'autre part, on se laisse fasciner par ces qualités (ce qui est la cause de contradictions infinies)⁷²³. Par exemple :

⁷¹⁹ IM, p. 235.

⁷²⁰ Ici pourrait se greffer une réflexion sur les techniques tantriques et les principes sur lesquels elles reposent. En effet, il faudra comprendre précisément ce que cela veut dire de profiter lucidement de toutes les capacités de l'imagination. Quelles seraient, par ailleurs, les conséquences d'une telle attitude ?

⁷²¹ IM, p. 239. Nous soulignons.

⁷²² En d'autres termes et pour reprendre ce qui a été exposé auparavant : sont mélangés de manière contradictoire la croyance visant à l'unité propre au savoir et la présence syncrétique propre à l'affectivité.

⁷²³ Il faut d'ailleurs remarquer que ces créations d'objets possédant des qualités absolues (telle qualité spatiale de grandeur, telle qualité temporelle, etc.) font penser au principe leibnizien de raison suffisante pour lequel tout ce que l'on peut dire d'un sujet est contenu dans la notion de ce sujet. D'où, selon nous, le rapprochement effectué

lorsque la temporalité de l'objet imaginé (réalité objective) est totalement déconnectée de la temporalité de la conscience qui imagine (réalité formelle), comme c'est le cas dans le rêve, la contradiction survient lorsque j'attribue *mon* présent à l'objet à temporalité différente que j'ai créé et auquel je crois⁷²⁴. Le monde de la magie se caractérise donc d'une certaine façon par une conflagration des temporalités : la temporalité magique naît de la négation de la temporalité qui la conditionne⁷²⁵. Une certaine attitude s'avère toutefois nécessaire pour que mon monde imaginaire devienne un monde pleinement magique.

Pour entrer dans un monde imaginaire totalement isolé par l'irréalité de son objet, de son espace et de sa temporalité, je dois moi-même m'irréaliser. J'entre par là dans un « monde » sans conséquence. Encore est-ce trop dire que d'appeler cela un « monde » puisqu'un objet irréel n'est solidaire d'aucun autre objet et d'aucun milieu. Mieux vaut dire qu'ils font défaut au monde :

l'évasion à laquelle ils nous invitent n'est pas seulement celle qui nous ferait fuir notre condition actuelle, nos préoccupations, nos ennuis ; ils nous offrent d'échapper à toute contrainte de *monde*, ils semblent se présenter comme une négation de la condition *d'être dans le monde*, comme un anti-monde.⁷²⁶

M'irréaliser, c'est, à partir de mon être-au-monde, nier mon être-au-monde. En effet, suivant la loi de la conditionnalité, cet anti-monde ne peut se produire qu'à partir d'un monde⁷²⁷. Rappelons que nous nous situons toujours au niveau irréfléchi et non lucide de l'acte imageant. Ce n'est qu'à ce niveau que l'on peut parler de « contradiction inhérente à l'image » (désir de possession intuitive et conscience de l'irréalité de l'objet) et de « magie » comme fuite.

b. L'influence du désir

Deux questions doivent attirer notre attention : tout d'abord, quelles sont les *motivations* pour effectuer ce passage vers l'irréel ? Ensuite, quel *régime causal* est-il possible d'établir entre le monde irréel et le monde réel ? Y répondre exige avant tout de se départir de l'illusion

par Deleuze entre la théorie leibnizienne et une certaine forme de folie. Sartre ajoute que, comme nous allons le voir, la perception est elle-même loin d'avoir affaire à du quantitatif pur.

⁷²⁴ « La durée des objets irréels est le strict corrélatif de cet acte de croyance » (IM, p. 251). Ce temps créé par la croyance ne s'écoule pas, il n'a aucun rapport avec le temps du vécu.

⁷²⁵ On voit qu'il est difficile, à partir des prémisses sartriennes, de ne pas déconsidérer la magie au profit d'une attitude plus efficace, etc. Nous verrons que ces conséquences, contre lesquelles nous luttons, découlent des outils conceptuels de Sartre et vont à l'encontre de son propre projet.

⁷²⁶ IM, p. 261. « Nier l'être-au-monde », « refuser la conditionnalité », deux façons d'exprimer la même chose.

⁷²⁷ Principe qui servira amplement au cours des multiples preuves ontologiques présentes dans *L'être et le néant*.

d'immanence : celle-ci envisage une causalité de l'image irréal sur un monde irréel, ce qui est strictement impossible. Si l'image est un irréel, la conscience imageante (réalité formelle) est, elle, tout à fait réelle. Ici interviennent ce que Sartre appelle « les couches primaire et secondaire de l'*attitude imageante* » (deux couches qui se retrouvent également dans la perception). La première est liée synthétiquement à une intention première constituante, à *une forme psychique* à laquelle participe tout le corps. Sartre ajoute qu'elle n'est pas libre, au contraire de la seconde qui ne confère aucune qualité à l'objet créé. Mais il faut voir ici qu'il n'a pas encore identifié la liberté et la spontanéité⁷²⁸. Aussi, si l'on se réfère au travail de 1943, la couche primaire, celle de la spontanéité, est « libre », alors que la couche secondaire ressortit plus ou moins à la sphère de la mauvaise foi, de la croyance et de la volonté.

Les couches secondaires sont celles qui peuvent apparaître à la conscience réflexive, ce sont mes conduites, toujours *réactives*, par rapport à la couche primaire. Mais quelle est cette couche primaire et en quoi consiste son dynamisme ? « Vomissements, nausées, dilatation pupillaire, réflexes de convergence oculaire, érection nous paraissent appartenir, avec les sentiments correspondants, à la couche strictement constituante »⁷²⁹. Ces phénomènes, note Sartre, finissent par se poser pour eux-mêmes et les objets qui leur ont été attachés apparaissent comme *causes* de ces troubles physiologiques (car les deux sont posés *au passé* par la mémoire qui confond les types d'existence réel et irréel). En ce cas, nous retombons dans l'illusion d'immanence : telle image m'a fait ériger (alors qu'il fallait, en réalité, que je sois réceptif et prêt à accueillir l'excitation). C'est bien plutôt, remarque Sartre, la spontanéité de la conscience qui se développe avec force et, *lorsque le terrain est propice*, dépasse la simple constitution de l'image pour entraîner des variations physiologiques et affectives. Cette allusion à la liaison de la dialectique affective au cœur de la spontanéité avec un « terrain » préparé ou cultivé est importante : si l'on veut ne pas abandonner ce terrain à la contingence anarchique des traces des anciennes rencontres, il faut le « préparer », c'est-à-dire qu'il faut travailler la couche primaire pour ne pas subir sans cesse une couche secondaire sur laquelle on n'a plus aucune maîtrise.

⁷²⁸ Il est d'ailleurs intéressant de noter que la distinction spontanéité/volonté est, elle, déjà effectuée par Sartre dans *L'Imaginaire*. Le passage à l'ontologie phénoménologique équivaudra à un passage de la liberté-psychique/volonté à la liberté-ontologique/spontanéité. Ce passage est évidemment crucial si l'on souhaite conserver la possibilité de transformer, d'une façon ou d'une autre, la spontanéité. Ajoutons que ce partage entre couche primaire et couche secondaire annonce celui entre le vécu et la conscience.

⁷²⁹ IM, p. 263.

Mais qu'implique plus spécifiquement ce débordement de la spontanéité dans la *conscience imageante* ?

Le passage au stade imageant accroît et précise mon *désir*. Projeter son objet et prendre conscience d'elle-même sont un seul et même acte pour la conscience désirante. L'image naît du désir de posséder l'objet et elle affine ce désir en retour : *la conscience désirante s'alimente donc à elle-même* (au contraire de la conscience perceptive au sein de laquelle l'affectivité s'enrichit à mesure que progresse mon appréhension de l'objet, dans un processus ouvert et incertain) : « C'est parce qu'il se connaît à présent comme dégoût de tel plat, qu'il va se développer jusqu'à la nausée. On pourrait parler ici d'une sorte de *dialectique affective* »⁷³⁰. Mais il s'agit d'une dialectique qui, ne reposant sur rien⁷³¹, suppose une constante et frénétique création de la conscience, un sentiment qui se gonfle de lui-même. Lorsque, traversant le savoir, l'intentionnalité affective forge l'image correspondante, ce processus *irréfléchi* et « automatique » prend, à un moment, conscience de lui-même. Mais, et nous entrons dans la deuxième couche de conscience, je puis *réagir* à cette image, c'est-à-dire me laisser affecter par mon propre produit. À l'inverse, mais toujours au sein de la deuxième couche de conscience, je puis tenter de reproduire le sentiment à partir de l'image. Dans ce dernier cas, toutefois, « le savoir réflexif précède [...] le sentiment même et le sentiment est visé sous sa forme réflexive »⁷³². Il ne s'agit donc pas du *même* sentiment. En outre, l'objet irréel ne pouvant avoir d'influence causale, tout ce que je puis faire c'est *jouer* le sentiment, me convaincre que je suis tel ou tel. Ainsi : soit le désir inchoatif au sein de la couche primaire motive la production imageante au sein de la couche secondaire qui « canalisera », en retour, la couche primaire ; soit l'image vide présente dans la couche secondaire visera à reproduire l'affectivité qui lui correspond au sein de la couche primaire. Cette dialectique entre couche constituante et couches secondaires tient une importance considérable dans des phénomènes comme les hallucinations, les obsessions, etc.

⁷³⁰ IM, pp. 268-269. Nous soulignons.

⁷³¹ « C'est une spontanéité qui échappe à notre contrôle. Mais rien de positif du côté de l'objet ne vient compenser, d'un bout à l'autre du développement, cette qualité de *néant* qui caractérise tout le processus ; nous nous sommes émus, emportés, nous avons vomi à *cause de rien* » (IM, p. 270). Rappelons-nous les descriptions de la souffrance dans *L'être et le néant* dans lesquelles Sartre montre que cette incapacité à souffrir pleinement est le propre de la conscience : nous éprouvons toujours tout à partir d'une *norme*. En ce sens, cette analyse de la dialectique affective s'ouvre fondamentalement à une pensée du social.

⁷³² IM, p. 273.

c. La vie imaginaire

Cette distinction explique la différence existant entre les sentiments en face du réel (sentiments-passions) et les sentiments en face de l'irréel qui nécessitent une *croyance active*. Dans ces derniers, le sentiment y perd la profondeur qu'y amenait l'objet réel, il se dégrade, s'appauvrit et, perdant son individualité propre, se laisse délimiter par mon savoir, n'étant que son image. Sartre parle de *sentiments vrais* et de *sentiments imaginaires* : « Par ce dernier qualificatif nous n'entendons pas qu'ils sont eux-mêmes irréels, mais qu'ils n'apparaissent jamais qu'en face des objets irréels et qu'il suffit de l'apparition du réel pour les mettre en fuite aussitôt, comme le soleil dissipe les ombres de la nuit »⁷³³. Incompatibles par nature, le réel et l'imaginaire abritent leur propre *moi*. Certaines personnes fuient la présence du réel et tout ce qu'il comporte en favorisant l'état imaginaire : « Cette vie factice, figée, ralentie, scolastique qui, pour la plupart des gens n'est qu'un pis-aller, c'est elle précisément qu'un schizophrène désire »⁷³⁴. Ce qui est rejeté lors du passage à l'imaginaire, au fond, c'est la nouveauté, c'est l'imprévisibilité, c'est la *plasticité* que les situations exigent de nous, c'est l'adaptation, c'est cette profonde richesse de l'objet réel⁷³⁵ qui emporte et déroute parfois le sentiment. Seuls, en effet, des objets pauvres peuvent satisfaire sans surprise des sentiments. Bref, le rêveur et le schizophrène – mais également, serions-nous tenté d'ajouter, le marginal, l'exclu, l'intellectuel⁷³⁶ – imaginent parce qu'ils sont désadaptés et ne peuvent réagir adéquatement aux exigences de la situation. Pour mieux comprendre ce qui rend possible un tel jeu entre la conscience et elle-même, abordons brièvement les quelques cas analysés par Sartre.

1) *L'endormissement*. Durant l'endormissement, le relâchement musculaire propre à la paralysie autosuggérée qui caractérise une conscience se déterminant à ne pouvoir mouvoir le corps s'accompagne d'un relâchement des perceptions spatiales et temporelles. Toute reprise de mon *attention* engendrera une tonification musculaire, mais si ma conscience en vient à adhérer à cet hypotonus, naîtra une nouvelle façon de penser qui ne se distingue plus absolument de ses

⁷³³ IM, p, 280. Cette idée selon laquelle la réalité, une fois perçue, dissipe les sentiments imaginaires en éradiquant les objets irréels desquels ils dépendent n'est qu'une variation autour du *verum index sui et falsi*, dont on sait que Sartre l'utilise à de nombreuses reprises.

⁷³⁴ IM, p. 282. L'adjectif *scolastique*, mentionné « en passant », est assez savoureux lorsqu'on le relie aux analyses bourdieusiennes de la raison scolastique.

⁷³⁵ Et nous sentons qu'il en va de même pour la perception qui, loin de s'enrichir sans cesse et de nous adapter de mieux en mieux, nous enferme dans des schèmes rigides.

⁷³⁶ En fin de compte, il ne serait pas incorrect d'affirmer que nous sommes tous de tels désadaptés.

objets. Cette conscience qui ne constate plus le relâchement mais, comme dit Sartre, le consacre et se laisse prendre et *fasciner* par lui, est une espèce d'un mode général de la conscience qu'il appelle *conscience captive* et pour laquelle l'idée même de « possible » a disparu : « Cette chaîne impossible à rompre, nous nous la sommes nous-mêmes forgée »⁷³⁷. On le voit, au mode captif de la conscience est opposé, d'une certaine manière, celui de l'*attention*. L'attention se définit par l'établissement, à partir d'une base motrice, d'une rupture sous forme de localisation spatiale entre le sujet et l'objet, d'un rapport d'observateur à observé⁷³⁸. « Il en résulte une sorte d'extériorité du sujet par rapport à l'objet (fût-ce une sensation, fût-ce une pensée) »⁷³⁹. Le mode attentif de la conscience est celui que nous mobilisons lorsque nous contemplons, formons des hypothèses, nous désolidarisons d'avec l'objet pour le laisser se développer selon ses propres lois, etc.⁷⁴⁰ Dans le mode captif de la conscience,

[c]e qui manque, précisément, c'est un pouvoir contemplateur de la conscience, une certaine façon de se tenir à distance de ses images, de ses propres pensées et de leur laisser leur déroulement logique, au lieu de peser sur elles de tout son poids, de se jeter dans la balance, d'être juge et partie, d'user de son pouvoir synthétique pour faire la synthèse de n'importe quoi avec n'importe quoi.⁷⁴¹

Cette opposition appelle d'emblée une interrogation : « conscience captive » et « conscience attentive » correspondent-elles aux fonctions d'*altération* et de *transparence* que nous avons isolées ? La question des rapports entre transparence à soi et attention exigerait des développements conséquents que nous ne pouvons aborder dans ce travail⁷⁴². Mais ne semblerait-il néanmoins pas qu'il soit d'ores et déjà possible de poser une identité entre la conscience captive et l'altération puisque c'est lorsqu'elle est captive d'elle-même que la conscience semble le plus libre de produire ce qu'elle veut ? Ce qui frappe tout de suite, c'est la confusion qui traverse une telle formulation. Il est plus juste de dire que la conscience, ici, se fait librement incapable de vouloir autre chose. Cette clarification amène d'elle-même la solution à notre

⁷³⁷ IM, p. 88.

⁷³⁸ Sartre insiste à nouveau sur l'importance du corps dans toutes ces transformations de la conscience. Ainsi, par exemple, la position allongée et l'esprit détendu (c'est-à-dire l'attention perceptive relâchée) sont des conditions propices à l'apparition d'images hypnagogiques.

⁷³⁹ IM, p. 92.

⁷⁴⁰ Et l'on sait à quel point il est parfois difficile de se désolidariser d'avec l'objet puisque mes outils de pensée résultent eux-mêmes d'une contamination. L'attention est absolument nécessaire au discernement.

⁷⁴¹ *Id.*

⁷⁴² Pour faire court, nous pensons que l'attention constitue une étape préparatoire nécessaire à la transparence à soi. Faire attention, c'est discriminer, séparer ce qui est confus et, partant, lutter contre le mode contaminé de pensée. Mais la transparence à soi concerne tant le domaine du vécu que celui de la pensée et requiert donc « autre chose ».

problème : la conscience, dans la captivité, *imite l'automatisme psychique*, c'est-à-dire qu'elle confond *intentionnellement* son mode d'être avec celui du déterminisme du monde naturel, créant par là un nouveau mode d'être dégradé, celui du fatalisme, auquel elle *croit* ne pas pouvoir échapper. Nous retrouvons donc bien la croyance en la passivité, caractéristique de l'altération que nous avons dégagée préalablement. Durant l'endormissement, la captivité se limite à la production d'images hypnagogiques et au glissement dans le sommeil, mais cette absence de conditionnalité peut prendre des allures tragiques.

2) *L'obsession*. La conscience, saisie dans la spirale de la *symétrie* (elle produit tout ce qu'elle envisage), reproduit alors sans cesse ce qu'elle veut éviter (nous verrons que ce mécanisme est également le moteur de la mauvaise foi dans laquelle la conscience doit savoir très précisément ce qu'elle fuit pour le fuir). Ainsi de l'*obsession* qui est « *voulue*, reproduite par une sorte de vertige, par un spasme de la spontanéité »⁷⁴³. Par ce spasme, Sartre indique que la spontanéité crée sans cesse ce qu'elle veut fuir. Remarquons, car ce n'est pas sans importance, que le processus désirant est identique dans son autopromotion de lui-même. La conscience présentifie ce qu'elle désire en vue de le posséder, mais, ce faisant, elle ne fait qu'aiguiser son désir dans un cercle toujours plus vicieux : un jaloux imaginera le pire en l'absence de l'être aimé. Son geste visant à le rassurer (« la réalité ne peut être pire que ça ») et à calmer la frustration de ne pas être présent, de ne pas *voir*, ne fera que spécifier la crainte, aiguïser la jalousie et pousser à imaginer une fois de plus le pire dans les détails de cette situation. En d'autres mots, l'obsession naît d'une conscience qui s'interdit de penser quelque chose et qui, pour cette raison très précise, y pense⁷⁴⁴. Le vertige obsessionnel pointe lorsque la conscience s'efforce de ne pas penser à quelque chose et donc y pense sans cesse. Si ces cercles vicieux par lesquels la conscience s'enchaîne sont, comme l'a dit Sartre, de véritables *spasmes de la conscience*, ce processus obsessionnel ne s'accompagne toutefois pas d'une perte de la

⁷⁴³ IM, p. 241.

⁷⁴⁴ Un tel processus permet de rendre compte de ce que les psychologues cognitifs appellent aujourd'hui l'*effet rebond* (une pensée que l'on tente d'éliminer n'en devient que plus saillante) et qui a des conséquences jusque dans le monde social (les techniques de marketing, par exemple, utilisent cet effet : on demande expressément d'inhiber tel aspect d'un produit, ce qui génère, lorsque l'attention se relâche, une forte appréhension de cet aspect par la conscience). Il n'est pas étonnant que des mass-media, sériels par nature, fassent levier sur la sérialité qui nous structure, traverse le psychique et constitue tous nos biais cognitifs. Le « faire de nécessité vertu » permet en effet d'expliquer presque tous les biais de jugement et de raisonnement qu'ont identifiés les comportementalistes (auto-complaisance, ancrage mental, confirmation des hypothèses, immunité à l'erreur, etc.).

conscience de spontanéité : je sens et sais que c'est *moi* qui suis en train de m'enfermer dans l'obsession. Mais que ce « moi » n'apparaisse plus comme la source de ce qui arrive, on entre alors dans la folie hallucinatoire.

3) *Hallucination*. Pour halluciner, il faut que la structure intégrative supérieure qui canalise et synthétise le flux de conscience s'effondre. En même temps que je perds toute notion du possible, je perds toute notion de réel ; et « à la liaison synthétique par concentration, se substitue une liaison diffuse et dégradée par participation »⁷⁴⁵. Ce nivellement « crépusculaire », cette disparition de l'attention – c'est-à-dire de cette faculté qu'a la conscience de se tenir à distance de ce sur quoi elle porte – et de l'observation génèrent une anarchie de tous les sous-systèmes réalisés par la spontanéité d'une conscience désormais incapable de se concentrer, de faire la synthèse des synthèses. Pourtant, il faut bien que « [l]e *cogito* cartésien conserve ses droits, même chez les psychopathes »⁷⁴⁶. Sartre est donc tenu d'expliquer comment quelqu'un qui hallucine se laisse prendre à son hallucination, puisque s'il n'a pas conscience d'halluciner (au sens réflexif), au moins a-t-il conscience (d') halluciner (au sens non-thétique de la conscience [de] soi)⁷⁴⁷ : « L'expérience pure et ineffable du malade (ce qui correspond au *cogito*) lui donne toujours cette pensée absurde ou inopportune comme quelque chose à propos de quoi on peut effectuer le *cogito* ; mais en même temps elle lui échappe, il n'en est pas responsable, il ne la reconnaît pas »⁷⁴⁸. L'*altération* est ici vécue de manière très aiguë puisqu'elle semble toucher l'expérience même du *cogito* : le sentiment est qu'il y a un *cogito* dont je ne suis pas responsable et qui m'enchaîne, ou, si l'on veut, je vis directement ce qui m'enferme. En outre, étant de l'ordre de la conscience imageante, l'hallucination ne peut se confondre avec la perception, sinon dans le discours *a posteriori* de l'halluciné qui *relate* son délire⁷⁴⁹. L'événement hallucinatoire ne pourra véritablement « faire expérience » que lorsqu'on l'aura intégré à la temporalité quotidienne. Avant Foucault, Sartre avait donc bien vu que la folie est « absence d'œuvre ».

⁷⁴⁵ IM, p. 303.

⁷⁴⁶ IM, p. 286. Sartre se situerait donc plutôt du côté de l'interprétation derridienne du *cogito*. Cette réflexion que nous prenons la peine de déplier ici n'est évidemment pas sans lien avec notre premier chapitre. Plus précisément, il apparaît que ce que nous dénonçons là à un niveau général trouve une exemplification sur le plan du fonctionnement du psychisme.

⁷⁴⁷ En d'autres termes, il faut rendre compte du processus par lequel une conscience s'enchaîne en ayant une conscience irréfléchie de s'enchaîner.

⁷⁴⁸ IM, p. 301.

⁷⁴⁹ La discursivité et la mémoire présentent en effet cette tendance à niveler les modes de pensée s'ils n'ont pas été *expressément* explicités durant leur effectuation.

C'est par la mémoire et dans l'après-coup que l'hallucination devient un objet extérieur par rapport auquel je dois me situer. Dans le souvenir, en effet, la qualité de la conscience non-thétique ne passe pas, ce qui rend égales la réalité et l'irréalité (à moins que l'on ait explicité cette conscience [de] soi au moment où on l'éprouve).

Ces spasmes, lors de l'hallucination, rompent l'unité formelle supérieure qu'est la personnalité (ou l'ipséité). Le *moi* est dévasté par des spontanéités qui surgissent sans s'intégrer à une synthèse supérieure. Il y a un affrontement de systèmes partiels que la conscience se condamne à réaliser (alors que dans le cas de l'obsession, il s'agissait plutôt d'une lutte du *moi* contre lui-même *via* le débordement de la spontanéité). C'est ainsi que Sartre explique le délire d'influence :

[...] il [le délirant] constate que cette spontanéité se manifeste isolément, à contre-courant, rompant l'unité sinon de la conscience du moins de la vie personnelle. C'est là le sens profond de l'idée d'influence : le malade sent *à la fois* que c'est lui, en tant que spontanéité vivante, qui produit ces pensées et, *à la fois*, qu'il ne les a pas voulues.⁷⁵⁰

Cette expérience de rupture avec l'harmonie « du moi-monde » peut être plus ou moins forte (c'est ce qu'exprime cette expression de *degrés dans la folie*). « La condition première de l'hallucination nous paraît être une sorte de vacillation de la conscience personnelle »⁷⁵¹. Sartre en fournit plusieurs caractéristiques : la conscience, a-structurée, est incapable de se concentrer, de poser un écart entre elle et sa pensée, de voir en face ce qu'elle produit (par où l'on voit que les facultés de concentration et d'attention sont cruciales pour lutter contre la captivité de la conscience). Les catégories de sujet et d'objet ont sombré dans une spontanéité impersonnelle « que les mots manquent pour caractériser »⁷⁵². En outre, on ne fait même pas l'expérience de cette conscience impersonnelle, puisque le sujet est absent par définition. Ce sont les conduites post-événementielles (puisque l'*événement* et l'*expérience* de l'hallucination ne coïncident pas) qui conféreront un caractère réel ou non à l'hallucination : le malade va ériger sa vie autour de

⁷⁵⁰ IM, p. 301. Le délire d'influence n'est structurellement guère éloigné de l'influence qu'exerce un auteur sur son lecteur *via* l'écrit.

⁷⁵¹ IM, pp. 302-303. D'où cette parenté pressentie dans nombres de cultures entre la sagesse et la folie. C'est également le principe qui régit les tentatives, par exemple rimbaldiennes, d'altérations perceptives raisonnées : il s'agit d'intégrer toutes ces déstructurations dans une tentative plus vaste qui, elle, ne se laisse pas atteindre. C'est, pour autant que cela soit possible, *frôler* la folie.

⁷⁵² IM, p. 205. Le défi de tous les mysticismes, mais aussi de la réflexion pure, sera de distinguer ce silence de la folie du silence « structuré » de l'intuition libératrice.

ces événements et s'efforcer de s'y adapter⁷⁵³. Toutes ces descriptions rapprochent l'expérience existentielle du *cogito* et celle où le *moi* sombre (ce qui est également une des caractéristiques de l'angoisse). L'on ne peut faire, par conséquent, du *cogito* tel que Sartre (et Derrida) le comprennent, une sorte d'apogée égotique.

En réalité, l'hallucination n'est qu'une des facettes de la vaste question de la *croyance* sur laquelle nous reviendrons amplement dans la suite. Disons pour le moment que, dans l'hallucination, ce n'est nullement la *structure imageante* qui varie, mais plutôt l'attitude du sujet – sa couche première – par rapport à l'irréel. D'où nos interrogations : comment peut-on croire à des choses tout en sachant que leur efficacité ne tient qu'à notre croyance ? Cette efficacité qui, pragmatiquement, pourrait justifier la croyance, est-elle réelle au point de faire de la croyance un monde absolument clos et auto-suffisant ? Et qu'est-ce que *croire* ? Quelle est la structure psychique de l'acte de croyance ? Nous ne serons en mesure de répondre à toutes ces questions qu'une fois abordée et intégrée la dimension perceptive ; il convient toutefois de s'attarder quelque peu sur le cas du rêve car, dans sa pureté, il nous fournit le paradigme de l'altération. Il s'agit là, en effet, d'une dimension de notre vie dans laquelle la personnalité ne semble pas déstructurée, ni les catégories de sujet et d'objet absentes, et qui, pourtant, constitue le parangon de l'irréalité⁷⁵⁴.

4) *Le rêve*. Sartre établit les relations suivantes : le rêve est à la perception ce que la croyance est au savoir, ou encore – version spinoziste – ce que l'erreur est à la vérité. Il est possible de croire en l'erreur, mais lorsque la vérité apparaît, elle ne laisse plus aucun doute sur le caractère faux de l'erreur. Or, dans tous ces cas, c'est la *réflexion* qui opère le passage de l'une vers l'autre. Lorsque je rêve, par contre, nulle conscience ne vient affirmer que « je rêve » (et donc que je ne perçois pas) puisque la conscience non-thétique, pleine d'elle-même, ne nie rien. Le passage à la perception, présupposé par la comparaison réflexive, équivaldrait au réveil pur et simple. La conscience qui rêve s'est enfermée totalement dans l'attitude imageante, c'est-à-dire

⁷⁵³ Tous ces procédés sont posés et analysés par Michel Angot lorsqu'il tente, dans son introduction aux Yoga-sūtra, d'explicitier les traits communs à tous les mysticismes et à toutes les expériences mystiques. L'auteur montre que ce qui importe n'est pas tellement l'expérience en elle-même, de laquelle on ne peut de toute façon rien dire, mais le cadre idéologique, théorique et social au sein de laquelle on l'interprète *a posteriori*, ainsi que la manière dont cette expérience s'y insère. On pourrait dire exactement la même chose des expériences psychédéliques.

⁷⁵⁴ En outre, cela nous permet de pointer la variation spécifique que propose Sartre à cette interrogation structurante de la philosophie : qu'en est-il du rêve et de la folie ?

dans une attitude qui ne pose rien comme existant. C'est pourquoi Sartre parle du rêve comme de « la réalisation parfaite d'un imaginaire clos »⁷⁵⁵.

Autrement dit, et contrairement aux images hypnagogiques, il y a un *monde* du rêve, c'est-à-dire qu'il y a une temporalité, un espace spécifique et une liaison entre les images. Mais ce monde n'est que le corrélat de notre croyance en lui, corrélat s'alimentant à mes souvenirs, mes savoirs, à mon être-dans-le-monde inefficent (je suis endormi) projeté en être-dans-le-monde dégradé et imaginé (il y a un *moi* dans le rêve), etc. Sartre insiste sur le caractère parfait et unique du rêve : il n'y a en effet qu'en lui que se produit cette conscience imageante totale ; en lui « l'attention n'existe plus, ni son pouvoir de poser l'objet comme transcendant »⁷⁵⁶. Enchaînée à elle-même, la spontanéité est envoûtée et seule une révolution peut l'éveiller, puisque le monde rêvé est, par définition, hors d'atteinte. « Nous avons là la représentation parfaite et close de ce que serait une conscience pour laquelle la catégorie du réel n'existerait pas du tout »⁷⁵⁷. Mais pourquoi serait-il impossible d'effectuer une conscience réflexive qui viendrait briser le rêve *de l'intérieur* ? Tout simplement parce que les motivations pour effectuer un tel retour réflexif sont rendues inconcevables par la conscience imageante qui rend imaginaire tout ce qu'elle touche. Trois options seulement demeurent : soit le réveil survient suite à un *stimulus* externe, réel ; soit le rêve lui-même produit une émotion si forte qu'elle motive une conscience réflexive ; soit enfin le rêve se termine purement et simplement, rendant impossible toute possibilité de continuer⁷⁵⁸. L'histoire est finie.

Par sa quasi-identification des couches primaires et secondaires de la conscience ainsi que par son attitude générale d'irréalisation à tout va, le rêve constitue à la fois la forme la plus aboutie de négation du principe de conditionnalité et celle qui lui ressemble le plus (il y a un monde du rêve, un « moi acteur », etc.). Le rêve est l'image du principe de conditionnalité. Le

⁷⁵⁵ IM, p. 319. Le rêve lucide – celui où l'on a conscience de rêver – n'invalide en rien cette présentation. Il nous oblige simplement à affiner notre compréhension du rêve à partir de la double couche de la conscience : la réflexion (« je rêve ») ne touche que la couche secondaire de la conscience et laisse intacte la couche primaire (que seul le réveil viendrait interrompre). Mais, dans cette forme psychique particulière qu'est le rêve, la distinction entre ces deux couches est si ténue que bien souvent toucher à l'une entraîne des effets immédiats dans l'autre. Ce qui explique pourquoi l'on peut s'entraîner à produire des rêves lucides (ce qui, d'ailleurs, constitue un exercice bien connu du bouddhisme, notamment dans les six *dharma*s [ou *yogas*] de Nāropa [tib. *n'a ro'i chos drug*]).

⁷⁵⁶ IM, p. 324.

⁷⁵⁷ IM, p. 332.

⁷⁵⁸ Cette dernière option reste délicate à cerner. En effet, il arrive souvent que, bien que l'histoire soit terminée, le rêve se poursuive dans un monde figé où plus rien n'est à attendre, provoquant ce sentiment désagréable d'ennui visqueux, de répétition indéfinie, d'attente d'on ne sait trop quoi.

processus d'altération par lequel la conscience se fascine sur ce qu'elle crée y est en lui si « pointu » qu'il s'agit à peine d'un processus. Le schème symbolique qui vient à l'esprit lorsqu'on essaie de comprendre ce mécanisme du rêve serait celui d'un tourniquet perpétuel si constant et rapide que toute impression de mouvement aurait disparu. Toutefois, la possibilité d'effectuer des rêves lucides ainsi que la présence constante de l'être-au-monde réel indiquent assez qu'il s'agit, là encore, d'une tentative ne pouvant aboutir à réellement éradiquer la conditionnalité puisque cela reviendrait à s'éradiquer elle-même en tant que tentative.

À la lumière de ces quelques exemples, nous pouvons affirmer que l'opérateur de transformation d'une conscience simplement imageante en une conscience captive n'est autre que la *croyance* en ce que la conscience vise par-delà l'*analogon*. En d'autres termes, les consciences imageantes de mauvaise foi et illusionnées que nous avons identifiées plus haut appartiennent, à des degrés très différents, à cette captivité de la conscience⁷⁵⁹. Supprimant l'*analogon* ou la conscience de viser quelque chose à travers autre chose qui le représente, la croyance entraîne l'identification entre la matière et le savoir : entre eux la symétrie devient telle qu'elle passe pour une identité. Le passage de la quasi-observation, où l'on ne lit rien d'autre sur la matière que ce l'on y met, à la captivité est donc entraîné par la disparition d'une certaine autonomie de la matière : il y a disparition de « la *transcendance* du représentant »⁷⁶⁰ par croyance en l'objet visé (d'où ce fait qu'il est beaucoup plus facile pour l'hallucination d'apparaître lorsque la matière est pauvre). Nous avons dit que la conscience imageante irréfléchie était intrinsèquement captive. Nous voyons à présent qu'elle est captive en tant qu'elle résulte d'un désir souhaitant s'approprier ce qui lui fait face. C'est donc le désir au cœur de l'irréflexion qui génère la captivité. Sartre ne dit d'ailleurs pas autre chose :

[L]a conscience irréfléchie doit être considérée comme autonome. C'est une totalité qui n'a nullement besoin d'être complétée et nous devons reconnaître sans plus que la qualité du désir irréfléchi est de se transcender en saisissant sur l'objet la qualité de désirable. Tout se passe comme si nous vivions dans un monde où les objets, outre leurs qualités de chaleur, d'odeur, de forme, etc., avaient celles de repoussant, d'attirant, de charmant, d'utile, etc., etc., et comme si ces qualités étaient des forces qui exerçaient sur nous certaines actions.⁷⁶¹

⁷⁵⁹ La captivité de la conscience imageante de mauvaise foi provient de la justification de son mode par son insertion dans un univers de mauvaise foi. L'illusion est, quant à elle, une conscience captive « instantanée ».

⁷⁶⁰ IM, p. 110.

⁷⁶¹ TE, pp. 41-42.

Ce fatalisme que l'analyse de la conscience captive a permis de dégager est donc biface : dans le monde perceptif, il s'exprime sous forme de la croyance en une causalité du monde sur la conscience (ce qu'exprime la conscience non-thétique de passivité) ; au sein de l'imaginaire, il apparaît lorsque la conscience réalise toutes ses intentions, c'est-à-dire lorsque disparaissent tant la catégorie de possible que la possibilité de suspendre son jugement, de prendre du recul (comme c'est typiquement le cas dans le rêve). La conscience n'a plus alors conscience de *jouer*, c'est-à-dire de créer spontanément des liaisons synthétiques « qui n'existent pas réellement », mais elle croit en l'objet qu'elle crée : sa conscience (de) spontanéité entre en conflit avec son mode de réalisation. Ce n'est donc pas ce que la conscience « fait » qui change, mais bien son attitude complète. Et, certes, la réflexion est toujours possible, mais il faut voir que la réflexion opérée à partir de la conscience captive est précisément ce qui referme le piège puisque je n'y pose pas ma conscience irréfléchie (dans sa réalité formelle), mais l'objet sur lequel je me fascine. Dans la conscience captive, en effet, « toute pensée captive la conscience et l'enchaîne – et la conscience la joue, la réalise, en même temps la pense »⁷⁶². C'est pourquoi l'on ne peut mettre sur un même plan la réflexion phénoménologique qui met entre parenthèses l'objet ou la croyance en l'existence de la réalité objective, et un autre type de réflexion qui viserait à transformer l'altération originelle que provoque le désir au sein de l'irréfléchi. La première ne fait qu'arrêter le cycle de conditionnements réciproques entre la réalité objective et la réalité formelle alors que la seconde entend transformer le régime de la réalité formelle.

La différence entre une conscience imageante captive et une conscience imageante non captive réside dans la conscience que j'ai de la place de la matière, c'est-à-dire *de ce qui ne vient pas de moi*, et, conséquemment, de ce qui ne vient que de moi (en sachant que seule une conscience transparente aurait une juste compréhension de cette place ; à la limite, elle seule peut être dite échapper au délire). En somme, le processus d'altération semble avoir grevé tant la perception que l'imagination. Dans la première, je suis pris par les structures du monde et par toutes les couches de mon savoir réifié, perdant ainsi, par une inversion d'asymétrie me faisant croire que ma conscience est requise par le monde, le sentiment de ma liberté au cœur de la perception ; dans la seconde, je suis captif de ma propre croyance en l'objet et, étant condamné soit à une justification du second ordre (mauvaise foi) soit à la symétrie (illusion) – c'est-à-dire à produire ce que je pense –, ma liberté disparaît de manière tout aussi inéluctable. D'un côté, je

⁷⁶² IM, p. 99.

dois inverser l'asymétrie et redécouvrir ma spontanéité ; de l'autre, il me faut liquider la symétrie et réintégrer le donné. D'un mot, il me faudra redécouvrir la *conditionnalité*, ce processus créateur à partir de quelque chose, qui constitue, selon nous, le principe premier de la conscience.

D. Conclusion provisoire : la conditionnalité

a. Le schème de la conditionnalité

Il est temps, à présent, d'esquisser ce que sont ces lois formelles que nous appelions de nos vœux au début de ce chapitre ainsi que le *schème de la conditionnalité* qu'elles structurent. Décrivant la loi de fonctionnement de la conscience, Sartre exemplifie ce que nous avons appelé la conditionnalité. Citons-le amplement :

Entre deux consciences, le rapport de cause à effet ne joue pas. Une conscience est tout entière synthèse, tout entière intime à elle-même : c'est au plus profond de cette intériorité synthétique qu'elle peut se joindre, par un acte de rétention ou de protention, à une conscience antérieure ou postérieure. Mieux, pour qu'une conscience puisse agir sur une autre conscience, il faut qu'elle soit retenue et recrée par la conscience sur laquelle elle doit agir. Il ne s'agit jamais de passivités, mais d'assimilations et de désassimilations internes au sein d'une synthèse intentionnelle qui est transparente pour elle-même. Une conscience n'est pas cause d'une autre conscience : elle la motive.⁷⁶³

Seulement, le chapitre précédent nous a appris que cette causalité spécifique animant la spontanéité de la conscience se déroule tant au niveau du *vécu* qu'en celui de la *pensée* et que c'est à confondre les deux que de nombreux problèmes apparaissent. La pensée est conditionnée par le vécu qui, lui-même, est l'expression d'un lien conditionnel fondamental et indéductible : le lien de *néantisation de l'être*, conditionnement contingent que la conscience porte en son cœur et dont elle s'arrache (ou, pour être plus précis, *dont elle est l'arrachement*). Cette structure, extrêmement générale et qui découle de la redéfinition de la conscience comme *acte et relation*, se retrouve actualisée *d'une certaine manière* dans chaque « domaine » de conscience, dans chaque acte de conscience. Grâce à l'analyse de la fonction imageante de la conscience, de nombreux aspects sont venus habiller ce squelette théorique.

⁷⁶³ IM, p. 57. D'où la négation par Sartre de la notion d'*état* en psychologie : « Il n'y a pas d'états en psychologie, mais il y a une organisation de consciences instantanées dans l'unité intentionnelle d'une conscience plus longue » (IM, p. 86.)

Ont été dégagés par notre lecture, les modes de pensée *contaminé* et *lucide*. Le premier résulte d'un processus d'*altération* par lequel la conscience introjecte la loi d'être qui lui fait face et se comprend à partir d'elle (automatismes, mouvements symboliques, captivité, processus hypostasians etc.). Le second naît lorsque la conscience est *transparente* à elle-même, c'est-à-dire lorsque qu'elle distingue de manière adéquate son mode d'être propre (et, par conséquent, le mode d'être inertiel). Nous avons également vu que l'altération régissait la *structure désirante* de la conscience irréfléchie : dans la perception, on *croit* que l'objet est désirable pour lui-même et on le poursuit ; dans l'acte imageant, le désir fait produire un objet en image pour mieux le posséder et l'on y croit malgré son irréalité. La captivité résulte du fait que la conscience va à l'encontre de la conditionnalité qui anime son mouvement auto-producteur soit en se croyant déterminée, soit en se condamnant à ne pouvoir se détacher de ses productions. On le voit, la conditionnalité se caractérise, *a contrario*, par une *asymétrie* qui tout à la fois (mais c'est la même chose) autorise et enracine la *nouveauté* : p et r conditionnent q si et seulement si p et r sont indépendants de q et si q est dépendant de p et r (gardons toutefois à l'esprit que cette « traduction analytique » ne peut rendre fidèlement un mouvement par essence dialectique). L'altération et le mode contaminé agissent de deux manières complémentaires : soit ils suppriment cette asymétrie au profit d'une symétrie (comme c'est le cas dans l'imagination), soit ils la renversent (comme c'est le cas dans la perception). Dans les deux cas, la conscience perpétue l'altération et s'empêche de se reprendre efficacement : c'est ce que nous avons appelé la *fonction d'irréalisation*.

Ainsi, lorsque je *perçois* sur un mode contaminé, je pense que je suspends tout jugement et donc que j'appréhende librement un *fait*. Althusser décrit parfaitement ce mode par lequel j'oublie que le perçu n'est que la trace de la perception (point de départ qui peut mener, par symétrisation des pôles formel et objectif, à l'*idéalisme absolu* ou, par inversion d'asymétrie, au *réductionnisme empirique*). Si, par un travail sur elle-même, la conscience se rend transparente à elle-même et harmonise les traits propres à l'acte de conscience perceptif, elle se sent et se sait active dans la perception et prend en compte la normativité (ou la valorisation) dont elle charge le monde. Autrement dit, la fonction de transparence doit contrecarrer, lors de la perception, la *conscience non-thétique* de passivité. Une conscience *imageante* contaminée pose, quant à elle, l'objet comme inexistant mais veut *croire* en ce qu'elle pose (et ainsi mieux se laisser prendre par ce qu'elle produit, ce qui conduit à l'hallucination ou au rêve au sein desquels la symétrie est

presque parfaite). La fonction de transparence doit donc ici renverser l'*intention* régissant la formation imageante. Le mode contaminé d'intellection ou de *compréhension* est celui qui : soit vise à saisir des notions amphiboliques (*symétrisation* due au fait que le processus analytique ou réductif effectué grâce à l'attention n'a pas été mené jusqu'au bout et donc que les termes que la compréhension tente de saisir ne sont pas ceux de la contradiction originaire) ; soit se laisse entraîner par la matière imageante qui lui présentifie son effort de compréhension dans l'image d'illustration ou le schème (*inversion d'asymétrie*). Un mode lucide de compréhension est une simple appréhension de relations qui renvoie en même temps à l'acte d'appréhension (cf. le savoir pur). La transparence articule donc en ce cas : *au niveau objectif* médiate, la purification des savoirs, c'est-à-dire l'éclaircissement des contradictions qui les animent ; *au niveau formel* immédiat, la purification du *mode d'appréhension* (au savoir pur répond l'affectivité pure, hors d'eux, c'est le monde dégradé du *désir*).

Un mode contaminé de pensée (*lato sensu* : perception, imagination, etc.) débouche sur un monde *magique* au sein duquel je m'aveugle sur les contradictions qu'il comporte et qui me traversent⁷⁶⁴. Le monde magique redouble le mode contaminé, le justifie, l'entretient et rend ainsi de plus en plus délicate un travail de la transparence pour rétablir la *conditionnalité* (et dont le premier effet est de supprimer les faux-problèmes présents dans le monde magique). Adopter, par un travail de la transparence, un point de vue conditionnel nous oblige : 1) à résoudre les tensions au sein du domaine concerné (imagination, perception, etc.), c'est-à-dire à supprimer, par une production/appréhension de la conditionnalité, les illusions et faux-problèmes qui y sont présents suite à une incohérence présente au sein des caractéristiques eidétiques de ce domaine ; 2) à restaurer la conditionnalité liant les différents domaines entre eux ; 3) à appréhender le conditionnement *fondamental* (l'être-au-monde, ce « trou dans l'être »), c'est-à-dire à ériger une pensée adéquate (ou conséquente) en tant qu'elle est inadéquate à cet être-ci (qui est *mon* être de robot ou mon *identité*, mais qui renvoie de proche en proche au monde entier). Il ne s'agit là, en quelque sorte, que de la partie personnelle ou ascétique. Car la conditionnalité régit également les liens avec autrui : il convient de connaître et de tenir compte de l'articulation idiosyncratique des fonctions psychiques qui structurent autrui (c'est-à-dire du « robot-autrui » inséré dans telle situation). Cette articulation est le donné conditionnant mon échange avec lui et sur lequel il me

⁷⁶⁴ La « casuistique morale » qui louvoie sans cesse, s'adapte et présente une haute tolérance aux contradictions (et dont la traduction politico-économique n'est autre que le pluralisme moral en régime capitaliste) constitue un exemple frappant de monde magique.

faudra jouer, par hypotypose, pour le motiver indirectement à effectuer pour lui-même le travail de la transparence.

b. Horizons de recherche

La définition relationnelle de la conscience nous mène à une cartographie des modes d'apparaître (ce qui suppose, comme nous allons bientôt le montrer, un nouveau rapport à l'ontologie). Chaque acte de conscience établit des *relations différentes* entre un pôle objectif (l'objet perçu, l'objet imaginé, le concept, etc.) et un pôle subjectif (le sujet percevant, le sujet imaginant, le sujet de connaissance, etc.). Enfin, une connaissance des relations entre les pôles objectifs de la relation (ou, si l'on veut, une connaissance des relations externes, ou encore, en utilisant la terminologie de l'ontologie phénoménologique, des liens ceci/cela) est possible et souhaitable à condition que soit pris en compte son conditionnement par l'acte premier et la relation qui en découle. Toutefois, l'esquisse d'une telle articulation n'est pas aléatoire : rendre compte du mode perceptif contaminé, et l'expliquer, ne signifie aucunement le justifier et le valoriser. Bien plutôt, en en montrant les incohérences, on fait apparaître la conditionnalité qui le soutient et l'on rend possible une perception lucide. Une fois dégagés les modes d'apparaître, chaque acte de conscience, chaque type de connaissance, chaque temporalité, chaque relation entre un sujet et un objet demandera à être replacé à sa juste position au sein d'une échelle des actes de conscience qui n'est pas aléatoire. De sorte que peut légitimement être appelée *connaissance* la totale explicitation des relations entre objets, reliée à l'acte premier, ainsi que la claire vue des relations qu'entretiennent ces actes premiers. Évidemment, cette tâche paraît sans fin à notre entendement fini car elle suppose la pleine compréhension de différentes temporalités ainsi que l'intuition des infinies possibilités de l'apparaître. Mais on peut déjà inférer qu'une bonne manière de clarifier quelque peu les situations confuses dans lesquelles nous sommes perpétuellement plongés serait de les « localiser » : est-on du côté de la relation sujet/objet ou de la relation objet/objet ? Quelle est la relation sujet/objet qui conditionne telle relation objet/objet ? Cette relation sujet/objet, de quel acte de conscience dépend-elle ? Quelles sont les caractéristiques de cet acte ? Quel degré de lucidité a-t-il quant à la conditionnalité ? Quelles relations entretient cet acte avec les autres ?, etc.

Prendre en compte ce que, à la suite de P. Descola, nous avons appelé la *relation originare* (ouverture d'esprit, tension ou mouvement entre le *soi* et le *non-soi*) amène, d'une

part, à déployer les possibilités théoriques des modes d'apparaître, et, d'autre part, à pouvoir rendre compte des incarnations circonstanciées et historiques de cette matrice dans des schèmes structurant autant de modes spécifiques d'apparaître. Loin d'intégrer l'aspect relationnel de la conscience, l'anthropologue partait d'une dualité produite par l'hypostase de la relation originaire, s'empêchant ainsi de comprendre la capacité de *transformation* des schèmes. P. Descola ne peut dès lors que constater une *lutte* entre schèmes dont la tendance première est la conservation et l'auto-justification. Si cela est suffisant pour expliquer le réflexe initial de ces processus individuels et collectifs de survie, c'est totalement insuffisant pour pouvoir penser les conditions d'une refonte, d'une combinaison ou d'une médiation entre schèmes⁷⁶⁵. Si l'on appelle « monde » ce qui comprend tous les schèmes, il est évident que la condition *sine qua non* à la résolution pacifique des conflits consistera à élaborer un monde commun qui ne dénierait à aucun schème sa validité⁷⁶⁶. Mais dès qu'un schème prétend incarner la vérité, c'est-à-dire être la seule expression correcte *du* monde, les conflits demeurent insolubles (c'est typiquement le cas avec une certaine conception de la science : définitoire du *progrès*, de la *connaissance* et de la *vérité*, elle fait de tous les autres schèmes des schèmes *en retard* et de nous des acculturés, même le scientifique puisqu'il utilise d'autres schèmes dans sa vie quotidienne).

Esquissons brièvement un tel monde commun dans lequel tout schème est une totalité que détotalise tout autre schème. Est dit « mort » un schème qui soit n'est plus conscient de cette détotalisation, soit est incapable de saisir l'aspect moteur de cette détotalisation pour se dépasser. Par conséquent, le schème vivant sera celui qui, conscient de la détotalisation, en fait un instrument d'approfondissement et d'évolution. En d'autres termes, un schème est vivant grâce à la médiation des autres schèmes dans la connaissance qu'il a de lui-même. Il sait quel langage, quelle temporalité, quels objectifs, quels usages lui sont inhérents sans que cela ne s'oppose en rien aux langages, temporalités, etc. des autres schèmes. Nous dirons, par exemple, de la structure prédicative du langage (un prédicat vient qualifier un sujet conçu comme substantiel) qu'elle est vivante si elle est devenue consciente de sa sphère de validité en intégrant les conditions dont elle résulte, ce qui lui permet de maîtriser son action ; qu'elle est morte, inerte dès qu'elle s'étend indûment à d'autres sphères, créant par là même l'occasion d'insolubles

⁷⁶⁵ Nous avons expliqué que cet auteur, victime de l'illusion propre au naturalisme, poursuivait en réalité la lutte *contre* les autres schèmes.

⁷⁶⁶ Sauf que, comme nous l'avons vu, la *matérialité* du monde transforme les schèmes lorsqu'ils se font médier par elle. Il est, par conséquent, important de comprendre les lois de cette inertie.

paradoxes⁷⁶⁷. « Comprendre sa sphère de validité » implique pour le schème de saisir les expressions qui lui sont *consubstantielles* et, en tant que telles, irréductibles à toute saisie binaire. Ainsi l'expression : « j'existe » n'est ni vraie ni fausse, mais consubstantielle à tout schème activateur de la parole. C'est uniquement en rapportant notre schème à ses conditions de possibilité, c'est-à-dire en relativisant ce que nous prenions pour un absolu, que nous nous rendons capables de saisir d'autres certitudes fondamentales.

Ontologiquement solidaire du champ qu'il structure, le schème ne se laisse pas facilement appréhender. On compte deux moyens associés pour y accéder : la *réflexion* et la *rencontre* avec un autre schème (on reconnaît les deux méthodes proposées par Kant). Encore faut-il s'entendre sur ce que l'on appelle « réflexion ». Nous pensons que seul le décrochage total procuré par une réflexion pure peut se révéler efficace, car dans tous les autres cas, une couche demeure invisible. C'est pourquoi l'étude de la réflexion pure et de ses modalités est d'une importance cruciale ; c'est pourquoi également cette dernière entretient des rapports parfois flous avec l'instantanéité, l'angoisse, la crise (provoquée, bien souvent, par un autre schème qui a réussi à percer nos mécanismes de défense). En dépendance avec la réflexion et en vue d'accéder au schème, et par conséquent de le rendre vivant, se trouve le rapport à l'*altérité*. Plus spécifiquement, ce rapport peut être considéré comme positif lorsque, par exemple, l'on constate la convergence de trajets de pensée différents, et lorsque l'interaction fait s'éveiller des deux côtés des voies inattendues. Les pôles « sujet » et « objet » deviennent plus aisément distinguables. Le contraste n'est que la première étape vers la culture du potentiel différentiel (au sein du projet consistant à révéler un maximum de l'Être, c'est-à-dire un maximum de modes d'apparaître).

Un tel objectif n'est pas tâche aisée et nous oblige, en attendant et faute de mieux, à appliquer rigoureusement un principe de générosité dans toutes nos actions. Que nous parlions à quelqu'un d'une autre culture, d'une autre classe, d'une autre langue, que nous lisions un texte, regardions un film ou tentions d'interpréter une musique, il convient avant toute chose d'appliquer ce principe de générosité. Cette provision constitue notre seul moyen d'éviter la violence primaire de celui qui plaque ses propres catégories partout et s'aveugle sur ce qu'il ne

⁷⁶⁷ Par exemple : le substantialisme permanentiste sur lequel elle repose, ou qu'elle incarne, est incapable de rendre compte des vérités de la physique moderne puisqu'il suppose une entité permanente possédant des propriétés permanentes.

peut comprendre. Mais il ne s'agit bien là que d'une *première* étape. S'y arrêter nous ramènerait à la position stérile (et violente également) du relativisme. Doit s'enclencher alors un patient labeur de découverte mutuelle dans lequel nous nous *compromettons* de part et d'autre, saisissant l'opportunité de mieux comprendre la particularité relative de nos points de vue incarnés. En somme, il s'agit de passer d'une opposition statique dans la différence à une révélation réciproque dynamique et à une exploitation de la richesse différentielle⁷⁶⁸. La difficulté, et l'objectif à atteindre, étant de créer les *conditions* pour que ce travail puisse s'effectuer de part et d'autre. Nous souhaitons donc aller plus loin que l'actualisation foucaldienne ou bourdieusienne (s'appropriier un *modus operandi* qui engendrera des effets différents) qui demeurent, selon nous, univoques : c'est bien un travail dans lequel *connaissance* et *reconnaissance* ne font qu'un que nous appelons de nos vœux. L'on reconnaîtra le principe d'une véritable « éthique de la communication » : persévérer à considérer l'autre comme un *partenaire* tant qu'il n'est pas un adversaire objectif, et même dans ce cas, s'abstenir de le juger (ou, pire, de l'absoudre).

Évidemment, ce processus, qu'il faut s'efforcer d'appliquer partout et tout le temps, est hautement périlleux lorsqu'il s'agit de rendre compte d'évidences, de non-dits, d'impensables, etc. Car l'on risque constamment d'établir un *métalangage* (cf. *illusio scolastique* et tous ses dérivés) pour des sociétés qui n'en ont pas ressenti le besoin, faisant *de facto* de ce métalangage un instrument de domination ou d'acculturation. C'est pourquoi une véritable *réciprocité* n'est envisageable que si toutes les parties prenantes participent à ce processus de bonne entente par création de métalangages relativisateurs (que l'on peut donc considérer comme des techniques visant à différer le conflit)⁷⁶⁹. Une telle méthode devrait s'appliquer tant à un niveau *interindividuel* qu'à un niveau *collectif* : sexes, cultures, classes, voire sciences. L'on constate en

⁷⁶⁸ Aujourd'hui le mouvement tend à s'arrêter et l'incroyable potentiel différentiel à se perdre, faisant de nos richesses un *musée* et de nous tous ses conservateurs.

⁷⁶⁹ On comprend que cela soit plus aisé avec des cultures ayant déjà effectué un retour réflexif, ce qui explique l'omniprésence de l'Inde et de la Chine dans les milieux comparatistes (mais aussi, selon nous, les velléités politiques de ces pays). M. Bitbol, dont les derniers travaux sont venus confirmer nos propres intuitions, prend le mot *dharma* pour exemplifier son propos et montre que les penseurs indiens et occidentaux se situent à des niveaux différents, *i.e.* de part et d'autre de la bifurcation whiteheadienne. Ainsi, pour M. Bitbol, la couche naturelle du langage, celle qui vise à exprimer de manière efficace le monde vécu est animée par une ontologie naïve et protéiforme qui peut servir de véhicule de traduction. En gros, il s'agit d'apprendre à distinguer la couche archaïque du langage, celle dont la fonction est de communiquer, et de la délester des différents filtres théoriques, idéologiques et trop idiosyncrasiques en vue d'en faire un véhicule de sens adéquat. Peut-être qu'avec un tel projet, nous pouvons faire communiquer « le petit bain d'acide critique » dans lequel Sartre souhaite faire passer au langage et la déconstruction derridienne.

effet que les techniques et méthodes ne communiquent pas entre elles pour des raisons sociologiques :

La plupart du temps, l'obstacle qui empêche les concepts, les méthodes ou les techniques de communiquer n'est pas logique, mais sociologique. Ceux qui se sont identifiés à Marx (ou à Weber) ne peuvent s'emparer de ce qui leur paraît en être la négation sans avoir l'impression de se nier, de se renier (il ne faut pas oublier que pour beaucoup, se dire marxiste n'est rien de plus qu'une profession de foi – ou un emblème totémique).⁷⁷⁰

Pour qu'une émancipation mutuelle soit efficace, il faut se *compromettre* (accepter de se changer, de ne pas se rigidifier dans une identité, etc.). Or mieux vaut réfléchir aux *stratégies* animant nos compromis sous peine de se vautrer dans la *compromission*⁷⁷¹.

Cœur de notre propos, l'analyse des mécanismes décrits dans *L'Imaginaire* a grandement étoffé les perspectives entrevues lors des précédents chapitres. Elle nous permet également de tisser certains liens avec la partie suivante concernée plus spécifiquement par le monde perceptif. Car, s'il est vrai que Sartre pose une irréductibilité de la perception et de l'imagination, puisque la seconde n'apparaît que comme irréalisation de la première, il semblerait que, faute d'avoir vraiment expliqué « pourquoi on perçoit différemment de ce que l'on voit », il les rende finalement dépendantes l'une de l'autre au sein de l'expérience⁷⁷². En effet, le dépassement par l'imagination est motivé par une appréhension du monde comme manquant de quelque chose, entraînant une tentative pour présentifier ce manque. Mais la constitution de la situation est elle-même dépendante de mon projet global tout entier suspendu à la tentative de combler un manque originel. Ainsi la structure imageante est-elle à la fois au départ de la constitution en situation et le résultat « naturel » de la tentative de combler la situation « puisqu'elle est toujours, en un sens, néantisation libre du monde et ceci toujours *d'un point de vue particulier* »⁷⁷³. Ou encore :

⁷⁷⁰ Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 2002, p. 24. Faire communiquer des théories opposées est bien souvent le seul moyen de faire avancer la science. Or la stratégie pour éviter de produire de tels efforts et de prendre de tels risques est bien souvent de les dénoncer comme « éclectisme », manière de « toucher à tout », etc. « La condamnation de l'éclectisme a bien servi d'alibi à l'inculture » (*id.*).

⁷⁷¹ Citons simplement le danger encouru par les élites tibétaines qui, en vue d'obtenir un levier politique pour sauver la culture tibétaine et ses représentants, séduisent le monde occidental et risquent de se perdre dans ce processus de séduction s'ils continuent de voiler l'aspect politique de la situation derrière l'apologie de la compassion pour le « matérialisme » occidental. Il nous semble que, suite aux pressions et contradictions du monde, les penseurs bouddhistes freinent un processus adaptatif et pédagogique qu'ils ont incarné pendant des siècles.

⁷⁷² Nous verrons que la confusion entre régime imaginaire et perceptif serait d'ailleurs une manière adéquate de décrire l'expérience ordinaire.

⁷⁷³ IM, p. 356.

l'imagination n'est pas un pouvoir empirique et surajouté de la conscience, c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise sa liberté ; toute situation concrète et réelle de la conscience dans le monde est grosse d'imaginaire en tant qu'elle se présente toujours comme un dépassement du réel.⁷⁷⁴

Bien plus, c'est l'imaginaire qui permet de saisir la néantisation première de l'être en monde, car sans lui la conscience serait engluée dans l'être sans possibilité de le poser. En un mot, « [l']imaginaire est en chaque chose le 'quelque chose' concret vers quoi l'existant est dépassé »⁷⁷⁵, c'est-à-dire : l'imaginaire est identique à la *valeur*. Et Sartre de bien pointer le cercle – « la motivation concrète de la conscience imageante présuppose elle-même la structure imageante de la conscience »⁷⁷⁶ – sans s'en formaliser outre mesure. Opérer un acte imaginaire revient simplement à rendre explicite le sens implicite autour duquel s'articule une situation. À toute structure réalisante (perceptive) correspond une structure imageante et réciproquement. Nous sommes donc insensiblement passés, au cours de l'exposé, d'une *conscience imageante* définie comme visée d'un remplissement intuitif par un objet absent à une description du *vécu* ordinaire comme co-implication des régimes imaginaire et perceptif de la conscience. Il semblerait, en définitive, que seules une conscience imageante et une conscience perceptive *transparentes*, c'est-à-dire transparentes à leur procès de production, répondent aux définitions posées par Sartre⁷⁷⁷. Seulement, ce dernier n'a abordé que les consciences imageantes et perceptives altérées, avec comme conséquences les ambiguïtés que nous avons relevées.

Pour tout dire, il nous semble que Sartre va trop loin lorsqu'il identifie la structure imageante de la conscience à la capacité néantisante, car cela réduit la perception à une pure appréhension passive du donné (ce qui n'est d'ailleurs nullement la position qu'il revendique explicitement mais constitue néanmoins un présupposé implicite dans nombre de ses développements). Nous dirons, plutôt, qu'il y a un rapport d'*espèce* (structure imageante) à *genre* (néantisation) entre elles.

La condition pour qu'une conscience puisse imaginer est donc double : il faut à la fois qu'elle puisse poser le monde dans sa totalité synthétique et, à la fois, qu'elle puisse poser l'objet imaginé comme hors

⁷⁷⁴ IM, p. 358.

⁷⁷⁵ IM, p. 359.

⁷⁷⁶ IM, pp. 359-360.

⁷⁷⁷ Notons que, comme le remarque André Guigot, percevoir le réel sans « prisme imaginaire » (*Sartre*, Paris, Vrin, 2007, p. 66) est à la limite du supportable et du possible puisque la rançon d'une relation « réaliste » au monde se réduit à la contingence. Mais n'est-ce pas là ce que requiert la rugosité d'une éthique de l'authenticité ? Nous verrons, en outre, que l'angoisse n'est conscience de liberté que lorsqu'elle se réalise à partir et aux dépens du monde de la mauvaise foi.

d'atteinte par rapport à cet ensemble synthétique, c'est-à-dire poser le monde comme un néant par rapport à l'image.⁷⁷⁸

Mais si l'irréalisation s'opère à partir d'un être-dans-le-monde, à partir de la perception, à partir de la situation synthétique, à partir du monde, qu'en est-il de la négation particulière constitutive de la perception et de la totalité synthétique ? Et sur quoi s'appuie-elle ? Il apparaît bien vite que c'est à partir de la *valeur* dirigeant notre choix originel – notre « attitude fondamentale » pourrait-on dire en conservant la terminologie de *L'Imaginaire* – que nos perceptions se déterminent. Or qu'est-ce que cette valeur sinon une abstraction imaginée ? Mais alors comment ce sortir de ce cercle vicieux selon lequel « [p]our pouvoir imaginer, il suffit que la conscience puisse dépasser le réel en le constituant comme monde, puisque la néantisation du réel est toujours impliquée par sa constitution en monde »⁷⁷⁹ ? Notre proposition sera celle d'une distinction entre la valeur et la *vérité*, distinction qui entraînera des modifications jusque dans le régime du monde perceptif.

3. L'ontologie du monde perceptif

A. Introduction

Cette partie est certainement la plus problématique et il est à parier que résoudre les interrogations qui y surgiront permettra d'avancer grandement dans notre recherche. Nous l'avons vu précédemment, Sartre pose l'image comme irréductible à la perception, les deux fonctions s'excluant l'une l'autre. Toutefois, avons-nous encore noté, cette irréductibilité, basée sur une relation asymétrique entre une perception considérée comme « première » et une imagination entendue comme « seconde », se vit *dans l'expérience ordinaire*, à la suite d'un processus d'altération, soit en une *dépendance symétrique* (dont les expériences paradigmatiques sont l'illusion et le rêve), soit en une *asymétrie renversée* (c'est-à-dire en une préséance de la *valeur*, mode caractéristique de l'*esprit de sérieux*). En d'autres termes, alors que l'imagination est une fonction de la conscience qui dépend nécessairement de la perception puisqu'elle est définie par un processus d'irréalisation du monde perceptif, il apparaît que, dans le développement de sa théorie ontologique, Sartre fait dépendre l'appréhension du monde

⁷⁷⁸ IM, p.353.

⁷⁷⁹ IM, p. 354.

perceptif de la structure imageante. Le conditionnant se trouve conditionné par ce qu'il conditionne (l'image qui vient immédiatement à l'esprit est celle, sartrienne, du tourniquet).

Nous avons montré que le domaine où se réalisait la fusion effective de ces deux fonctions était celui du *désir*. C'est cette co-dépendance apparente – « apparente » car perception et imagination bien comprises sont dans un rapport asymétrique au sein duquel le processus transparent d'imagination repose effectivement sur le processus transparent de perception – qui rend possibles, explicitement ou implicitement, soit la considération de ces structures comme équivalentes (symétrie), soit la dépendance de la perception à l'imagination (inversion d'asymétrie). Dans les deux cas – l'*illusion* ou le *monde du sérieux* –, le « réel » tend à être sacrifié à la structure égotique : en effet, la projection hallucinatoire et la soumission à la projection réifiée peuvent à bon droit passer comme deux modes d'une même logique égotique (je ne vois que ce que je veux ou ce que je suis prêt à voir). Nous poserons donc la question d'une éventuelle *contamination* de l'une par l'autre et tenterons de saisir les effets induits par une telle contamination. Et puisque *L'être et le néant* présuppose un certain type de perception, nous nous demanderons si le projet ontologique de Sartre n'est pas atteint par la *métaphysique* de l'expérience ordinaire, c'est-à-dire par une *métaphysique du désir polarisée par la structure égotique*. Nous tenterons, plus spécifiquement, de tisser les liens que l'illusion scolastique propre au geste théorique entretient avec cette contamination, et indiquerons la tendance qu'a cette illusion à nier ces liens.

En effet, loin d'interroger cette contamination que nous soupçonnons, Sartre semble confondre et louvoyer entre la *perception* comme processus et le *perçu* comme produit de ce processus. C'est que, se focalisant sur un objet présupposé « normal », il s'empêche de voir la normativité ou la valorisation à l'œuvre dans le processus perceptif. Cette confusion entraîne des tensions quasi insurmontables : que dire d'une perception tenue pour *passive* mais qui serait néanmoins différente de la sensation ? Et comment comprendre cette affirmation que nous relevions ci-dessus : « Reste évidemment que je *perçois* toujours *plus et autrement* que je ne *vois* »⁷⁸⁰ ? Il semblerait qu'une telle phrase ne soit intelligible qu'à partir de la prémisse définissant la perception comme le corrélat d'un passage à l'infini, c'est-à-dire, dans la terminologie de l'ontologie phénoménologique, comme le corrélat d'un dépassement vers le *sens*

⁷⁸⁰ IM, p. 232.

ou la *valeur*. C'est cette tension au cœur de la perception – que l'on définit d'un côté par sa passivité mais dont on exige d'un autre côté qu'elle soit dépassement valorisant – qui va être interrogée à présent. Nous montrerons que, même s'il délimite précisément les sphères de validité de l'*ontologie* et de la *métaphysique*, Sartre ne peut empêcher la présence perpétuelle d'une certaine métaphysique dans sa recherche ontologique. Ce n'est nullement le fait de cette présence que nous entendons critiquer – il est impossible d'entamer une recherche à partir d'un terrain métaphysiquement vierge (si cela a même un sens) –, mais l'absence d'une prise en compte explicite des *effets* de cette présence.

Nous avons déjà suggéré qu'un de ces effets les plus importants n'est autre que l'équivoque cernant la définition de la « perception ». Ce point important mérite toute notre attention. Il semblerait, en effet, que la perception puisse être prise en deux sens différents, l'un explicite, l'autre implicite et plus vague (et, en tout cas, le flou qui entoure constamment cette notion chez Sartre ne permet certainement pas de statuer définitivement sur elle) : elle est entendue à la fois comme le *résultat du passage à l'infini* que j'opère et dont l'objet est douteux par essence, et comme le *paradigme de l'être-au-monde* en tant que processus de négation interne⁷⁸¹. Nous nous demanderons si ces deux acceptions ne recouvrent pas les domaines de la *pensée* et du *vécu* respectivement. Notre hypothèse est que l'absence de distinctions entre ces deux sphères d'appréhension correspond à la modalité *contaminée* du régime perceptif et que la présence d'une telle distinction correspond à sa modalité *lucide*. De l'ambiguïté entre les deux, dont il nous faudra déceler la véritable origine⁷⁸², découle à nos yeux tout l'essai d'ontologie phénoménologique, et il est à parier qu'une distinction précise de ces deux sens nous aidera grandement sur le chemin vers la réflexion pure. C'est pourquoi, en regard d'une prise en considération du geste propre effectué par Sartre, nous proposons ici une lecture serrée de certains passages clés de *L'être et le néant*, nommément : l'*introduction*, la *conclusion* ainsi que

⁷⁸¹ En réalité, nous verrons que la négation interne est elle-même lestée de tout le poids de la métaphysique du désir en tant que Sartre l'identifie à un manque faisant fond sur une totalité : « De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue *dans son être* l'être dont elle nie avec l'être qu'elle nie, c'est le *manque* » (EN, p. 122). Et il ajoute plus loin : « Que la réalité-humaine soit manque, l'existence du désir comme fait humain suffirait à le prouver » (EN, p. 123). Le nœud se noue donc à ce niveau de la surdétermination de la « transcendance originelle » par le manque.

⁷⁸² Une raison majeure à cette ambiguïté tient dans la volonté qu'a Sartre de se débarrasser du concept de sensation. Ce faisant, il se voit entraîner à charger la perception d'exigences contradictoires. Du point de vue de l'histoire des idées, il ne serait pas absurde de poser que Sartre hérite et perpétue à sa façon un problème husserlien lors même qu'il vise à réformer la phénoménologie de l'intentionnalité.

les chapitres concernant la *transcendance*, le *corps* et la *situation*. L'un des objectifs de ce parcours consistera à dégager ce que nous entendons par perception *contaminée* et perception *lucide*. Évidemment, il ne saurait être question de résumer l'essai d'ontologie phénoménologique sartrien. Outre que nous allons déjà consacrer un certain nombre d'analyses à cette œuvre, de nombreux ouvrages ont été dévolus, de façon plus ou moins heureuse, à l'effectuation d'une telle tâche. Il s'agira bien plutôt pour nous, en plus de questionner certains concepts qui nous semblent importants et, bien souvent, problématiques, de replacer cette ontologie phénoménologique à sa juste place. Car nous pensons qu'une fois porté au-delà de son domaine d'application, le développement systématique effectué par Sartre ne peut mener qu'à des apories et que, loin de nous obliger à cesser toutes recherches, il nous enjoint à opérer un retour réflexif sur ses conditions de production (mouvement que Sartre opérera d'ailleurs lui-même). Pour dire de manière plus directe le fond de notre pensée : *l'ontologie sartrienne n'est valide qu'à supprimer toute prétention à l'ontologie, ce que précisément la métaphysique du désir rechigne à faire*⁷⁸³.

Le lecteur pardonnera que l'on entre dans des discussions techniques et détaillées. Nous tenterons de prévenir, dans la mesure de nos moyens, toutes sensation d'avoir affaire à une scolastique abstruse en recontextualisant ces problématiques et en ne perdant jamais de vue nos objectifs.

B. Les implications d'un questionnement métaphysique

a. L'être-dans-le-monde

Dès l'*incipit*, Sartre trace lui-même un parallèle de méthode avec Descartes. Souhaitant dépasser le dualisme des substances, ce dernier s'est attelé à éclairer le rapport *effectif* qu'elles entretiennent dans le lieu factuel de leur rencontre : l'imagination. Si l'on veut cerner la totalité synthétique dont les substances pensante et étendue ne sont que des structures secondaires, c'est donc de ce lieu que, selon Descartes, il faut partir, et non de la séparation artificielle des termes de ce rapport⁷⁸⁴. Cette synthèse est, ajoute l'auteur, le *concret réel* entendu comme « ce qui peut exister de manière indépendante et autonome » (*Selbständigkeit*). Transposé dans le domaine

⁷⁸³ C'est là la raison profonde pour laquelle il est effectivement possible de désigner *L'être et le néant* comme une eidétique de la mauvaise foi ou comme une ontologie d'avant la conversion.

⁷⁸⁴ L'on pourrait dire que, bien qu'il se réfère à Descartes, c'est à Heidegger que Sartre pense, et c'est lui qu'il joue contre Husserl et Kant, tous deux coupables, à ses yeux, d'une forme de « subjectivisme ».

de l'ontologie phénoménologique, cela signifie que la « conscience » et le « phénomène » sont, en tant qu'ils s'appellent l'un l'autre, deux moments abstraits du seul concret qu'est l'*être-dans-le-monde*. On le sait, Sartre, poursuivant son travail de pensée, en arrivera à remplacer cet être-dans-le-monde, encore trop marqué par le régime de la conscience, par la notion de *vécu*, « [c]e terrain sur lequel l'individu est constamment submergé par lui-même, par ses propres richesses, et où la conscience a l'astuce de se déterminer elle-même par l'oubli »⁷⁸⁵. D'instance éclairante qui découvre un monde dans chaque attitude de l'homme, la conscience devient l'agent sélectif de ses propres obscurations et oublis. Ou, pour le dire autrement : l'être-dans-le-monde demeure certes premier ontologiquement mais il doit désormais, *pour nous*, être conquis à partir d'un être-au-milieu-du-monde que la fonction de sélection de la conscience n'a cessé de « ciseler » (au sens où un sculpteur cisèle le bois et dégage une forme en ôtant des morceaux). Or une telle opération va à rebours de celle effectuée dans *L'être et le néant* où le point de départ, la conscience comme être-dans-le-monde, est considérée comme une *donnée*. On saisit, dès lors, que le *vécu* permet à Sartre de maintenir le *cogito* tout en le secondarisant, tout en montrant en quoi il est abstrait (et même, d'après Sartre, ce qu'il y a de plus abstrait). En d'autres termes, l'ontologie sartrienne devra gagner ce qu'elle se donne, ce que nous comprendrons mieux en approfondissant ses implications.

b. La conduite interrogatrice

Il importe de voir que « conscience » et « phénomène » ne sont pas abstraits au même titre : la conscience dépend en son être d'un en-soi qu'elle nie ; le phénomène n'est phénomène qu'à apparaître à une conscience. Ainsi, la structure du concret – l'être-dans-le-monde – n'est nullement celle d'une symétrie entre conscience et phénomène (du type *esse est percipi*) ; c'est bien plutôt la *néantisation première* qu'est la conscience. Cette néantisation est un accident originel, une rupture qu'impliquent toutes les conduites humaines et toutes les expériences. C'est une limite indépassable et irreprésentable pour ma conscience. Si la *conduite* de l'homme dans le monde, c'est-à-dire ce que Sartre considère comme le concret réel dans *L'être et le néant*, constitue la totalité synthétique dont il faut partir et analyser les moments, il ne faut jamais

⁷⁸⁵ S. IX, p. 108. Sartre suggère donc que la fonction sélective qu'est la conscience sert en quelque sorte à la survie de l'organisme.

perdre de vue que l'expérience requiert un « acte »⁷⁸⁶ premier de la conscience, une rupture ontologique comme structure intime de la conduite. La conduite, ajoute Sartre, est un « jaillissement primitif »⁷⁸⁷ qui déterminera les régions d'être dans leurs structures et leurs relations. Mais cette primitivité ne doit pas voiler le fait que la conduite de l'être-dans-le-monde est conditionnée par la *nécessité de fait* de la néantisation première⁷⁸⁸. Outre l'équivoque entre « conduite » et « acte », l'on remarque, dès à présent, le lien très étroit liant l'*ontologie* (la conscience est telle qu'il y a de l'être) et la *métaphysique* (toute conduite humaine dessine le monde et les relations en son sein, ce que nous avons appelé auparavant les pôles subjectif et objectif). Si l'« acte premier » à la fois sépare et lie les régions d'être, la conduite dessine le profil du monde et des relations en son sein. « Homme » et « monde » ne seront que les horizons tracés par une certaine conduite sur la base d'une rupture ontologique décompressive constamment reprise et constamment réitérée⁷⁸⁹.

Or il n'est nullement indifférent que la conduite prise par Sartre comme fil conducteur de son ontologie soit l'*interrogation*, plus précisément, l'*interrogation métaphysique*⁷⁹⁰. Cela

⁷⁸⁶ Les guillemets rappellent qu'il est délicat de nommer cet « instant premier », puisque c'est seulement à partir de la conscience que l'on peut imaginer « un temps d'avant le temps ». La métaphysique ne peut que s'incliner et constater.

⁷⁸⁷ EN, p. 38.

⁷⁸⁸ Sartre use de la métaphore spectrale pour désigner cette asymétrie des rapports : « *le néant hante l'être*. Cela signifie que l'être n'a nul besoin de néant pour se concevoir et qu'on peut inspecter sa notion exhaustivement sans y trouver la moindre trace de néant. Mais au contraire le néant *qui n'est pas* ne saurait avoir qu'une existence empruntée : c'est de l'être qu'il prend son être ; son néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant : *il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être* » (EN, p. 51). C'est évidemment cette asymétrie – représentée de manière paradigmatique par la cavité, le trou – qui se retrouve dans toutes les relations régies par la conditionnalité.

⁷⁸⁹ Nous dirions, pour notre part : 1) il y a des ontologies régionales dessinées à partir de la conduite humaine ; 2) ces ontologies sont rendues possibles et « inachevées » par une « science de l'en-soi » qu'il resterait à définir (pour A. Badiou, il s'agit de la mathématique et de ses dérivations à partir de l'ensemble vide) ; 3) la métaphysique est le choix d'effectuer telle ou telle articulation des ontologies régionales et, par conséquent, de produire une *unité* en refoulant l'inachèvement ou la contingence ; 5) si elle prend en compte la science de l'en-soi et sa propre constitution, la métaphysique ne peut être que *dialectique*, c'est-à-dire ouverte et inachevée.

⁷⁹⁰ Jeanson notait déjà que ni les effets de l'acte dans la théorie, ni les effets de la position concrète et historique depuis laquelle l'acte est posé dans cette même théorie ne sont, à cette époque, pris en compte par Sartre. Faute de prendre en considération ces données, demeure la tentation de fonder l'autonomie complète de la conscience dans une attitude concrète, d'où le silence autour de la réflexion pure et de ses conditions concrètes d'effectuation. D'où également un certain « mysticisme de l'instant » découlant de ces silences. Il faut voir, en réalité, que l'instant est nécessaire comme *décrochage* mais nullement suffisant comme *libération* : l'instant abolit un projet initial et fait place nette pour un nouveau projet qui, dans le déploiement de sa propre durée, devra donner un sens au projet précédent. Autrement dit, cet instant, nécessaire mais non suffisant, ne peut avoir son statut de *conversion* que si le nouveau projet affronte patiemment et laborieusement le processus de libération

n'implique pas nécessairement que les sphères d'être qui seront isolées dans l'analyse reposent, ultimement, sur la motivation interrogative du questionnant⁷⁹¹, mais cela entraîne une tendance constante à projeter sur elles des qualités que, peut-être, elles n'ont pas. Il nous faut, dès à présent, tirer les conséquences découlant de ce choix :

1) Que toute attitude théorique importe dans son objet des propriétés découlant de son rapport implicite à l'objet, rien de plus normal ; en revanche, ne pas tenter d'explicitier ces implicites constitue une faute dont se rend à nos yeux coupable l'essai d'ontologie phénoménologique, l'exposant *de facto* à la critique bourdieusienne selon laquelle tout acte théorique interrogatif est conditionné socialement⁷⁹². Sartre prend son *geste* d'intellectuel comme représentatif de l'*acte* entendu comme rupture ontologique. Cette accusation faisant de Sartre le chantre d'un certain subjectivisme bourgeois est très grave et exige une réponse forte (que Sartre donnera d'ailleurs lui-même dans la suite de son œuvre et à la lumière des acquis de l'ontologie phénoménologique).

2) En second lieu, nous pouvons d'ores et déjà conclure que, si la réflexion pure est indispensable à l'édifice ontologique en tant à la fois que support et qu'objectif, l'ontologie phénoménologique ne la concerne nullement puisqu'elle est l'ontologie de toutes les attitudes dans lesquelles la conscience s'arrache et se distingue de son objet, c'est-à-dire, très précisément, de toutes les attitudes humaines à l'exception de la réflexion pure. D'où ce fait, souvent mésinterprété comme une fuite ou un aveu d'impuissance mais qu'il convient de prendre au pied de sa lettre, et que Sartre ne cesse d'ailleurs de répéter : *L'être et le néant* n'est pas le lieu d'une analyse des modalités de la réflexion pure. Ce qu'il exprimera plus tard en caractérisant l'ouvrage de 1943 comme une « eidétique de la mauvaise foi », c'est-à-dire une analyse ontologique de l'homme non-éthique, de l'homme dans son régime d'existence le plus quotidien.

dont il a été la condition. En somme : tant que, en amont, l'on n'aura pas fourni les conditions concrètes de production de l'instant ; tant que, en aval, l'on n'aura pas tiré les conséquences de cet instant en se travaillant, l'on se condamne soit à l'attente passive du miracle, soit à l'instant comme refuge.

⁷⁹¹ L'on voit la difficulté à distinguer rigoureusement et systématiquement la terminologie. Il ne s'agit pas de sphères d'être, mais de sphères mondaines et humaines. En réalité, l'on pourrait dire que la contamination que nous soupçonnons trouve à s'exprimer exemplairement ici : c'est le propre de l'interrogation métaphysique de croire qu'elle isole des sphères de l'être, alors qu'elle ne fait que de dessiner les sphères du monde. Et c'est également son propre de penser que le phénomène d'être dont elle va faire l'ontologie est le phénomène d'être « par excellence ».

⁷⁹² À nouveau, se donner d'entrée de jeu l'être-au-monde, d'une part, est rendu possible par un certain être-dans-le-monde, et, d'autre part, projette les spécificités de l'être-au-milieu-du-monde dans l'être-dans-monde-le-monde.

Pour notre part, on aura compris que l'ontologie de l'homme « non-éthique » s'identifie en réalité à une métaphysique qui ne dit pas son nom⁷⁹³.

Si nous devions, dès à présent, esquisser une réponse provisionnelle à l'attaque bourdieusienne putative que nous mentionnions auparavant, nous dirions ceci. Tout d'abord, et d'un point de vue interne à l'œuvre, s'il est vrai que l'expérience de l'*angoisse* – dont on ne peut minimiser l'importance – n'est accessible que pour ceux qui sont délivrés des exigences et des urgences de la vie, il serait faux d'affirmer que Sartre en fait le paradigme à l'aune duquel il évalue la vie pratique. Au contraire, il définit cette dernière comme l'attitude répondant de manière irréfléchie aux exigences du monde (même s'il est vrai qu'il donne la fuite de l'angoisse comme moteur de la vie irréfléchie). Dire qu'il faut être bourgeois pour éprouver l'angoisse n'enlève strictement rien à la pertinence de cette expérience, mais aide, au contraire, à mieux la comprendre⁷⁹⁴. Ensuite, si nous appelons « vérité de surface » (ou superficielle) le déploiement systématique des relations s'établissant à partir d'une conduite, la vérité de surface de cette conduite bute sur des obstacles insurmontables lorsqu'elle quitte son domaine de validité en prétendant s'ériger en *vérité absolue*⁷⁹⁵. Ces obstacles sont autant d'invitations à effectuer un retour réflexif sur les conditions de production du déploiement, ce que, nous semble-t-il, Sartre n'a jamais hésité à faire en réinterrogeant l'effet de son acte interrogatif et des conditions qu'il présuppose au sein de la théorie. Enfin, et de manière projective, cela nous permettrait d'établir une théorie de la *vérité*, au sens fort, en tant qu'articulation formelle des vérités superficielles. Une telle articulation ne pourrait toutefois être *donnée*, sous peine de retomber sur la monade des monades leibniziennes (c'est-à-dire sur une Totalité préexistante). Ce sera donc, on l'aura compris, aux conditions de production et aux exigences de développement d'un tel concept de

⁷⁹³ D'ailleurs, à bien le lire, Sartre n'affirme rien d'autre dans son essai même. Il mentionne en effet d'emblée que l'attitude interrogative, loin d'être le rapport primitif à l'en-soi, le présuppose : « Il serait vain [...] de nier que la négation apparaisse sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au monde » (EN, p. 41).

⁷⁹⁴ Dans *Vérité et existence*, Sartre admet que l'on peut expliquer l'angoisse à partir de la bourgeoisie. Mais il ajoute aussitôt que cela n'en fait nullement une apparence ou un épiphénomène. L'angoisse révèle l'Être et je *peux* la communiquer à un « non-bourgeois » (même si, factuellement, cela prendrait sans doute toute une vie). D'où ces lignes qui pourraient se situer au frontispice de la *Critique* : « Dans le fait, il faut se tenir ferme à l'évidence comme contact absolu que nul ne peut m'enlever, tout en reconnaissant que cette évidence est transie en son cœur par le regard des autres, qui la détermine sans pouvoir la supprimer » (*Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 119 [VE]). Historicisant l'expérience de l'angoisse, Sartre annonce déjà ici que, si le *cogito* est effectivement le moment le plus abstrait, il n'en demeure pas moins indispensable.

⁷⁹⁵ D'une certaine façon donc, la métaphysique sartrienne est une vérité de surface s'approchant au plus près de ce que serait un fait ontologique absolu, mais elle constitue également par là le biais le plus convaincant en tant qu'il est le plus difficile à voir.

vérité, c'est-à-dire aux relations entre « vérité » et « situation », qu'il faudra nous atteler. Nous serons alors conviés à et requis par une réflexion sur les conditions de ce travail même. Mais, auparavant, revenons au geste inaugural du grand livre de 1943.

c. Le profil négatif de la liberté

Le *questionnement*, dont on vient de voir qu'il était une conduite fondamentale, suppose, selon Sartre, un jeu entre trois néants : néant de connaissance (je pose une question car *je ne connais pas la réponse*), possibilité de néant de l'être transcendant (on peut me répondre « non ») et, enfin, néant de limitation ou *vérité* (le fait est *tel*, pas autrement). Mais cette articulation tripartite s'effectue toujours « sur le fond d'une familiarité préinterrogative avec l'être »⁷⁹⁶. C'est depuis et sur ce fond que je questionne l'être. Le néant n'est pas le corrélat noématique d'une conduite judicative, mais bien le mode d'être de l'homme qui, à partir d'un lien originaire avec l'être, lien encore mystérieusement décrit comme une « familiarité », existe comme néantisation de l'être qui lui fait face. Or cette familiarité préinterrogative, condition de possibilité du questionnement, est précisément ce qui n'est pas concerné par lui. Ce lien d'être à être, Sartre le nomme également « transcendance originelle »⁷⁹⁷ : « Il [le néant] est soutenu et conditionné par la transcendance »⁷⁹⁸.

Sur fond de cette relation originelle, la conduite de l'homme découpe alors des *unités*⁷⁹⁹ et les met en relation. Sartre ajoute que cette création d'unités dans et par la perception (au sens de l'émergence d'une forme sur un fond) dépend rigoureusement de mon *attention* : « Aucun objet, aucun groupe d'objets n'est spécialement désigné pour s'organiser en fond ou en forme : tout dépend de la direction de mon attention »⁸⁰⁰. L'on peut en inférer que « faire attention » revient à discerner avec plus d'acuité les rapports de la *Gestalt* avec mon attitude ainsi que ceux au sein de

⁷⁹⁶ EN, p. 39.

⁷⁹⁷ EN, p. 42.

⁷⁹⁸ EN, p. 52. Quelques lignes plus loin, Sartre affirmera exactement le contraire (« Loin que la transcendance, qui est 'projet de soi par delà...', puisse fonder le néant, c'est au contraire le néant qui est au sein même de la transcendance et qui la conditionne » [p. 53]). Nous prenons cette ambiguïté autour du terme de « transcendance » comme un indice de cette contamination dont nous essayons de dégager les effets.

⁷⁹⁹ Puisque l'unité n'est qu'un pôle de l'acte perceptif, nous pouvons dès à présent affirmer avec A. Badiou, et avant d'y revenir, que « l'un n'existe pas ». Mais que sont ces unités alors ? En fait, si la limitation individualisante est prise du point de vue de la *Gestalt* et non d'un présumé substantialiste que nous allons dénoncer, la difficulté s'évapore. La limitation individualisante doit être entendue comme une loi objective d'organisation de l'apparaître et non comme la création ou l'appréhension d'une substance (ce qu'elle est encore de manière irréfléchie).

⁸⁰⁰ EN, p. 44.

la *Gestalt*. Distrait, tous ces aspects sont entremêlés de la manière la plus confuse. Dans la *Gestalt*, c'est la négation (et donc le néant) qui sépare le fond de la forme, lesquels, puisqu'ils ne sont séparés par rien, demeurent une unité. Si l'attention sélectionne le fond et la forme au niveau perceptif, il n'est pas sans importance que la deuxième attitude considérée par Sartre soit la *destruction*. Je suis l'être qui, en délimitant *des* êtres, introduit la destruction dans le monde⁸⁰¹. Bien plus, c'est parce que j'ai une précompréhension de la possibilité de néant de l'être, *et que je m'effraye devant cette possibilité*, que je prends des précautions pour le protéger, faisant naître sa destructibilité. Et, à nouveau, sur le plan de l'être transphénoménal, support des êtres destructibles, rien ne peut arriver, bien que la destruction soit un *fait objectif* et *irréversible*⁸⁰². Mes attitudes, mes conduites, mon attention ne sont donc pas de simples visions idéalistes mais transforment objectivement le monde. C'est pourquoi Sartre remarque qu'il y a une « transphénoménalité du non-être comme de l'être »⁸⁰³, ce qui revient à dire qu'en un sens et du point de vue de l'être, il n'y a que des déplacements de masses d'être, mais que les faits de destruction, même s'ils sont corrélatifs à ma peur devant le non-être, sont irréversibles et « s'impriment » en retour dans l'être. On ne peut détruire que ce qu'on a individualisé, ce qui confirme le fait que ces individualisations ne sont pas de simples imputations mentales. Ainsi ces unités, n'ayant pas le mode d'être du noème, ont-elles, d'une façon ou d'une autre, un répondant dans l'être. C'est à cette occasion que Sartre différencie d'ailleurs la pure application abstraite du principe de négation comme jeu de pensée sans efficacité avec le réel (mon affirmation présente : « il n'y a pas d'éléphants dans cette pièce »⁸⁰⁴) avec la conduite motivée, néantisante, qui

⁸⁰¹ « Et le sens premier et le but de la guerre sont contenus dans la moindre édification de l'homme » (EN, p. 43).

⁸⁰² Ce *conundrum*, qui rappelle celui de la perception, est d'une redoutable difficulté. Nous tenterons de l'éclairer au maximum de nos capacités. Disons, dès à présent, qu'il s'agit là, selon nous, d'une difficulté née d'un présupposé substantialiste. Si je ne faisais que considérer les lois de l'apparaître corrélatives à mon attention sans projeter un être au-delà de cet apparaître, cette difficulté s'amenuiserait fortement.

⁸⁰³ EN, p. 43. En outre, la discussion relative à la conception dialectique du néant (p. 46 sq.) nous semble d'une importance capitale. S'y dessinent en effet deux notions de *vide* : l'être est dit « vide de toute détermination autre que l'identité avec lui-même » (p. 50), c'est-à-dire que la négation de tout le reste équivaut à l'affirmation d'un être qui est plein de lui-même. Le non-être, quant à lui, est vide d'être, il n'est pas, il n'a pas d'être, il néantise un être qui est la base de laquelle il part pour la nier et qu'il porte en son cœur (cf. note suivante).

⁸⁰⁴ Ce faisant, il aborde ce qui constitue une distinction fondamentale dans la pensée tibétaine : celle entre la négation implicative (skt. *paryudhāsa*, tib. *ma yin dgags*) et la négation non implicative ou existentielle (skt. *prasajya*, tib. *med dgags*). En gros, la première est une négation dont l'effectuation s'accompagne d'une contrepartie positive : nier la présence d'un éléphant dans cette pièce contient implicitement l'affirmation de l'existence de cette pièce. La seconde, au contraire, vit totalement de son objet et disparaît avec lui sans rien poser de positif. Cette distinction, qui rappelle celle entre *négation interne* et *négation externe*, mais également la dialectique entre la présence et l'absence, nous importe d'autant plus qu'elle semble avoir été introduite par Śāntarakṣita en vue réfuter les critiques de Kumāraśīla relatives à la théorie de l'*apoha*. Sur ce point (auquel nous

transforme le monde jusque dans la perception en brisant la continuité de l'être (mon livre, que je cherche, n'est pas sur la table). Ce qui distingue ces deux formes de négativité tient en ceci que la seconde est ancrée dans l'être et tire toute son efficace de l'être qu'elle nie, là où l'autre est, par principe, « ludique », hors situation, abstraite, c'est-à-dire qu'elle est le corrélat d'une attitude qui est précisément le jeu sans efficacité. En définitive, cette analyse du développement sartrien relatif à l'être de la question aboutit à deux interrogations fondamentales : quelle est la transcendance originelle à partir de laquelle le questionnement opère ? Comment expliquer l'être des unités que le questionnement (mais aussi la perception) découpe ?

L'aspect problématique de ces deux interrogations découle du geste effectué dans *L'être et le néant*. Il faut donc replacer ce dernier dans sa situation de production afin de dégager ce qu'il lui doit. Nous venons de le voir, la néantisation tire son efficace de l'être qu'elle nie, et elle ne peut le faire que parce que l'être qui néantise (*i.e.* l'homme) est à lui-même son propre néant. Autrement dit, tout comportement par lequel j'introduis du néant dans le monde (destruction) est le corrélat d'une néantisation de mon être même, c'est-à-dire un décrochement du déterminisme causal de la pleine positivité de l'être, ou encore un *acte* de ma liberté. Dans l'unité d'un même acte, je néantise *mon* être (mon passé, ma personne, mon essence, etc.), je transforme mon rapport d'être au monde qui me fait face et je définis et spécifie ce qui me relie le plus intimement à l'être en m'en détachant, en m'en séparant irrémédiablement par *rien*. Telle est la loi ontologique du pour-soi dont la caractéristique est la dimension du *projet*.

Toutefois, la liberté qui vient d'être définie est une liberté caractérisée négativement, une liberté *isolante* (je me sépare de moi et de l'être et je nie que je sois l'être qui me fait face), et on ne saurait s'étonner de l'apparition d'une telle liberté au terme d'un raisonnement dont la base fut une activité interrogative présupposant justement un décollement par rapport aux chaînes de la causalité pour poser face à soi ce que l'on questionne. Mais il ne faut jamais perdre de vue que si la liberté constitue l'*être* de l'homme, elle concerne par conséquent à la fois la néantisation (ce que nous appelions l'*acte* originel) et les rapports de motivation entre consciences qu'actualisent mes *conduites* et qui sont corrélées (selon mon attention, la spécification de mon affectivité, etc.) à un certain *apparaître* du monde. Autrement dit, la liberté isolante est l'aspect que revêt la transcendance originelle, ce lien primitif avec l'être et ce perpétuel jaillissement, à la lumière du

questionnement métaphysique. Au terme de l'acte interrogatif⁸⁰⁵, la liberté apparaît non pas comme cette *spontanéité* qui est la condition perpétuelle du décrochage mais comme un décrochage particulier, c'est-à-dire comme l'*altération la plus basique de son mode d'être originel*. L'on pourrait croire que Sartre, malgré ses accusations selon lesquelles le doute cartésien et l'*epochè* husserlienne commencent volontairement par l'abstrait, tombe lui-même sous le coup de cette critique lorsqu'il élit le questionnement comme attitude humaine privilégiée, élevant ainsi au rang de lois ontologiques les conditions de possibilité de *cette* manière précise d'être-au-monde. On le pourrait, certes (et c'est d'ailleurs une objection que nous avons nous-même portée à son encontre), mais uniquement en faisant fi des limites qu'il donne lui-même à sa recherche (quand bien même il les transgresse parfois). Puisque « le *cogito* ne livre jamais que ce qu'on lui demande de livrer »⁸⁰⁶, il convient avant tout de comprendre ce que l'on demande ; alors, *et alors seulement*, il sera possible d'émettre des hypothèses quant aux lois de la « dialectique existentielle » (c'est-à-dire des rapports entre différentes conduites et de leur lien à l'acte premier).

S'éclaire également la surprenante relation entre la liberté – entendre : la liberté isolante dégagée par l'analyse interrogative – et son appréhension réflexive dans la conscience *angoissée* : l'angoisse naît lorsque la liberté isolante se saisit réflexivement comme non-détermination de mon passé et de mon futur sur mon action⁸⁰⁷, lorsque je me demande sérieusement *pourquoi* je fais ceci. Je ne constate alors uniquement qu'une libre position de motifs, qu'une séparation d'avec mon essence : *je suis le seul à donner de la valeur à mon action*. Sartre note, en effet et nous y reviendrons d'ici peu, que dans nos conduites immédiates et irréfléchies, les structures d'évidence du monde empêchent l'angoisse de se produire et que celle-ci nécessite un retour réflexif dans lequel « je me dégage du monde où je m'étais

⁸⁰⁵ Ou de tout autre acte de la pensée d'ailleurs, puisque, comme le dit Sartre, penser c'est toujours isoler et déterminer. La spécificité et les conséquences de l'interrogation sont plus d'ordre « sociologique ».

⁸⁰⁶ EN, p. 109.

⁸⁰⁷ C'est bien ce qu'indique F. Jullien lorsqu'il fait remarquer que la Chine n'a jamais valorisé la *question* en tant que cette dernière est crispation, qu'elle débranche du flux que l'on veut interroger alors qu'il faudrait au contraire l'épouser (cf., par exemple, *Dépayser la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Thierry Marchaisse (dir.), Les Empêcheurs de penser en rond, 2003). L'on constate, par ailleurs, que l'un des aspects du « vœu », en Inde, est de prévenir ce que pourraient avoir de destructeurs de tels instants d'angoisse. Le risque demeure évidemment d'un certain laxisme, d'une certaine mauvaise foi des pratiquants qui, *de toute façon*, sont liés par leurs vœux. Nous verrons que, dans *La vraie vérité*, Jeanson critiquera sévèrement ce type de fidélité (« fidélité-caillou ») qui a besoin du serment et de consécration pour s'assurer contre elle-même et contre la liberté qui la ronge.

engagé »⁸⁰⁸. « Questionnement », « liberté », « angoisse » présentent donc les mêmes caractéristiques : j'y saisis mon essence comme *ayant été* et par là m'en sépare. Bien plus, le recul réflexif provoque une angoisse car il est appréhendé *du point de vue de l'esprit de sérieux*⁸⁰⁹, c'est-à-dire de toutes les structures dont j'aimerais qu'elles déterminent mon action et qu'elles lui donnent du sens. C'est donc une mise en lumière réflexive du jaillissement primitif, *mais du point de vue du monde de la mauvaise foi*. Les structures chavirent, le *moi* ne peut plus justifier mes actions, la temporalité se suspend, les automatismes psychiques sombrent, les « appels du monde »⁸¹⁰ sont niés, bref : je n'ai plus d'excuses. Seulement, on voit bien qu'il s'agit d'une conscience réflexive qui, annulant les croyances de la conscience réfléchie, rejoint la structure de la liberté isolante par-delà le monde que l'on vient de nier, et non d'une conscience réflexive qui épouserait le jaillissement primitif de la transcendance originelle, c'est-à-dire l'être de l'homme entendu comme « spontanéité ». Alors que cette dernière déploie une temporalité qui lui est propre, l'idéal de la première est l'*instant* et c'est vers lui que tend tout l'essai d'ontologie phénoménologique. En d'autres termes, depuis sa position d'intellectuel plongé dans un processus interrogatif métaphysique, Sartre aboutit à conception de la liberté comme liberté isolante, à une conception de l'angoisse comme saisie réflexive de la liberté et comme cœur animant la conscience et qu'elle fuit, ainsi qu'à une forme « apocalyptique » de la libération⁸¹¹. Il faudra bien du travail pour montrer que cette apocalypse, dernier miroir aux alouettes d'une conscience dégagée des urgences de la vie, n'est efficace qu'à être laborieusement reprise.

En un sens, tout est déjà présent dans ces quelques lignes qu'il nous faudra déplier pour entrevoir les réponses précises aux questions suivantes : qu'est-ce que la transcendance originelle ? Quels sont ses rapports avec la liberté-spontanéité ? Si l'angoisse permet de faire

⁸⁰⁸ EN, p. 74.

⁸⁰⁹ L'esprit de sérieux « saisit les valeurs à partir du monde ». En lui, je saisis « comme venant du monde et constitutif de mes obligations et de mon être le sens que ma liberté a donné au monde » (EN, p. 75). Qu'est-ce à dire sinon que l'esprit de sérieux dérive d'un processus d'altération ?

⁸¹⁰ EN, p. 74.

⁸¹¹ On trouve ce lien, encore à un stade inchoatif, dans les *Carnets* : « j'ai fait sans y prendre garde une philosophie de l'instant » (p. 436) ; et « six jours » après : « je veux le [*i.e.* le monde] posséder en tant que *connaissance*. Mon ambition est de connaître à moi tout seul le monde, non dans ses détails (science) mais comme totalité (métaphysique). Et pour moi la connaissance a un sens magique d'appropriation. Connaître, c'est s'approprier, tout exactement comme, pour le primitif, connaître le nom secret d'un homme, c'est s'approprier cet homme et le réduire en esclavage. Cette possession consiste essentiellement à capter le sens du monde par des phrases. Mais à cela la métaphysique ne suffit pas ; il faut aussi l'art, car la phrase qui capte ne me satisfait pas que si elle est elle-même objet, c'est-à-dire si le sens du monde y paraît non pas dans sa nudité conceptuelle mais à travers une matière. [...] Ainsi la métaphysique est désir d'appropriation » (pp. 487-488). Il nous semble que se nouent dans ce passage tous les éléments ce que le travail de Sartre visera à dénouer par la suite.

l'expérience de la liberté isolante, comment faire l'expérience de cette liberté-spontanéité ? Le processus perceptif se réduit-il à une création d'unités ? Comment expliquer que ces unités aient un poids ontologique ? Autant de questions qui nous retiendront dans cette partie, et que nous allons débiter par une analyse critique de l'*alpha* et de l'*omega* de l'essai d'ontologie phénoménologique⁸¹².

C. De l'Introduction à la Conclusion

a. La dualité au cœur du phénomène

L'introduction démarre par une très rapide « phénoménologie de la perception » dont le résultat est le *phénomène* comme « relatif-absolu »⁸¹³, c'est-à-dire *relatif* à la conscience mais non à une essence (cf. la critique des « arrière-mondes ») dont il serait le phénomène, et *absolu* en tant qu'il est, justement, totalement indicateur de lui-même. En tant que tel, il rend obsolètes les dichotomies classiques (essence/apparence, intérieur/extérieur, etc.) qui nécessitent désormais d'être rapportées à l'opposition « fini/infini » : seul *un* aspect paraît, mais outre que cet aspect présente *tout* l'objet, il n'est appréhendable comme aspect que par rapport à ce tout. Ce recours à l'infini permet de maintenir l'*objectivité* du phénomène, ce fait que la « série [des] apparitions est liée par une raison qui ne dépend pas de mon bon plaisir »⁸¹⁴. Mais un problème se pose d'emblée : si le phénomène est *à la fois* indicateur de lui-même *et* de la série totale dans laquelle il s'insère, qu'en est-il du lien entre ses deux dimensions ? Ou, pour le formuler différemment : comment s'articulent le *monisme* du phénomène et le *dualisme* fini/infini sur lequel repose la *raison de la série* ? Car, en effet, le phénomène ne nécessite-t-il pas également de ma part un *acte* vers la raison de la série pour transcender la plénitude affective⁸¹⁵ à laquelle se ramène le monisme du phénomène ? L'infini dans le fini vient peut-être fonder toutes les autres oppositions, mais cela ne résout en rien la tension entre mon activité transcendante (au sens où

⁸¹² Notre hypothèse de lecture nécessiterait un ouvrage complet dans lequel le texte de *L'être et le néant* serait analysé mot à mot afin de déceler, en chaque endroit, la forme que prend l'influence de la métaphysique sur l'ontologie. Il va sans dire que nous ne pouvons nous acquitter de cette redoutable tâche dans ce travail.

⁸¹³ EN, p. 12.

⁸¹⁴ EN, p. 13. C'est parce qu'il est impossible que tous les profils co-existent que l'objet est assuré dans son extériorité.

⁸¹⁵ « [L'apparition réduite à elle-même et sans recours à la série dont elle fait partie ne saurait être qu'une plénitude intuitive et subjective : la manière dont le sujet est affecté » (EN, p. 13.)

elle transcende une sorte de *donné*⁸¹⁶) et la raison de la série, deux choses sans lesquelles le phénomène n'apparaîtrait pas et serait donc inexistant.

Notons, tout d'abord, que les raisons invoquées par Sartre pour conserver le dualisme du fini et de l'infini nous paraissent très faibles et, pour tout dire, guère convaincantes. L'affirmation selon laquelle, puisque nous sommes sujets, nous pourrions effectuer plusieurs points de vue à partir d'une seule *Abschattung* et donc multiplier, de droit et à l'infini, les points de vue sur cette *même Abschattung*⁸¹⁷ présuppose, en effet, deux choses. Premièrement, cela présuppose la possibilité d'une *Abschattung* atomique, or cela s'avère impossible au niveau perceptif. S'il est vrai, en effet, que la perception se caractérise par le *dépassement* d'une plénitude impressionnelle (sorte de photographie instantanée d'une forme sur un fond), l'*Abschattung* atomique, que l'on ne peut identifier à cette plénitude impressionnelle puisqu'elle est, par définition, *un profil de l'objet*, ne se trouve nulle part sinon sur un mode purement imaginaire et non perceptif. Deuxièmement, est posé de manière implicite un sujet à la fois *permanent* et *changeant* puisqu'il faut, en vue d'affirmer que les points de vue diffèrent, que le sujet soit tout ensemble identique et différent à travers le temps (ce qui peut être le cas mais doit constituer l'énoncé d'un problème plutôt qu'une affirmation péremptoire). Or un tel sujet ne serait envisageable qu'à partir du pôle atomistique de l'*Abschattung* dont nous venons de voir qu'il est une abstraction. Soit donc, on pose ensemble l'« *Abschattung* atomique » et le « sujet-changeant » mais en assumant leur injustifiabilité, soit on retire cette « preuve ». Quant au second argument, qui pose l'absurdité de la finitude de la série à partir de l'impossibilité pour une *Abschattung* de reparaître⁸¹⁸, il est encore plus inconséquent à la fois dans son identification de l'infinité et de la réversibilité, et dans sa croyance naïve en la possibilité d'effectuer plusieurs fois une *même Abschattung* (ce qui, par ailleurs, entre en contradiction avec la notion de sujet mouvant présupposée plus haut). En réalité, ce que Sartre montre simplement – tantôt par une variation imaginaire, tantôt par l'absurde, c'est-à-dire *négativement* et non positivement comme il le laisse entendre –, c'est que la série totale n'est jamais *donnée*. Puisque seule peut être

⁸¹⁶ On le voit, le risque est que resurgisse par la bande la figure de la sensation et, à travers elle, tous les travers de l'empirisme.

⁸¹⁷ « Quand un *objet* ne se livrerait qu'à travers une seule '*Abschattung*', le seul fait d'être *sujet* implique la possibilité de multiplier les points de vue *sur* cette '*Abschattung*'. Cela suffit pour multiplier à l'infini l'*Abschattung*' considérée » (EN, p. 13).

⁸¹⁸ « En outre, si la série d'apparitions était finie, cela signifierait que les premières apparues n'ont pas la possibilité de *reparaître*, ce qui est absurde [...] » (EN, p. 13).

donnée une plénitude subjective en une apparition unique⁸¹⁹, la série constitue toujours le corrélat d'un *acte*. Nous n'avons donc pas avancé d'un iota sur le problème que nous posions plus haut. Et si le dualisme fini/infini doit être conservé et posé comme base des autres dualismes – et nous pensons qu'il le doit –, ce ne peut être pour les raisons invoquées par Sartre. Il nous faudra donc en trouver d'autres, positives, si l'on ne veut être contraint de l'abandonner.

b. Un synthétique *a priori*

Analysons à cette fin le dualisme « apparence/essence » (tel que Sartre entend le refonder sur le couple « fini/infini ») : l'existant, en même temps qu'il apparaît, indique la loi de manifestation de ses apparitions, qui est précisément son essence, son concept, une unité *synthétique* opérée à partir des manifestations. Sartre affirme, en outre, que cette essence, cette raison de la série, ce rapport particulier des manifestations entre elles, ne dépend pas de moi. C'est bien cela qui garantit son *objectivité*. Surgit à nouveau cette difficulté récurrente que nous pointions plus haut : si l'essence n'est pas la somme des manifestations mais le concept synthétique qui les lie, il faut concevoir une activité de ma part puisque toute synthèse est active. Mais nous avons également montré que c'est par cette raison de la série que l'ensemble des manifestations ne dépend pas de mes caprices (ce qui, seul, permet d'échapper à l'idéalisme entendu comme logique du rêve). Il nous faut donc concevoir que *quelque chose* me force à opérer *telle* synthèse à partir de tel aspect⁸²⁰ : c'est l'insistance sur ce processus particulier qui confère à la perception⁸²¹ sa qualité préreflexive de passivité alors qu'elle est intrinsèquement acte (l'aspect de l'objet ne se laisse appréhender, en effet, comme aspect d'objet que si je le transcende vers sa série totale). Résultent de cela à la fois un *conditionnement de l'objectivité par l'infinité* (l'objet est fini mais déborde la perception que j'en ai d'une infinité de manières, ce qui avait déjà été relevé dans *L'Imaginaire*⁸²²) et la dépendance de ce couple à la conscience qui opère le dépassement de la plénitude intuitive (que Sartre appelle, malheureusement,

⁸¹⁹ « Mais l'apparition réduite à elle-même et sans recours à la série dont elle fait partie ne saurait être qu'une plénitude intuitive et subjective : la manière dont le sujet est affecté » (*id.*). L'on pourrait d'ailleurs s'interroger sur la compossibilité de cette affirmation avec l'élimination de la *hylé*. D'une certaine manière, c'est là que réside le nœud du problème.

⁸²⁰ L'infini conditionne l'objectivité et la conscience dépasse la plénitude objective.

⁸²¹ Perception *contaminée* selon notre typologie.

⁸²² Sartre reprend cela lorsque, dans l'introduction, il dénonce l'illusion d'immanence : « Une table n'est pas *dans* la conscience, même à titre de représentation. Une table est *dans* l'espace, à côté de la fenêtre, etc. L'existence de la table, en effet, est un centre d'opacité pour la conscience ; il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose » (EN, p. 17).

« subjective » mais qui est en-deçà de la relation sujet-objet, relation instituée, justement, par l'acte de transcendance).

Sartre conserve donc le couple fini/infini car, d'une part, il n'est d'objet appréhendable sans recours à l'infini⁸²³ et, d'autre part, tout objet est le corrélat d'un acte de la conscience qui dépasse la manière dont elle a été affectée vers un objet transcendant. On aura reconnu dans ces descriptions la nécessité menant à l'exigence de présupposer quelque chose comme un *synthétique a priori* : il y a une organisation de l'expérience qui ne dépend pas de *moi* mais résulte néanmoins d'une activité « de mon côté », et cette organisation n'embrasse pas la chose en soi (protégée par l'infini). Or ce trait kantien que reprendra et qu'approfondira la phénoménologie⁸²⁴ demeure problématique chez Sartre *car il est doublé d'une exigence proprement éthique* : faire cesser la passivité qui transite la perception (et la réalité-humaine d'une manière générale). En d'autres termes, le synthétique *a priori* que Sartre dégage à l'aide du couple fini/infini n'est acceptable dans son système que comme quelque chose qu'il faut transformer ou dépasser et, en tout cas, contre lequel il faut développer des outils⁸²⁵. En somme, Sartre affecte de « normalité » un transcendantal que toute sa tentative, en tant qu'elle est intrinsèquement éthique, vise implicitement dénoncer comme « transcendantal-biaisé-à-éliminer ».

D'importantes questions naissent à ce point : quelle peut être la *motivation* de la conscience à effectuer cet acte « (syn)thétique » ? Et peut-on encore parler de « motivation » ? Qu'en est-il du monde qui naît d'un tel acte ? Et – question synthétisant toutes les autres –, si le développement ontologique repose sur cette phénoménologie implicite de la perception dont la contradiction (entre son activité et sa passivité quant à la raison de la série) n'est pas levée ou reconnue dans sa dimension de point de départ d'un processus sotériologique mais plutôt affirmée comme nécessité de fait, quelles peuvent en être les conséquences au niveau

⁸²³ Nous montrerons par la suite que l'ambiguïté naît de la façon dont on entend ce « recours à l'infini » : soit on pense l'infini en liaison avec un certain atomisme, soit on l'envisage comme structure holistique dans laquelle chaque partie n'est appréhendable qu'en relation avec les autres et avec le tout dont elle est la partie. C'est explicitement la dichotomie que posera Sartre dans sa conclusion : le *réel* doit-il être compris sous le paradigme du *to olon* (en-soi hanté par le néant) ou du *to pan* (en-soi pur et divisible à l'infini) ?

⁸²⁴ Au point d'en faire, comme le montre C. Romano dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris, Gallimard, 2010), son objet propre.

⁸²⁵ L'on saisit dès à présent la difficulté : si le synthétique *a priori*, c'est-à-dire l'ensemble des lois de l'apparaître, est le moteur même de la contamination (sentiment de passivité de la perception, confusion perception/imagination, etc.), comment peut-on s'en sortir puisque tout est donné dans ce cadre contaminé ?

ontologique ? Ou : y a-t-il une incidence pour l'être d'être pisté comme être de *ce paraître* ? N'y a-t-il pas, dès l'origine, contamination entre un questionnement *ontologique* et un questionnement *métaphysique*⁸²⁶ ? Nous mentionnons toutes ces interrogations à titre de pierres de touche et pour mieux baliser notre angle d'approche. Nous n'y répondrons qu'une fois dégagées, dans les parties qui vont suivre, *les lois d'être du monde perceptif* telles que Sartre les présente.

Jusqu'à présent, nous avons eu recours dans ces développements à la triade « être-objet-essence ». L'*objet* et l'*essence* forment le tout organisé de l'apparition et de la raison de la série, caractéristique du régime perceptif. Mais l'*être* n'est pas du même ordre : il est la *condition* de tout dévoilement et ne peut être lui-même dévoilé. L'ontologie, si elle se veut phénoménologique, ne peut donc être la description de cet être. Elle est bien plutôt la description du *phénomène d'être* « tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire »⁸²⁷ à travers des expériences particulières (ennui, nausée, fascination, etc.)⁸²⁸. Il est crucial de préserver la différence entre le *phénomène d'être*, dépendant de l'acte de la conscience et étudié par l'ontologie, et l'*être du phénomène*, dont nous savons seulement que la discipline qui le prendra en charge devra le faire sur la base des résultats de l'ontologie (puisque – principe de conditionnalité oblige – l'*être des phénomènes* n'est accessible qu'à partir du *phénomène d'être* tout en ne s'y réduisant pas⁸²⁹). Remarquons d'emblée qu'une juste appréhension de l'*être du*

⁸²⁶ « [L']ontologie nous paraît pouvoir se définir comme l'explicitation des structures d'être de l'existant pris comme totalité et nous définirons plutôt la métaphysique comme la mise en question de l'existence de l'existant. C'est pourquoi, en vertu de la contingence absolue de l'existant, nous sommes assuré que toute métaphysique doit s'achever par 'cela est', c'est-à-dire par une intuition directe de cette contingence » (EN, p. 337). La nécessité de fait de cette structure perceptive ne fait aucune doute, ni pour Sartre ni pour nous. Simplement nous interrogeons le manque de recul dont fait preuve l'auteur par rapport au conditionnement métaphysique (mais aussi social, etc.) qui traverse son ontologie. En outre, on aura compris que si la métaphysique met en question « l'existence de l'existant », son intention est ultimement *morale* et doit être reconnue comme telle.

⁸²⁷ EN, p. 14. Cela pourrait surprendre. Nous attendrions en effet de l'ontologie qu'elle soit l'étude de l'être du phénomène. Mais il faut voir ici, selon notre hypothèse, un exemple de plus de la contamination entre ontologie et métaphysique : l'ontologie devrait concerner l'être-en-soi et la métaphysique le phénomène d'être. En ce sens, une ontologie phénoménologique bien comprise est une *contradictio in terminis* à moins d'être revue en termes de « phénoménologie de l'inapparent », c'est-à-dire d'une phénoménologie évolutive travaillant sans cesse son regard afin de saisir « la temporalisation de la temporalité », « le silence au sein de la parole », etc., bref toutes ces choses qui ont fait dire à D. Janicaud qu'il s'agissait là d'une « phénoménologie tautologique ».

⁸²⁸ On voit bien, à nouveau, la contamination : « sans intermédiaire » équivaut à « ennui », etc.

⁸²⁹ C'est, en effet, le principe de conditionnalité que nous retrouvons ici : nous sommes un centre décentré, une secondarité originaire et cela ne peut pas être sans conséquence pour notre étude de ce qui prime logiquement mais non chronologiquement (sur ceci et sur le rapport à Kant, voir Dominique Pirote, *op. cit.*). Notons enfin que les preuves ontologiques – importantes dans l'ontologie phénoménologique – sont intrinsèquement révélatrices de ce régime de la conditionnalité.

phénomène nécessitera une juste appréhension du *phénomène d'être*. Par là, nous n'entendons ni une évaluation des expériences au sein desquelles, selon Sartre, l'être se manifeste (nausée, ennui, etc.), ni une compréhension correcte de l'acte de conscience dont le phénomène d'être découle, mais bien plutôt une juste appréciation des rapports liant ces expériences à cet acte. Pour le moment, quoi qu'ils en soient de leurs rapports exacts⁸³⁰, nous pouvons d'ores et déjà affirmer que l'étude de la *transphénoménalité de l'être* et l'étude de la *phénoménalité de l'être* ne se recouvrent nullement (bien que celle-ci appelle et exige celle-là)⁸³¹. L'être n'est ni présent ni absent, il est et c'est tout ce que l'on peut en dire⁸³². La conditionnalité peut s'exprimer encore comme suit : si le *phénomène d'être* est un abstrait sans la conscience, son *être* ne l'est nullement. Cette dépendance du phénomène d'être est précisément ce dont rend compte l'infinité du couple fini/infini : sans elle, tout sombre dans l'idéalisme. Mais quel est alors le lien entre l'être de la conscience et l'être du phénomène ? C'est vers le rapport premier entre deux transphénoménalités que notre parcours de la réflexion sartrienne nous mène à présent.

c. Deux transphénoménalités

L'analyse minutieuse, et la réfutation, de l'idéalisme berkeleyen (*esse est percipi*) à laquelle se livre Sartre, achève de nous convaincre que c'est bien d'un lien implicite entre une

⁸³⁰ Pour le dire une première fois : il nous semble que le phénomène d'être ne peut être correctement appréhendé que si sa secondarité par rapport à l'être du phénomène et son intrinsèque capacité à faire de cet être une totalité sont posées explicitement. L'être, c'est ce qui empêche la clôture de la représentation (ou c'est le fait que la clôture de la représentation, conditionnée par l'être, ne pourra jamais appréhender ce dernier que comme représentation), c'est ce qui détotalise la totalité, c'est le Réel (au sens lacanien) qui résiste, c'est le non-sens au cœur du sens, c'est le retard incombable, etc, bref : c'est ce qui nous oblige à appliquer le principe matérialiste de la séparation de l'Être et du Savoir sur l'Être.

⁸³¹ D. Giovannangeli rappelle ce qui sépare les ontologies phénoménologiques heideggérienne et sartrienne : « Contre Heidegger qui fait de l'être un phénomène en attente de dévoilement, Sartre souligne que l'être n'est pas un phénomène possible pour cette raison qu'il est la condition de possibilité du phénomène » (*Finitude et représentation, op. cit.*, p. 114). Du point de vue sartrien, Heidegger ne vise à dégager que le phénomène d'être et non l'être du phénomène que ce phénomène d'être indique. Une articulation entre ces deux positions n'est-elle pas possible ? Il s'agirait alors d'envisager une hiérarchie liant la triade *percipiens*, *percipi* et *perceptum* : nous dirions alors que le *perceptum* qu'est le phénomène d'être est lié à une certaine qualité du *percipiens*, générant un type de *percipi*, et que, du point de vue de ce *percipi*, il est rigoureusement impossible d'aller plus loin. Si, à présent, on accorde la possibilité d'une évolution du *percipiens* (c'est-à-dire d'une transformation du synthétique *a priori*) allant jusqu'à l'appréhension de l'être-du-phénomène comme *perceptum* (il faudrait interroger à ce propos les développements autour de l'intuition catégoriale dans le séminaire de Zähringen), alors les deux positions se complètent. Cela exige toutefois tant une compréhension des différents sens de la perception qu'une saisie des mécanismes d'évolution du *percipiens*. Nous avons identifié l'absence de cette dernière à une lacune quant à ce qui se joue dans l'affectivité. Nous allons voir à présent que cette absence engendre des tensions dans *L'être et le néant* quant aux différents sens qui travaillent implicitement la perception.

⁸³² A. Badiou développera abondamment l'hypothèse selon laquelle les mathématiques sont le seul discours ontologique, c'est-à-dire le seul discours ne trahissant pas cet être.

ontologie et une phénoménologie de la *perception* dont il est question tout au long de l'introduction. Investissant la nature du *percipere*, Sartre dénonce un type de contamination que nous soupçonnons pour notre part chez lui : « Si toute métaphysique [...] suppose une théorie de la connaissance, en revanche toute théorie de la connaissance suppose une métaphysique »⁸³³. Cela implique que l'idéalisme ne pourra identifier l'être à la connaissance (ou à la perception) qu'après avoir établi l'être de cette connaissance (ou de cette perception)⁸³⁴ : « l'être-fondement du *percipere* et du *percipi* doit échapper lui-même au *percipi* : il doit être transphénoménal »⁸³⁵. Fonder la connaissance/perception à partir du primat de la connaissance, c'est-à-dire sans s'assurer de l'irréductibilité de l'être du connaissant à l'être-connu, reviendrait à retomber dans le mode contaminé de l'illusion d'immanence et des théories de la représentation (et donc à se condamner aux stérilités du réalisme ou de l'idéalisme)⁸³⁶, à ne pas accorder leur place aux données livrées par le *cogito* et ainsi à voiler la relation fondamentale liant la conscience au monde : « toutes nos activités judicatives ou pratiques, toute mon affectivité du moment se transcendent, visent la table et s'y absorbent »⁸³⁷. Or, et c'est là le tournant, cette conscience positionnelle exige une conscience non positionnelle (de) soi qui ne peut, sous peine d'un renvoi à l'infini, être comprise comme un « lien » reliant un sujet à un objet, c'est-à-dire comme une « connaissance » au sens classique. La conscience non-thétique est constitutive de la conscience thétique, mais ne peut pas être saisie par cette dernière ni ne peut en être *logiquement* distinguée.

⁸³³ EN, p. 16.

⁸³⁴ Sartre est très peu rigoureux dans l'usage des termes « perception » et « connaissance », et cette ambiguïté génératrice de difficultés est récurrente dans l'ouvrage. Ainsi, alors qu'il étudie le *percipi*, le fait-il en termes de connaissance : « En tant, donc, que le connu ne peut se résorber dans la connaissance, il lui faut reconnaître un être. Cet être, nous dit-on, c'est le *percipi* » (EN, p. 24) ; « Quelle est la part de passivité qu'on peut assigner à la perception, à la connaissance ? » (EN, p. 25). Comme nous allons le voir, cette équivoque est également présente tout au long du chapitre sur la transcendance où la connaissance est traitée à la fois comme relation originelle et comme connaissance *d'un objet*.

⁸³⁵ EN, p. 17. Ou encore : « l'être du phénomène, quoique coextensif au phénomène, doit échapper à la condition phénoménale – qui est de n'exister que pour autant qu'on se révèle – et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend » (EN, p. 16). Il en va un peu, *mutatis mutandis*, comme des rapports entre la substance et ses attributs chez Spinoza.

⁸³⁶ À nouveau, le détour whiteheadien s'avère pertinent : « L'ensemble de cette notion [de bifurcation] repose pour une part sur la supposition implicite que l'esprit peut seulement connaître ce qu'il a lui-même produit, et qu'il conserve en un sens en lui-même, bien que cela exige une raison extérieure servant d'origine et de détermination au caractère de son activité. Mais quand il s'agit de la connaissance, nous devrions liquider toutes ces métaphores spatiales, comme *dans l'esprit* et *hors de l'esprit*. La connaissance est quelque chose d'ultime. Il ne peut y avoir aucune explication du *pourquoi* de la connaissance ; nous pouvons seulement décrire *ce qu'est* la connaissance » (*op. cit.*, p. 55).

⁸³⁷ EN, p. 18. Notons qu'il s'agit là de dimensions (*praxis*, jugement, affectivité, etc.) que nous avons analysées dans *L'Imaginaire*.

Elle ne relève pas du régime de l'identité ou de la différence. Atteignant à cette transphénoménalité de la conscience, l'on arrive à un événement absolu, irréductible et, conséquemment, développé par l'ontologie mais « quasi-expliqué » par la métaphysique.

Tout *L'être et le néant* visera à montrer que la contingence totale de l'être de la conscience (elle est indéductible) se réciproque de sa totale responsabilité quant à ses *manières d'être*. C'est parce que la conscience est liberté que, d'une part, elle ne peut choisir de ne pas l'être et, d'autre part, elle est responsable de tous ses choix. Le raisonnement sur le *percipere* nous a donc mené à l'être du *perciens*, à la conscience (de) soi c'est-à-dire à l'acte originel conditionnant la forme organisée « acte de conscience/raison de la série » qu'est la *conduite*⁸³⁸. Demeure toutefois à expliquer le mode d'être du *percipi* dont la dimension transphénoménale de la conscience (la conscience non-thétique), cœur de la spontanéité, ne peut rendre compte⁸³⁹. En d'autres termes, on a certes dégagé l'exigence pour une conscience d'être conscience (d') elle-même, mais on n'a toujours pas répondu à l'interrogation concernant le mode d'être de ce qui est perçu.

Le pour-soi, dont la loi d'être n'appartient pas au domaine de la connaissance ou de la perception, perçoit quelque chose. Or la perception n'est perception qu'à percevoir *un* objet, une *forme* (visuelle, sonore, etc.) sur un *fond*. Cet ordinateur est saisi par moi *en tant qu'*ordinateur et par là il échappe à la connaissance que j'en prends. Il faudra voir, dans la partie sur la transcendance, si la négation que j'opère pour unifier sa forme par rapport à un fond que je renvoie en arrière a des conséquences dans l'être ou non : mon ordinateur existe-t-il *en tant qu'*ordinateur ou non ? Autrement dit, parlons-nous de simples imputations de la conscience sur une matière blanche, neutre et indivise ou voulons-nous dire que la perception ajoute une quelconque réalité à l'être ? Cet être perçu ne se réduit pas à la connaissance que j'en ai

⁸³⁸ Cf. partie précédente : « B. Les implications d'un questionnement métaphysique ».

⁸³⁹ Sartre oppose d'emblée au mode d'existence de la conscience, l'*inertie* : « Ce qui est véritablement impensable, c'est l'existence passive, c'est-à-dire une existence qui se perpétue sans avoir la force ni de se produire ni de se conserver. De ce point de vue, il n'est rien de plus inintelligible que le principe d'inertie » (EN, p. 22). Il est frappant qu'à partir des arguments du type *a contingentia mundi*, les bouddhistes affirment l'existence du *karma* : puisqu'il existe quelque chose, quelque chose a toujours existé. Ce quelque chose, c'est la « conscience » se perpétuant de vie en vie suite à son ignorance. Autrement dit, le point de vue cosmologico-ontologique bouddhique assume le fait que la régression n'a pas de terme (premier moteur immobile ou Dieu), et c'est précisément cela qui doit créer l'effroi de demeurer dans le cycle des existences. Nous situant ici au niveau de la métaphysique, il est normal que différentes théories viennent tenter d'unifier les données de l'ontologie. L'on pourrait même se demander, avec Sartre, si l'adhésion à une métaphysique ou à une autre ne doit pas s'effectuer à des fins purement pragmatiques et utilitaires, c'est-à-dire *stratégiques*.

(rappelons qu'il est inconcevable que je sois à la base de son être puisque ma spontanéité ne pourrait créer des manières d'être *passives* et *relatives*, qui doivent être supportées par un être autre que celui de la conscience). Donc, l'être transphénoménal de la conscience ne saurait rendre compte de l'être transphénoménal du phénomène qui doit maintenir et supporter la relativité et la passivité de ce phénomène. Bien plus, la conscience (de) soi *implique* l'être transphénoménal (c'est la fameuse preuve ontologique de Sartre sur laquelle nous n'allons pas revenir). Si la conscience n'est conscience qu'à être conscience de quelque chose d'autre qu'elle-même, alors l'objectivité possède comme structure transphénoménale un être non conscient garant du fait que ce qui m'apparaît n'existe pas seulement qu'en tant qu'il m'apparaît mais aussi en soi. *L'être du phénomène est impliqué par l'être de la conscience*, et cet être qui la précède est également ce qui empêche que tout soit pure projection de la conscience.

Mais indiquer le lien entre les deux transphénoménalités ne règle toujours pas notre question : qu'en est-il du *phénomène d'être* ? Rappelons que le phénomène d'être est l'être tel qu'il m'apparaît lorsque la conscience, non « subjective » (au sens de non polarisée par la structure égotique), dépasse la plénitude impressionnelle vers l'objet. Or cet objet n'est objet que parce que je ne peux jamais en voir toutes les facettes à la fois, il n'est objet que parce que ma saisie unitaire et présente se fonde sur et est dépassée par l'infini. C'est-à-dire que la saisie unitaire vient de moi – non de l'être qui n'en est que le support – et qu'elle est grevée par une infinité de rapports que j'unifie vers le sens de l'objet : « Le sens de l'être de l'existant, en tant qu'il se dévoile à la conscience, c'est le phénomène d'être »⁸⁴⁰. Le phénomène exige l'être et l'indique, mais il n'est pas l'être. En outre, l'objet, caractérisé par sa *passivité* et sa *relativité*, s'effondrerait totalement si son être était assuré par le mode d'être de la conscience qui est spontanéité, absolu non substantiel : « Quelle est la part de passivité que l'on peut assigner à la perception, à la connaissance ? Elles sont tout activité, toute spontanéité »⁸⁴¹. Une solution aurait été de mobiliser la notion husserlienne de *hylé* entendue comme « flux pur du vécu et matière des synthèses passives »⁸⁴². Sartre s'y refuse, considérant que ce serait là introduire de l'opacité au

⁸⁴⁰ EN, p. 29.

⁸⁴¹ EN, p. 25. Notons, outre une nouvelle assimilation entre la perception et la connaissance, le déplacement par rapport à *L'Imaginaire* : la conscience perceptive est toute spontanéité et donc son régime quotidien, marqué par la conscience (de) passivité à laquelle répond la passivité du *percipi*, doit être expliqué et ne peut plus être accepté sans autre forme de procès.

⁸⁴² EN, p. 25.

sein de la conscience⁸⁴³. Ainsi, bien que l'on ait montré que ni l'être de la conscience (le pour-soi) ni l'être du phénomène (l'en-soi pris dans sa pureté) ne peuvent fonder et expliquer la passivité et la relativité du *percipi*, l'on n'a encore absolument pas rendu compte de ce dernier et ce, malgré son rôle moteur dans le développement théorique de l'introduction. Nous sommes sans cesse renvoyé d'une sphère d'être à l'autre, du pour-soi à l'en-soi, sans que cela éclaire le mystère du phénomène d'être.

Puisque ma conscience ne saurait rendre compte de l'être perçu, l'*esse* n'est pas *percipi* : tel est l'argument négatif. La conscience (*percipiens*) étant néantisation d'être, exige un être à néantiser qui la précède, l'être transphénoménal de l'en-soi : telle est sa contrepartie *positive* sous forme de preuve ontologique. L'objet se donnant comme passif et manquant de... requiert une présence première (« subjectivité réelle »⁸⁴⁴ que nous appellerons plus loin conscience [de] corps) répondant à la métaphore du « trou dans l'être » et dont la loi d'être est la *négation interne*. Le fil du raisonnement est donc le suivant : le phénomène d'être, caractérisé par un objet passif et manquant de..., que la perception croit appréhender passivement tout en le dépassant vers son sens, n'est rendu possible qu'à partir de la liaison originaire qu'est le trou dans l'être. En outre, ce trou dans l'être n'existe qu'à néantiser un être qui lui « pré-existe » logiquement. Par conséquent, seules la *transphénoménalité de l'être* et la *conditionnalité* sous forme de néantisation première peuvent être dites apodictiques et dégagées par l'ontologie, et non l'objet tel qu'il apparaît ou le *phénomène d'être* dont nous estimons qu'il doit être pris en charge par la métaphysique. Mais, on le sait, Sartre fait de l'ontologie phénoménologique l'étude de ce phénomène d'être, accordant à l'être perçu passif une importance qu'il n'a pas. Bien plus, puisque la conscience ne peut appréhender un être passif et relatif qu'en se faisant elle-même passive et relative, l'ontologie phénoménologique sartrienne se réduit à être l'étude d'une transformation particulière de la spontanéité. Son étude montrera d'ailleurs que le phénomène d'être à la fois *révèle* et *voile* l'être : dévoilant le sens d'un existant, la conscience me dévoile à moi-même tout en maintenant l'idéal de dévoiler l'être *tel qu'il est*. Or il faut constamment prendre garde à ne pas rabattre le sens (phénomène d'être) sur l'être (réalisme) ou l'être sur le

⁸⁴³ Mais il semble que Sartre interprète la *hylé* comme quelque chose de *subjectif*, alors qu'il serait possible d'y voir une expression du mode d'être de la conscience en tant qu'elle naît d'un rapport propre au vécu : loin de toute interprétation « matérialiste » ou « causaliste », la *hylé* serait alors simplement un terme pour désigner ce *fait* que la conscience, se définissant comme fonction sélective au sein d'un flux vécu, s'expose à être conditionnée par ce flux.

⁸⁴⁴ EN, p. 27.

sens (idéalisme), c'est-à-dire que partout il convient de respecter la conditionnalité, ce que Sartre, selon nous, ne fait pas.

Que pouvons-nous conclure de ces quelques développements ? Tout d'abord ceci : l'étude de l'être du phénomène nécessite l'appréhension du phénomène d'être qui n'est phénomène d'être *qu'à condition* de ne pas se réduire à la connaissance qu'on en prend. Et tout comme le couple infini/objectivité renvoyait à une conscience, l'être perçu renvoie à la conscience percevante en tant qu'elle *est* et non en tant qu'elle *perçoit* (comme le voudrait l'idéalisme). Ainsi, si la conscience (de) soi est véritablement l'être transphénoménal du sujet, nous pouvons d'ores et déjà en conclure la nullité de toute approche tentant de l'aborder sous les paradigmes de la *connaissance* ou de la *perception*⁸⁴⁵. Risquer de confondre l'être transphénoménal « subjectif » et la conscience percevante nous condamnerait, à plus ou moins longue échéance, à l'idéalisme. Or Sartre ne maintient rigoureusement cette distinction que d'un point de vue formel. En effet, lorsqu'il reprend le mot d'ordre phénoménologique – toute conscience est conscience positionnelle *du* (et non *d'un*) monde⁸⁴⁶ – Sartre fait de l'*acte perceptif*, mode d'existence de la conscience irréfléchie, le mode d'existence « normal » de la conscience dans sa totalité, renvoyant la connaissance à la dualité sujet/objet et l'imagination à une fuite dont le but est de présentifier un manque. C'est-à-dire qu'il sacrifie à une *métaphysique implicite* – dans laquelle conscience percevante, connaissance, existence, être-au-monde entretiennent des rapports troubles – sans expliciter les implications de son geste. L'analyse a, certes, montré que l'existence se caractérise plus fondamentalement par un « rapport immédiat et non-cognitif à soi »⁸⁴⁷ qui seul, ajoute Sartre, rend possible la conscience perceptive, mais cette distinction est ébréchée à maints endroits dans les faits.

Afin de lever toutes les ambiguïtés, nous dirons – sur la base des développements sartriens – que la conscience perceptive, c'est-à-dire l'acte de poser le monde par un recours à l'infini, est elle-même, en tant que rapport immédiat et non-cognitif à soi, non perceptible. Cela

⁸⁴⁵ Nous sommes proches de Heidegger pour lequel l'être-intoné ne se laisse appréhender ni par la connaissance ni par le vouloir (cf. chapitre I, partie 3). Nous allons voir que ce rapprochement entre l'affection (*Befindlichkeit*) et la conscience (de) soi (que Sartre reproche à Heidegger d'avoir évacuée) sera explicite dans cette structure fondamentale qu'est la conscience (de) corps.

⁸⁴⁶ Par où l'on peut voir le jeu clair-obscur auquel s'adonnent l'ontologie et la métaphysique – entendue comme l'« étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci comme totalité concrète et singulière » (EN, p. 667).

⁸⁴⁷ EN, p. 19.

implique que la perception – contaminée, comme nous le verrons, d’une part par la *connaissance* et, d’autre part, par l’*imagination* – ne sera d’aucun secours pour atteindre ce mode essentiel de la conscience qu’est la conscience (de) soi. Cette dernière rejoint les exigences d’une pensée de la spontanéité : événement absolu, rien ne cause la conscience et elle seule motive ses manières d’être. Son existence est condition de possibilité des essences qui ne sont en rien pour elle des causes ou des motivations, mais elle ne peut faire qu’il n’y ait pas d’essences ou de motivations. En somme, la tentative sartrienne risque fort d’empêcher la réalisation effective de la conscience par elle-même comme processus *autonome* de valorisation, alors que cette lutte contre l’*hétéronomie* et la croyance aux exigences en constituent son ressort le plus fondamental. En effet, dans le chef de Sartre, s’il importe de décrire le monde irréfléchi, c’est pour mieux se délester des contradictions qui le structurent et des apories auxquelles il mène. Il convient alors de montrer en quoi le phénomène d’être, l’objet passif et relatif, est le produit d’une certaine conduite de la conscience et non un fait absolu dont il faudrait partir.

Insistons sur le fait que toutes les ambiguïtés qui traverseront l’essai d’ontologie phénoménologique sont présentes de manière extrêmement condendées dans cette introduction, ce qui en rend la lecture particulièrement délicate. Nous y avons découvert une tension non résolue entre deux interprétations de la perception : la première s’en tient strictement à la conditionnalité et constate : *il y a* ; la seconde passe à l’infini et affirme : *il y a tel objet*. Seule la première nous semble concorder avec les étapes de la preuve ontologique (c’est-à-dire : elle seule peut être appelée « phénomène d’être » et fournir les indications du sens de l’être) et coïncider avec ce que Sartre appelle le *concret*. Or, se concentrant sur la seconde, dont nous avons déjà dit qu’elle est contaminée d’une part par le paradigme de la *connaissance* (un *objet* est posé) et d’autre part par celui de l’*imagination* (un *objet* est posé)⁸⁴⁸, Sartre finit par

⁸⁴⁸ Cette ambiguïté de la perception mériterait d’être mise à l’épreuve d’une analyse proposée par Whitehead dans *Le Concept de Nature* (nous irions même jusqu’à dire que le projet métaphysique whiteheadien et la *Critique de la Raison dialectique* nécessiteraient une lecture croisée). Partant d’une séparation (matérialiste) entre la pensée et ce que nous éprouvons dans la conscience sensible (*sense awareness*) en tant qu’elles n’ont pas le même objet –, la pensée opère sur des entités simples auxquelles elle confère, au cours de ses opérations des propriétés et des relations ; la conscience sensible découpe au sein du tissu de la nature, c’est-à-dire du *fait événementiel* que la nature en entier est présent et est entrain de se passer, des *relata* (les facteurs) qui sont individualisés seulement en un second temps en événements partiels et en parties non événementielles (le bleu du ciel) – Whitehead pose la question de l’enveloppement de la pensée par la perception sensible. Et il répond : « Si la perception sensible enveloppe une cognition de l’individualité abstraite de la position actuelle de l’entité comme facteur dans le fait, alors elle doit indubitablement envelopper la pensée. Mais si elle est conçue comme conscience sensible d’un facteur dans le fait, capable de provoquer une émotion et une action intentionnelle sans

comprendre la première à partir d'elle, s'empêchant de véritablement réfléchir au moyen d'aborder le fait du trou dans l'être. À nouveau, il nous semble que Sartre n'est pas toujours fidèle à la rigoureuse distinction qu'il opère entre l'ontologie et la métaphysique⁸⁴⁹. Cette confusion apparaît d'ailleurs explicitement lorsque, mentionnant au cours de son interrogation ontologique le fait que nous saisissons la table *en tant que table* et que cette saisie doit avoir un répondant dans l'être, Sartre pose les termes du problème de l'*action* (« projet d'origine immanente qui détermine une modification dans l'être du transcendant »⁸⁵⁰), qui, comme il le dit lui-même dans la conclusion, est un problème *métaphysique*.

d. Les conséquences au sein de la conclusion

Si, à présent, nous sautons directement, et sans solution de continuité, à la *conclusion* de l'essai de 1943, nous découvrons que l'ambiguïté que nous dénonçons est maintenue. Prenons simplement la phrase suivante : « nous avons montré que le *cogito* renvoyait à un être en-soi *objet* de la conscience »⁸⁵¹. En elle se mêle à nouveau, et nous comprenons à présent pourquoi, l'en-soi et ses caractéristiques au *percipi*. Certes, l'ontologie sartrienne rejette la séparation des deux structures de l'Être puisque l'une *est* le lien qui les relie : la conscience est « relative » à l'en-soi *via* sa facticité, mais demeure un absolu non substantiel en tant qu'elle se fait activement

cognition supplémentaire, alors elle n'enveloppe pas la pensée. Dans ce cas, le terme de la conscience sensible est quelque chose pour l'esprit, mais rien pour la pensée. La perception sensible dans certaines formes inférieures du vivant peut être supposée tendre ordinairement vers ce caractère. De même à l'occasion, notre propre perception sensible, dans les moments où l'activité pensante s'est laissée bercer jusqu'au repos, n'est pas loin d'approcher cette limite idéale » (*op. cit.*, p. 42). Toutes ces entités qui nous sont données devraient être classées par la philosophie de la science (à l'exemple de ce qui s'est passé dans l'Abhidharma). Pour Whitehead, cela nous permettrait de nous délivrer de l'influence de la métaphysique grecque qui pèse encore sur les sciences et qui s'est également sédimentée comme couche profonde du sens commun. Suite à cette influence, le processus suivant s'est opéré : « L'entité a été séparée du facteur qui est le *terminus* de la conscience sensible. Elle est devenue le substrat de ce facteur, et le facteur s'est dégradé en attribut de l'entité. [...] Ainsi ce qui est seulement une procédure de la pensée dans la transition de la conscience sensible à la connaissance discursive, a été transformé en un caractère fondamental de la nature » (p. 43). De ce processus par lequel la pensée projette la transcription de ce qu'elle reçoit de la conscience sensible à la base de cette même conscience, résulte l'idée métaphysique (et idéaliste) d'une substance soutenant des propriétés, et de l'histoire de la nature comme histoire de la matière (des théories antiques sur les éléments à l'éther moderne). Derrière et sous chaque conscience sensible, il s'agira de découvrir la chose réelle qui la soutient, ce qui n'est rien d'autre, selon M. Bitbol, que l'expression du « réalisme naïf » que l'homme de science partage avec l'homme de la rue (voir, notamment : *L'aveuglante proximité du réel*, Paris, Flammarion, « Champs », 1999).

⁸⁴⁹ Rappelons que la métaphysique pose la question du « pourquoi ? » aux nécessités de fait et, sans pouvoir jamais en rendre compte, doit harmoniser *au mieux* les données de l'ontologie. Tout réside dans le « au mieux », car c'est prenant en compte cette exigence que l'on peut en arriver à concevoir une pensée comme *pragmatique de la situation*.

⁸⁵⁰ EN, p. 673.

⁸⁵¹ EN, p. 665.

et perpétuellement ne pas être l'en-soi. Mais il ne faudrait pas se hâter, comme le fait Sartre à maints endroits, de projeter sur ce lien d'être plus de qualités qu'il n'en peut supporter, car ce serait courir le risque de perdre ce qui a été durement acquis : une totale impossibilité de connaître et de percevoir l'en-soi, impossibilité fournissant la meilleure protection contre toutes les projections prétendument totalisantes. Il n'en demeure pas moins que, en intention, Sartre revendique bien les acquis que nous venons de décrire : « Ainsi, note-t-il, le problème *ontologique* de la connaissance est résolu par l'affirmation de la primauté ontologique de l'en-soi sur le pour-soi. Mais c'est pour faire naître aussitôt une interrogation *métaphysique* »⁸⁵², à savoir : pourquoi y a-t-il un pour-soi ? À partir des structures d'être que délivre l'ontologie – l'en-soi, le pour-soi, la *causa sui* ou en-soi-pour-soi –, la métaphysique se borne à constater que c'est *comme si* l'en-soi se donnait la modification du pour-soi pour se fonder lui-même (*causa sui*). En ce sens, la métaphysique doit « tenter de déterminer la nature et le sens de ce processus anté-historique et source de toute histoire qu'est l'articulation de l'aventure individuelle (ou existence de l'en-soi) avec l'événement absolu (ou surgissement du pour-soi) »⁸⁵³. Et elle doit décider de cette articulation pour des raisons pratiques, pour viser ce qui est, ajoute Sartre, le plus « profitable »⁸⁵⁴.

Notre problème initial était le suivant : la *raison de la série* des apparitions phénoménales assure leur objectivité. Toutefois, si elle ne dépend pas de moi, elle est néanmoins appréhendée lorsque je transcende l'apparition vers sa série totale. Or je ne peux saisir l'apparition comme apparition de quelque chose *que* lorsque que j'effectue cette opération. Autrement dit, il ne peut

⁸⁵² EN, p. 667.

⁸⁵³ EN, p. 669. C'est la raison pour laquelle il serait envisageable d'élaborer une métaphysique de la nature à partir des percées de l'ontologie sartrienne. Sur ce point, voir le travail de Laurent Husson. Ce dernier note que le passage entre l'être et la nature se montre le mieux lors de l'analyse de la *transcendance*. La métaphysique de la nature est l'analyse, dans la détermination des étants singuliers, de ce qui ne peut venir du pour-soi sans se réduire aux déterminations des structures de l'en-soi ou du monde. Ainsi, dans l'analyse du *mouvement*, Sartre veut montrer, à partir de l'aporie zénonienne, l'irréductibilité d'un fait par rapport à l'être. Il s'agit, plus spécifiquement, de lier les catégories autour desquelles se structure ce qui apparaît avec le surgissement du pour-soi. Le changement et le mouvement sont non-déductibles des structures du pour-soi. Il s'agit donc de saisir une sorte de « productivité » à l'œuvre qui ne dérive pas du pour-soi (« un phénomène entre l'être et le non-être » nous dit L. Husson, c'est-à-dire que le mobile est et n'est pas quelque part, autrement dit, que son être est de passage). Nous pourrions dire que le *devenir* est tout à la fois ce qui ne peut être saisi par les catégories de l'être et du néant et ce qui caractérise essentiellement la Nature. La métaphysique de la nature serait donc l'étude des formes objectives irréductibles. Enfin, ajoutons que Sartre reconnaîtra d'ailleurs ce statut au mouvement dans *Vérité et existence* : « [...] l'Être est *irréparable*. Non qu'il ne puisse changer de lui-même (mouvement) ou être modifié dans sa manière d'être (altération, construction, destruction) » (VE, p. 87).

⁸⁵⁴ EN, p. 672.

y avoir de perception de quelque chose sans appréhension de son *sens*, de son essence, de la raison de la série. Nulle perception sans quelque chose qui ne dépend pas de moi et qui, sans être lui-même perceptible, est condition de la perception. Cette *transphénoménalité*, Sartre la décline du côté du « sujet » (*cogito* pré-réflexif lui-même non perceptible) et de l'« objet » (être-en-soi). Des deux côtés, note-t-il encore, nous échappons à l'« immanentisme » et au « transcendantisme » : « l'immanence sera toujours limitée par la dimension d'en-soi du phénomène et la transcendance par sa dimension de pour-soi »⁸⁵⁵. Mais, avons-nous vu en suivant Sartre dans les méandres de sa recherche, si le phénomène d'être est un abstrait sans la conscience, il n'en va nullement de même pour son *être*. Bien plus, il s'est avéré que l'être transphénoménal de la conscience réclamait l'être transphénoménal de l'être. Nous pouvons ajouter à présent que c'est parce qu'une des parties peut très bien se concevoir sans l'autre que l'on ne peut considérer la totalité formée par l'en-soi et le pour-soi sous le paradigme du *to olon*. Le seul *to olon* serait la *causa sui*. Et puisque l'ontologie apprend qu'elle est inaccessible au pour-soi, cela n'aurait aucun sens d'appeler cela le *réel*. Bien plutôt, l'échec perpétuel d'atteindre au *to olon* peut être dit « réel » (c'est le principe de réalité, c'est-à-dire la constante détotalisation de toutes les totalités que nous projetons). C'est ce qui explique qu'en-soi et pour-soi soient indépendants tout en étant indissolublement liés. Le réel, cette totalité détotalisée, cette indifférence de l'en-soi diffuse sa structure tant au niveau du pour-soi – « Je saisis l'être, je *suis* saisie de l'être, je ne suis *que* saisie de l'être »⁸⁵⁶ (et l'être-saisi ne correspond pas à l'être) – que du pour-autrui. *Mais ce n'est qu'à l'aune de la métaphysique implicite du désir (visant partout la totalité) que ce réel est vu comme un échec.*

Pour cesser d'y voir un échec, la réponse à apporter au premier de ces niveaux (pour-soi) est *éthique* et *ascétique* ; ce sera la *réflexion pure* : « Certes j'existe ici comme engagé dans cette totalité, mais je puis en être *conscience exhaustive*, puisque je suis à la fois conscience *de* l'être et conscience (de) moi »⁸⁵⁷. Le second niveau (pour-autrui) nécessitera d'aborder la dimension

⁸⁵⁵ EN, p. 673.

⁸⁵⁶ EN, p. 672.

⁸⁵⁷ *Id.* Ce n'est donc nullement à la psychanalyse existentielle de résoudre le problème. Sartre confère pour but à cette dernière de nous faire renoncer à l'esprit de sérieux en nous mettant au fait de l'idéalité idiosyncratique que l'on recherche. Mais ce n'est nullement transformer le régime de l'échec. N'envisager que les attitudes visant à produire leur valeur ne revient nullement à prendre sa responsabilité par rapport à l'être-en-situation. Même en admettant que la psychanalyse existentielle puisse faire renoncer à l'esprit de sérieux (contamination valeur symbolique/idiosyncrasie empirique), l'on ne voit pas qu'elle puisse déraciner la mauvaise foi. Tout au plus peut-elle mener aux portes de l'angoisse (ce qui n'est déjà pas mal).

historique et sa surdétermination sur l'éthique et l'ascétique. Quoi qu'il en soit, c'est là quitter une ontologie purement descriptive dont le rôle, au final, est d'empêcher toute fermeture métaphysique en indiquant la contradiction contenue dans le concept de *causa sui*. Car ce qu'il importe surtout de voir, c'est que Sartre trace avec son ontologie un cadre d'acceptabilité des métaphysiques : à présent toutes les métaphysiques doivent assumer qu'elles découlent forcément et « en dernière instance » d'une *décision* et que, par conséquent, elles sont intrinsèquement des éthiques et des politiques. D'une manière générale, il serait donc possible d'affirmer de l'ontologie sartrienne qu'elle est une sorte de « prolégomènes à toute métaphysique future ». Mais, contrairement à Kant, Sartre insiste sur le fait qu'une métaphysique, endossant la contingence (ce *clinamen*...), résulte d'une décision. Elle devra dès lors décider, selon des principes qu'elle doit former à partir de la situation et qu'elle doit *défendre* face à d'autres métaphysiques, s'il est profitable de traiter le phénomène comme une totalité à deux dimensions (autrement dit : comme « monde » que ni la transcendance ni l'immanence ne peuvent expliquer), ou s'il vaut mieux conserver une dualité tranchée. Par exemple, si l'on reste dans la dimension de la dualité ontologique, alors la facticité, ainsi que sa relation à l'en-soi, sera de plus en plus déterminée au fur et à mesure de notre progrès dans les dimensions les plus concrètes du pour-soi. Mais si l'on part d'une totalité phénoménale dont la facticité n'est qu'une dimension et qu'on la saisit par la forme de son insertion dans le monde (toucher/touchant ; voyant/visible, etc.) et non à partir de la contingence, on entre dans le sens proprement humain. À cette décision sera suspendue la théorie de l'*action* (nécessaire pour comprendre ma possibilité de détruire réellement un objet⁸⁵⁸) ainsi que celle de l'histoire. En décourageant toute prétention à la « saisie du réel », l'ontologie bien comprise restaure la possibilité d'une véritable agonistique des métaphysiques, c'est-à-dire qu'elle offre un site où les contradictions peuvent à nouveau se développer.

Ce parcours des extrémités de l'essai d'ontologie phénoménologique nous mène au seuil de ce que l'on pourrait appeler une *pragmatique de la situation* conditionnant les régimes conceptuels : puisque toute prétention à la totalité est rendue impossible par l'ontologie, la métaphysique devra décider de la *nature* du phénomène (dualisme ou monisme ?), de l'*origine* du pour-soi (mythe de la création ou contingence ?), de l'action, etc. à partir d'un objectif qu'elle

⁸⁵⁸ Cela signifie que l'on ne peut pas donner de solution définitive au problème que nous abordions plus haut. Une unité n'est destructible qu'au sein d'une certaine métaphysique (dans laquelle l'objet est posé comme unité permanente et pré-existante).

aura fixé au sein de la situation qu'elle analyse et dans laquelle elle se trouve. Nous n'avons fait ici que restaurer le projet sartrien contre Sartre lui-même en indiquant qu'une certaine métaphysique du désir (de totalité, d'unité, d'auto-suffisance, etc.), sans y avoir été invitée explicitement, s'était insérée dans les développements « ontologiques » présents dans *L'être et le néant*. Bref, rétablir la distinction entre ontologie et métaphysique, dont la confusion génère, comme nous allons le voir à présent, d'autres effets, permet de redonner à Sartre la possibilité de faire ce qu'il dit.

D. La transcendance

Ce chapitre constitue en quelque sorte le développement des *lois du monde perceptif*, c'est-à-dire l'explication du monde tel qu'il apparaît à la conscience irréfléchie, ou encore, la description des exigences du synthétique *a priori* que nous avons décelé dans la tentative sartrienne. Nous allons montrer que Sartre ne se contente pas de décrire, comme il l'annonce, le visage du monde corrélatif à la conscience irréfléchie, mais que, suite à la contamination métaphysique précédemment indiquée, se fondent subrepticement dans cette « description »⁸⁵⁹ d'autres aspects. Dès le début de ce chapitre, Sartre reprend d'ailleurs les données de la question qu'il posait dans l'introduction : « quelle est la relation originelle de la réalité-humaine avec l'être des phénomènes ou être-en-soi ? »⁸⁶⁰ Et il répond, comme nous l'avons vu : cette relation *est* un jaillissement primitif, une transcendance originelle conditionnée par l'en-soi (c'est ce qu'il appelait également la « familiarité »). Sur cette relation ek-statique d'être à être liant le pour-soi et l'en-soi s'érigent tant le *connaître* que *l'agir*, c'est-à-dire deux attitudes que nous pensons appartenir au domaine de la *métaphysique* (rappelons en effet que : 1) le problème de l'action ne peut être résolu que suite à une décision métaphysique ; 2) toute théorie de la connaissance charrie une métaphysique).

a. Deux types de connaissance

Jusqu'à ce chapitre, c'est sur l'être transphénoménal « subjectif », sur la conscience (de) soi, que Sartre a concentré ses efforts afin de dégager les caractéristiques ontologiques⁸⁶¹ du

⁸⁵⁹ D'une certaine façon, le travail effectué dans ce chapitre vise à ajouter une pierre sartrienne à cet édifice qu'est la controverse sur les prétentions descriptives de la phénoménologie et ses limites.

⁸⁶⁰ EN, p. 207.

⁸⁶¹ « Ontologiques » certes, mais contaminées elles aussi par une certaine métaphysique : liberté isolante, instant de l'angoisse comme appréhension de cette liberté, etc.

pour-soi. Mais toute conscience non thétique (de) soi doit être en même temps conscience thétique de X sans quoi la dyade néantisante reflet/reflétant, n'ayant *rien* à refléter, sombrerait dans le néant (et tout le reste avec elle, puisque c'est à partir de cette néantisation première que sont dégagées les caractéristiques du monde et de l'être). Or l'auteur place cette étude de la *conscience irréfléchie* sous le paradigme de la *connaissance*⁸⁶². Dès l'entame semble donc s'opérer la confusion que nous entendons dénoncer : la transcendance est la relation originelle qui soutient tant le connaître que l'agir cependant que le connaître est dit constituer la relation essentielle du pour-soi à l'en-soi. Si l'on ne se paie pas de mots, il faut alors admettre deux acceptions du connaître : l'une recouvrant le lien originel (que nous appellerons *connaissance de type 1*), l'autre, conditionnée par la première, effectuant le lien entre un objet et un sujet (*connaissance de type 2*). Que faut-il penser de cette distinction ? C'est ce que nous allons voir en approfondissant les lois d'être du monde perceptif.

Selon Sartre, il n'y a de connaissance qu'*intuitive*⁸⁶³. Discours et raisonnements sont, au mieux, des outils différant une intuition première en vue d'une intuition seconde et plus profonde (qu'ils parviendront à générer ou non⁸⁶⁴). Cette dichotomie fondatrice, présente dès *L'Imaginaire*, est à mettre au compte du cartésianisme de Sartre : Descartes ne distinguait-il pas,

⁸⁶² « [L]'en-soi étant ce qu'il est, comment et pourquoi le pour-soi a-t-il à être dans son être connaissance de l'en-soi ? » (EN, p. 208). Ajoutons que cette partie sur la transcendance débute par « La connaissance comme type de relation entre le pour-soi et l'en-soi » et s'achève avec « La connaissance ».

⁸⁶³ « Il n'est d'autre connaissance qu'intuitive » (EN, p. 208). Donnons d'entrée de jeu la clé de notre lecture : le fait que toute connaissance soit intuitive n'entraîne pas forcément que toute intuition soit connaissance. Or la contamination de la métaphysique nous enjoint à effectuer une telle identification.

⁸⁶⁴ Nous sommes contraints de parler, voilà le vrai problème : « discours, concepts, argumentation : c'est notre lot. Pourquoi ? Parce que l'intelligence n'est ni un don ni une tare : c'est un drame ; ou si l'on préfère, une solution provisoire qui se change le plus souvent en condamnation à vie » (Jean-Paul Sartre, S. IV, « Des rats et des hommes », p. 35). On ne peut s'empêcher de penser à la parabole de Bo Dang, homme brillantissime, proche de l'Éveil, auquel de mauvais esprits ont donné un stylo. Il ne s'en remettra pas. Cette parabole est utilisée par G. Dreyfus, dans son analyse « derridienne » de la civilisation tibétaine, comme exemple de la méfiance des Tibétains envers l'écriture : « The fear of writing often reflects underlying metaphysical assumptions as well as such pervasive cultural attitudes as a distrust of mediation and an inability to come to terms with the intrinsic contingency of language » (*The Sounds of Two Hands Clapping*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 121). Il s'agirait là d'un signe de conservatisme : « The Ge-luk distrust of writing arises primarily from a similar conservatism, rather than a belief in the primacy of oral tradition or a general unease with the mediation of experience » (*ibid.*, p. 122). Selon l'auteur, plusieurs raisons, se situant à des niveaux différents, concourent à cet état de fait : Tsongkhapa a tout écrit, dès lors pourquoi avoir la prétention d'écrire un livre qui court le risque d'être un dévoiement de sa doctrine ? Mais également, comme le relève G. Dreyfus, cela décourage les moines de s'investir dans la politique (où le règne des intérêts mondains ne peut qu'entrer en contradiction avec la visée de la libération : « In Tibet, the possibility of being sucked into the worldly concerns of politics was quite real for the scholars living close to Lhasa, and they refrained from writings as a way to avoid overt political involvement » [*ibid.*, p. 121]).

en effet, dans les *Regulae*, l'*intuitio* de la *deductio* ?⁸⁶⁵ Reprenant les résultats d'analyses présentes dans *L'Imaginaire* et traitant des « souvenirs d'idées » ou des « savoirs latents », Sartre affirme l'existence d'une tendance accumulative sur base des intuitions déjà réalisées. « Intuition » signifie « présence de la conscience à la chose »⁸⁶⁶, et cette présence est nécessaire puisqu'il entre dans la définition de la conscience d'être conscience de quelque chose, unique moyen pour elle d'être conscience (de) soi. En effet, une *pure symétrie* reflet-reflétant ferait, répétons-le, sombrer le couple dans le néant. Ainsi donc le reflet reflète quelque chose qu'il n'est pas et qui le qualifie. Ou, en d'autres termes, s'il y a conscience, il y a quelque chose d'autre. Et il faut concevoir une accumulation des présences successives à la chose, c'est-à-dire que chaque présence actuelle à la chose est en même temps une manière pour la conscience d'exister son passé⁸⁶⁷.

De ce qui précède, nous obtenons la suite d'égalités suivante : relation du pour-soi à l'en-soi = transcendance originelle = connaissance = intuition = présence = présence à ce que l'on n'est pas. Or un léger glissement s'effectue tout le long de ces égalités. La connaissance est la manière dont le pour-soi se fait être négation de l'être. Il s'agit ici d'une *négation interne* que Sartre prend soin de distinguer d'une négation qui n'entamerait en rien l'être des existants sur lesquels elle s'applique, c'est-à-dire d'une négation externe. La négation interne est « une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence

⁸⁶⁵ Ainsi de la Règle III : « Touchant les objets que nous proposons à notre étude, il faut chercher, non point ce que d'autres ont pensé, ou ce que nous-mêmes entrevoyons, mais ce dont nous pouvons avoir une intuition claire et évidente, ou ce que nous pouvons déduire avec certitude : car ce n'est pas autrement qu'on acquiert la science » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, traduit par J. Brunschwig, Le Livre de Poche, « Classiques Garnier », Paris, 2002, p. 82). Et il définit ces deux actes comme suit : « Par *intuition* j'entends [...] une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend » (ibid., p. 85). L'intuition, caractérisée par la certitude et l'évidence et dont l'exemple le plus connu est le *cogito*, est la *vision* de l'intelligence pure, c'est-à-dire de la *lumine naturalis* présente chez tous. Et : « nous entendons par [déduction] tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude » (ibid., p. 86). La déduction est certaine mais pas évidente. Son évidence lui est fournie par la *mémoire* qui retient les étapes du raisonnement. Lorsque la déduction est répétée et que le temps nécessaire à son effectuation tend vers l'instant, elle se confond avec une intuition synoptique. Pour tout dire, nous avons envisagé, en guise d'introduction à cette thèse, une lecture parallèle des *Regulae* et de certains extraits de l'œuvre de Miphm (notamment le *mun sel sgron me*, « Une lumière pour éclairer les Ténèbres »), tant il nous semble qu'il y aurait là matière à penser.

⁸⁶⁶ EN, p. 209.

⁸⁶⁷ Cela explique le rapprochement qu'effectue Sartre entre la mémoire et l'imaginaire : le souvenir n'est pas l'acte de regarder une trace qui se serait imprimée sur une couche de la conscience ou du vécu, c'est une production active d'une absence au sein de la présence.

même au sein de son essence »⁸⁶⁸. Or cette négation (la conscience est présence à la *chose* ou à l'être) est nécessaire pour fonder la notion d'*objet*. Car, en effet, même le recours à l'infini ne peut fonder l'objet s'il n'y pas d'abord et avant tout une *séparation* d'avec la chose. La relation originaire (connaissance de type 1) conditionne donc absolument la relation à un objet (connaissance de type 2) quand bien même on a pris, dans l'introduction, connaissance de celle-là depuis celle-ci. En d'autres termes : toute conscience de *tel* objet présuppose nécessairement un décollement de l'être (ou, si l'on préfère : toute conduite présuppose un acte). Ces deux relations ou types de connaissance ne se situent nullement au même niveau d'analyse (nous dirions de la première qu'elle est *ontologique* et de la seconde qu'elle est *métaphysique*) mais, puisque la connaissance de type 1 n'est accessible, *pour nous*, qu'à partir de la connaissance de type 2, c'est-à-dire puisque l'appréhension de la relation originaire n'est envisageable que depuis la relation d'un sujet à un objet, le risque de réduire l'une à l'autre est élevé. En outre, puisqu'il y a une accumulation des intuitions, cette réduction comporte une dimension proprement *historique*⁸⁶⁹. Approfondissons quelque peu ce qui vient d'être dit.

b. Présence pure et manque

La relation originaire, ou connaissance de type 1, le pour-soi l'*est*. Ainsi, lorsque la conscience se produit comme négation de l'être, l'être la qualifie-t-elle dans son essence et ce lien est un lien *ontologique* entre elle et lui, puisque la conscience doit en un sens « être » ce qu'elle nie pour effectivement nier d'elle qu'elle l'est (par où, notons-le, la mauvaise foi peut être vue comme une appréhension contaminée de cette négation interne). « Le 'quelque chose' qui doit qualifier le reflété [...] est négation pure. Le reflété se fait qualifier *dehors* auprès d'un certain être comme *n'étant pas* cet être ; c'est précisément ce qu'on appelle : être conscience de quelque chose »⁸⁷⁰. Négation interne, je porte irrémédiablement en moi la chose que je nie. Et c'est à partir de ce lien de négation interne par lequel l'être me qualifie que toute connaissance (de type 2) de l'être est possible. Il s'agit là, dit Sartre, d'« une relation ontologique qui doit rendre toute expérience possible »⁸⁷¹. Seulement, cette relation ontologique qu'est la négation interne, Sartre la comprend à partir du *manque* : le pour-soi se *fait être* en néantisant le soi qui serait ce qu'il est. Le niveau irréfléchi trouve son sens dans le « soi-comme-être-en-soi-

⁸⁶⁸ EN, p. 211.

⁸⁶⁹ Selon nous, la *Critique* trouve là sa raison d'être dans l'évolution de la pensée sartrienne.

⁸⁷⁰ EN, pp. 210-211.

⁸⁷¹ EN, p. 212.

manqué ». Ce reflux de l'en-soi manqué (qui est pure absence) sur l'en-soi facticité (qui est pure présence) signe à nouveau la contamination par la métaphysique du désir. Toute situation ne devient compréhensible, selon cette interprétation, qu'à partir de ce couple *causa sui* ou valeur/manque (de) *causa sui*⁸⁷². En ce sens, la présence à soi (à ce soi permanent, identique, etc.) qui hante le pour-soi ne peut être assimilée à la *présence pure* comme lien originel que le pour-soi est : « la valeur hante l'être en tant qu'il se fonde, non en tant qu'il est »⁸⁷³. À partir de cet être irréel qui hante l'irréfléchi⁸⁷⁴, deux choix s'offrent à nous : soit, par inversion d'asymétrie, on prend la valeur comme fait ; soit, par symétrisation, on en fait quelque chose de totalement irréel et idéal. Mais ces deux réactions ne peuvent être satisfaisantes. Ce qu'il faut, c'est déraciner cette valeur « soi » présente au cœur de l'irréfléchi. Nous reviendrons sur ceci par la suite, mais nous voulons simplement insister sur le fait que si, effectivement, la connaissance de type 1 est définie par le manque, alors il est rigoureusement impossible de se sortir du cycle du manque. Il faut considérer que le manque n'est qu'une spécification d'une relation plus générale et que, par conséquent, la présence à soi et la présence à l'objet se fondent en réalité sur une présence plus fondamentale. Et puisque la présence à soi et la présence à l'objet sont toutes deux marquées par le manque, elles ne peuvent être intuitives si par « intuition » il faut effectivement comprendre la présence de la conscience à la chose : dans le cas du manque, par définition, on ne trouve nulle part la chose⁸⁷⁵.

En dehors de l'en-soi, il n'y a rien, un rien qui tire toute sa force de l'être de l'en-soi. C'est ce que nous appelons une relation *asymétrique* créatrice, moteur de la conditionnalité, c'est-à-dire une relation telle que non seulement un des termes (le pour-soi) ne peut s'envisager sans l'autre (l'en-soi) cependant que l'autre le peut très bien, mais encore telle que c'est depuis le pôle second que le pôle premier se voit qualifié, approfondi, explicité, etc. Le vide du pour-soi,

⁸⁷² Ainsi tout sentiment est-il sentiment en face d'une norme : c'est l'exemple de ma souffrance dont l'idéal de souffrance minérale qu'elle porte ne son sein fait qu'elle s'appréhende toujours comme n'étant pas assez souffrance.

⁸⁷³ EN, p. 130.

⁸⁷⁴ Ma présence à moi quotidienne est désir ou manque d'une présence à soi (*i.e.* « possible ») face à un soi. Mais puisqu'il y a une évanescence de la coïncidence avec soi, puisque l'horizon recule avec moi, nous nous faisons être notre perpétuel inassouvissement.

⁸⁷⁵ Si l'on veut garder une forme d'intuitionnisme, il faut dès lors considérer qu'il est à produire (ou à recouvrer) et non qu'il est donné. En ce sens, il est possible, à partir des exigences proprement sartriennes, d'effectuer une critique de type derridien des effets de la métaphysique de la présence chez Sartre. Il est également possible d'envisager, comme Sartre le fera, une véritable dialectique intuitive culminant dans (et, peut-être, s'identifiant avec) ce que nous avons appelé la présence absolue.

n'étant pas ce pôle « plein » qu'est l'en-soi, n'est rien. Or ce lien premier n'est ni *absence* – dans laquelle je suis déterminé par un être qui n'est pas là – ni *manque*. « Au contraire dans la connaissance, prise comme lien d'être ontologique [connaissance de type 1], l'être que je ne suis pas représente la plénitude absolue de l'en-soi »⁸⁷⁶. Cette relation asymétrique créatrice originelle, cette *présence absolue*, cette « pure solitude du connu »⁸⁷⁷ (dont les pendants psychologiques sont, selon Sartre, les phénomènes de fascination⁸⁷⁸ ou d'intuition panthéistique), l'auteur les définit comme *immédiateté* ou *pure identité niée*⁸⁷⁹. Ce lien ontologique nous préserve tant d'une forme de *représentationalisme* qui placerait un moyen terme entre une substance connaissant et une substance connue, s'exposant par là à une régression à l'infini, que de l'*idéisme* qui se justifie à partir des inconséquences du premier. L'on sait, par conséquent, dès à présent, qu'une théorie de la connaissance devra partir de ce *fait* que l'être conditionne la poursuite de l'être, qu'il y a une rupture et un retard incommensurable. Toutefois, dégager et montrer cet être relationnel du pour-soi ne résout pas la question des modalités des rapports rendus possibles par cette relation.

c. La réalisation comme condition de dévoilement

La connaissance, qu'elle soit de type 1 ou 2, n'ajoute ni ne crée rien dans l'être. Mon ordinateur, pour reprendre notre exemple, n'est nullement une altération de l'en-soi brut, sur lequel je ne peux rigoureusement rien, mais un dévoilement soutenu *par* cet en-soi. Il s'agira dès lors, premièrement, d'identifier les lois de ce dévoilement et, deuxièmement, de viser à une « optimisation » du dévoilement⁸⁸⁰. Le point de départ de l'étude du monde présent à la conscience irréfléchie tient dans cette loi : « tout dévoilement⁸⁸¹ d'un caractère positif de l'être est la contrepartie d'une détermination ontologique du pour-soi dans son être comme négativité

⁸⁷⁶ EN, p. 213.

⁸⁷⁷ EN, p. 215. Sartre dit encore : « En sorte que, la connaissance, finalement, et le connaissant lui-même ne sont rien sinon le fait 'qu'il y a' de l'être, que l'être en soi se *donne* et s'enlève en relief sur le fond de ce rien ». Ainsi le fond sur lequel l'être peut advenir comme forme est dépendant en son être de cet être.

⁸⁷⁸ La fascination a ici une acception différente de celle qu'elle avait encore dans *L'Imaginaire*. En effet, il ne s'agit plus pour la conscience de se fasciner sur ce qu'elle crée et donc de s'y enchaîner, mais d'être fascinée devant tout ce qu'elle n'est pas, devant ce « tout » auquel elle fait face. D'où la distinction que Sartre effectue entre l'absence et cette présence absolue (cf. également : SG, p. 102).

⁸⁷⁹ Sartre tente de rendre cela sensible en usant d'une sorte d'illusion perceptive (cf. EN, pp. 214-215), preuve que le lien originel est en réalité *irreprésentable*.

⁸⁸⁰ En toute logique, l'on peut déjà soutenir que cette « amélioration » du dévoilement ne peut être optimale sans la prise en compte du conditionnement de la connaissance de type 1 sur la connaissance de type 2, c'est-à-dire sans la réalisation du retard incommensurable.

⁸⁸¹ À l'exception, peut-être, du mouvement.

pure »⁸⁸². D'où l'on peut inférer, d'une part, que toute enquête révélatrice du pour-soi sur l'en-soi va révéler également des caractéristiques du pour-soi et, d'autre part et réciproquement, que toute appréhension du pour-soi s'accompagne d'un dévoilement de l'en-soi. Par exemple, la *spatialisation* se réciproque d'une appréhension du pour-soi comme *inétendu*. Se trouve ainsi fondé et approfondi le principe qui mène notre recherche et qu'avait déjà énoncé Jeanson : « à toute structure essentielle de la conscience correspond une structure existentielle du monde »⁸⁸³. Le risque, répétons-le, est de confondre le lien réel et ontologique liant la structure essentielle et la structure existentielle avec un aspect du monde purement contingent, métaphysique sinon historique (ce qui est, à nos yeux, la même chose⁸⁸⁴).

Pour évoquer la liaison originelle, ce lien interne à l'être qu'est la connaissance de type 1, Sartre joue sur la duplicité – ontologique et gnostique⁸⁸⁵ – du terme « réaliser ». Connaître, en ce sens, « c'est faire qu'il y ait de l'être en ayant à être la négation reflétée de cet être : le *réel* est *réalisation* »⁸⁸⁶. Une fois de plus, il ne faut donc pas confondre l'acception gnostique de la réalisation et le paradigme sujet/objet qui a cours dans la connaissance de type 2 (paradigme au sein duquel la négativité externe joue à plein comme processus accumulateur de connaissances). Or nous avons déjà rencontré cette identification entre connaissance et réalité, charriée par la « réalisation », dans le *savoir pur*, « conscience ambiguë qui se donne à la fois comme conscience vide d'une structure relationnelle de l'objet et comme conscience pleine d'un état du sujet »⁸⁸⁷. De cette structure métastable peuvent sortir, avons-nous vu, deux sous-structures : que l'on reste au niveau de l'*irréfléchi*, le savoir pur, préreflexif et préobjectif, risque à tout moment de se dégrader en schème ; mais qu'on s'élève à une conscience réflexive pure, l'on atteint ultimement à une connaissance qui aura rejoint son objet par une « affirmation non réfléchie »⁸⁸⁸ (puisque'il n'y a de connaissance qu'intuitive). La réflexion pure constitue donc ici une sorte

⁸⁸² EN, p. 215.

⁸⁸³ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965, p. 51. Nous soulignons.

⁸⁸⁴ Jeanson rappelle que, dans ses Notes pour le colloque « Morale et société » à l'institut Gramsci (22-25 mai 1964), Sartre affirmait que « [l']histoire et l'éthique se confondent ».

⁸⁸⁵ Sartre dit bien « gnostique » et non « gnoséologique » (EN, p. 216). Cette référence à la gnose et au mouvement du gnosticisme est très intéressante. Il conviendrait, une fois cernées toutes les dimensions de la *réalisation* dont Sartre parle, d'approfondir d'éventuels échos des mythes et théories gnostiques (plérôme, dualité, néo-platonisme, ascétisme, etc.) dans les développements sartriens.

⁸⁸⁶ EN, p. 216. Le verbe anglais *to realize* nous semble bien rendre ces deux acceptions.

⁸⁸⁷ IM, pp. 202-203.

⁸⁸⁸ IM, p. 204. La difficulté se situant au niveau de la transformation (ou transmutation) de la conclusion en intuition.

d'explicitation intuitive de la relation particulière qu'est le lien entre un objet (vidé de son poids ontologique puisqu'il n'est plus que *différence relationnelle*) et un sujet effectuant cette relation en même temps qu'il l'explique. On voit bien ici que le processus de réalisation coïncide avec l'« actualisation » d'une connaissance (présente à la fois au départ et à l'arrivée) *via* une réflexion pure. L'être réalisé par la connaissance (en réalité, nous verrons que la connaissance ne le réalise véritablement qu'après un processus) n'est ni cet être-ci ni le monde. Qu'est-il alors ? Nous reviendrons sur cette question lors de notre prochain chapitre.

Il est tout à fait crucial de comprendre que la présence originelle – ou transcendance originelle – ne peut être présence ni à un *ceci* particulier (négativité du second degré) ni à la totalité de l'être, puisque *ceci* et *totalité* ne peuvent venir à l'être que par une opération seconde (ontologiquement mais non chronologiquement⁸⁸⁹) du pour-soi à partir du *il y a* du lien originel. Plus précisément, l'unité et la totalité sont la « projection » sur le monde du mouvement totalisateur du pour-soi⁸⁹⁰, c'est-à-dire d'une négation concrète présente et caractérisée par le manque (connaissance de type 2) à partir d'une négation radicale (connaissance de type 1). Notons que Sartre ne se propose nullement d'approfondir la structure et la dynamique de ce lien originel, ce n'est pas à l'ontologie, étude du phénomène d'être, de l'effectuer, mais qu'il étudie la présence du pour-soi au monde (lien second) entendu comme relation et articulation de tout à parties. Ici ressurgit la perception en tant que perception d'un *ceci* sur fond de monde. La perception gestaltiste du *ceci* constitue donc bien un type de présence au monde dérivé de la présence originelle : « La perception [ici assimilée par Sartre à ce que nous appelons pour notre part la connaissance de type 2] ne s'articule que sur le fond ontologique de la présence au monde et le monde se dévoile concrètement comme fond de chaque perception singulière »⁸⁹¹. Entrons à présent dans les lois structurant la connaissance de type 2 et voyons si une certaine contamination métaphysique y est à l'œuvre également.

⁸⁸⁹ Nous sommes ici dans l'ordre de l'être et non de la connaissance. C'est uniquement à confondre l'ordre d'apparition des phénomènes et les lois de l'être (c'est-à-dire à ignorer ce que nous appelons, à la suite d'Althusser, l'exigence matérialiste) que l'on s'égare. Ou, pour le dire autrement, l'ordre d'apparition n'est « erreur » qu'à être placé à un niveau qui n'est pas le sien. Situé à sa juste place dans l'ordre des connaissances, il devient vérité. Ajoutons que c'est à prendre l'ordre des apparitions de manière non critique comme base prélogique d'édifications systématiques que naissent des problèmes littéralement insolubles (comme c'est le cas pour l'illusion d'immanence). En un sens, la bêtise n'est rien sinon cette faculté de poser et de se perdre dans de fausses questions.

⁸⁹⁰ Le sens de la totalisation (*i.e.* la valeur), terme-origine du circuit de l'ipséité, détermine le monde et les *ceci*.

⁸⁹¹ EN, p. 217.

d. Le déploiement de l'apparaître

Après avoir étudié les *conditions* du monde perceptif, nous entamons seulement véritablement ici l'établissement de ses *lois* particulières. La difficulté vient de ce que la négation concrète, en un même mouvement, est et n'est pas la négation interne originaire (tout comme la négation interne était l'être sur le mode de ne l'être pas) :

L'apparition du *ceci* sur le tout est corrélatrice d'une certaine façon qu'a le pour-soi d'être négation de lui-même. [...] Le dévoilement du *ceci* suppose que « l'accent soit mis » sur une certaine négation avec recul des autres dans l'évanouissement syncrétique du fond, c'est-à-dire que le pour-soi ne puisse exister que comme une négation qui se constitue sur le recul en totalité de la négativité radicale. Le pour-soi *n'est pas* le monde, la spatialité, la permanence, la matière, bref l'en-soi en général, mais sa manière de ne-les-être-pas c'est d'avoir à ne pas être cette table, cette chambre, sur le fond total de négativité.⁸⁹²

Le décalage entre la primauté ontologique de la négativité radicale et sa secondarité dans l'ordre des connaissances trouve ici une nouvelle spécification : le pour-soi a une certaine manière d'être la négation radicale interne qu'il est. Confondre cette manière d'être avec son être serait charger cet être de qualités métaphysiques, éthiques, voire politiques et historiques, c'est-à-dire de naturaliser et d'essentialiser ce qui n'est que choix d'être. En tout état de cause, l'on peut affirmer que cette situation devient inextricable si la négation concrète secondaire voile à tout jamais le lien à la négation interne originelle qui la conditionne⁸⁹³.

La *négation externe* (structure existentielle du monde, lois de l'apparaître ou synthétique *a priori*) corrélatrice à la *négation interne* (structure essentielle du pour-soi, relation asymétrique créatrice) qu'est mon être détermine le monde. C'est à elle que le niveau de l'irréfléchi me lie. Mais l'inertie du monde (rendue possible, ultimement, par la transphénoménalité de l'en-soi) – encore peu pensée dans ses effets par Sartre – *dégradera* toutes ces projections. Or c'est précisément à partir de ces dégradations que, suite au processus introjectif d'*altération*, je me comprendrai et m'appréhenderai (d'où les risques d'oubli de l'oubli et de recouvrement de ma spontanéité). Le niveau de la connaissance (de type 2 : connaissance de l'objet, connaissance réflexive, etc.) est intrinsèquement et essentiellement une altération fondamentale du niveau de l'être et, en tant que tel, ne peut jamais le saisir. Que cette altération soit dégradée et introjectée, nous oublions alors l'hypothèse même de cette impossibilité. Nous pouvons ajouter, à la suite

⁸⁹² EN, p. 219.

⁸⁹³ La forme « classique » de ce problème est heideggérienne et nous l'avons déjà rencontrée à de nombreuses reprises : c'est l'oubli de l'oubli.

des *Cahiers pour une morale*, que cette altération nous met dans le domaine de l'*imaginaire*. Sartre appelle, en effet, « rêve ontologique du Pour-soi » l'« inversion exacte du processus originel »⁸⁹⁴. Ou encore : le domaine de la pensée est l'image en miroir du domaine du vécu.

Ce rapport entre les deux types de connaissance (et les deux types de négation) étant compris, nous ne nous attarderons pas sur chacun des couples que Sartre présente comme structurant les lois de l'apparaître. Retenons simplement que, dans l'hypothèse d'une perception contaminée, tous les couples du monde-de-le-conscience-irréfléchié – couples qu'il est possible d'exprimer sous formes de binômes asymétriques dont le premier terme est une spécification de la spontanéité sur elle-même et le second le corrélat dans l'en-soi de cette spécification : *circuit de l'ipséité* (totalité inachevée)/*monde* (totalité évanescence) ; négation concrète présente/*ceci* ; négation d'extériorité/rapports ceci-tout ; impossibilité d'un mode d'être déterminé pour le pour-soi/*qualité*, conscience (de) pouvoir n'être pas ceci/*potentialité*, « infinie diversité des manières dont la liberté du pour-soi peut réaliser l'indifférence de l'être »⁸⁹⁵/*catégories*, possible/*permanence*, etc. – doivent se lire à la fois comme une rétroaction du second membre (niveau de la connaissance) dans la « saisie » du premier (niveau de l'existence) par lui-même et comme une rétroaction des couples ultérieurs sur les couples antérieurs, rétroactions *nous faisant rêver notre vie*. Bien que tous conditionnés par la relation originelle, bien qu'étant cette relation avec une manière spécifique de ne l'être pas, les processus d'altération et d'inversion de la symétrie font que, plongé dans le monde, on omet ce conditionnement et on se sent déterminé par un monde tenu pour existant réellement⁸⁹⁶. Or le déploiement de la négation externe qui détermine le *ceci* n'est ni un caractère objectif de la chose (quelque chose qui lui appartiendrait en propre), ni une négation purement subjective. En tant que synthétique *a priori*, c'est un rien conditionné mais ne pouvant se ramener à aucune *substance*. Plus précisément, le *ceci* a une existence purement *différentielle* : il n'est que le nœud relationnel faisant que X n'est pas Y⁸⁹⁷. Sartre ajoute : « Ainsi la détermination est un *rien* qui n'appartient à titre de structure interne ni à la chose ni à la conscience, mais dont l'être est d'*être-cité* par le pour-soi à travers un système de négations internes dans lesquelles l'en-soi se dévoile dans son indifférence à tout ce qui n'est pas

⁸⁹⁴ CM, p. 545.

⁸⁹⁵ EN, p. 228.

⁸⁹⁶ Rappelons que Sartre caractérisait la perception dans *L'Imaginaire* par une thèse d'existence et une qualité préreflexive de passivité.

⁸⁹⁷ Nous retrouvons les caractéristiques de l'essence spinoziste dont Sartre faisait la caractéristique du savoir pur dans *L'Imaginaire*.

soi »⁸⁹⁸. En somme, Sartre indique que l'apparaître n'est qu'une spécification « de rien » (« ça » apparaît, mais « ça » n'est qu'une relation déterminée, qu'un rien spécifique) à partir d'un lien créateur originel, mais sa compréhension de la perception comme passive nous oblige à « lire à l'envers » toutes les lois d'apparaître qu'il évoque et à les interpréter comme lois de décollement par rapport au réel ou lois d'irréalisation. C'est ce qui sera encore mieux perçu dans la partie suivante.

e. La prépondérance de la qualité

Si tous les couples analysés par Sartre déploient les lois synthétiques *a priori* de l'apparaître, et si l'on accepte effectivement l'impossibilité pour ces couples d'appréhender adéquatement la relation originelle de négation interne, où se situe le problème ? C'est que, au sein de ces couples, l'un empêche explicitement la prise en compte de la contingence originelle du pour-soi et en vient à *définir* le monde-apparaissant-à-la-conscience-irréfléchie : il s'agit du couple « impossibilité d'un mode d'être déterminé »/*qualité*. La qualité « n'est rien d'autre que l'être du *ceci* lorsqu'il est considéré en dehors de toute relation externe avec le monde ou avec d'autres *ceci* »⁸⁹⁹. Il s'agit, en d'autres termes, de l'*hypostase* du nœud relationnel qu'est le *ceci*. Ou encore, la qualité est le corrélat dans l'être de « la détermination absolue de la négativité »⁹⁰⁰.

Or ce processus hypostatique n'est pas neutre, contrairement à ce que pourrait laisser penser Sartre, dont la tendance est de mettre toutes les déterminations abstractives, c'est-à-dire tous les couples formant les lois de l'apparaître, sur un même plan. La qualité nous hante, elle informe le vide que nous sommes en se présentant *comme ce que nous ne serons jamais*⁹⁰¹ : « En ce sens la qualité est présence perpétuellement hors d'atteinte »⁹⁰². Il ne s'agit là de rien d'autre que de la présence à soi caractérisée par le manque, type de présence au monde dont nous avons montré qu'elle n'était que secondaire par rapport à la présence pure ou absolue. Troisième loi d'être que peut étudier l'ontologie, la *causa sui* que je poursuis et introjecte en moi naît avec la

⁸⁹⁸ EN, p. 222. Cette existence d'être-cité est très peu relevée par les commentateurs. Or elle mériterait d'être éclaircie. Ajoutons qu'elle ne peut qu'intéresser certains lecteurs partisans de l'interprétation prāsaṅgika du Madhyamaka.

⁸⁹⁹ EN, p. 222.

⁹⁰⁰ EN, p. 224.

⁹⁰¹ « La perception du blanc est conscience de l'impossibilité de principe que le pour-soi existe comme couleur » (EN, p. 224).

⁹⁰² EN, p. 223.

qualité, c'est-à-dire « ce dont la contemplation ne peut qu'accroître notre *soif* d'être »⁹⁰³. Puisque toute perception dépend de la valeur que je poursuis, c'est-à-dire de la forme que prend cette *causa sui*, Sartre comprend le phénomène originel de la perception à partir de la qualité. Et c'est également elle qui sera pistée par la psychanalyse existentielle. Plus loin dans l'ouvrage, Sartre présente d'ailleurs la qualité comme une « avancée » : « Dans chaque appréhension de qualité, il y a [...] un effort métaphysique pour échapper à notre condition, pour percer le manchon de néant du 'il y a' et pour pénétrer jusqu'à l'en-soi pur »⁹⁰⁴. Avec le surgissement de la qualité naît une nouvelle couche du « il y a », couche que Sartre appelle « la teneur métaphysique de toute révélation intuitive de l'être »⁹⁰⁵. C'est cette couche métaphysique qu'il s'agira de déchiffrer sur les choses⁹⁰⁶. Sartre mentionne quelques exemples de modes d'être symbolisés : la vitesse symbolise la conscience⁹⁰⁷ ; l'eau symbolise elle aussi la conscience⁹⁰⁸, mais également les évocations panthéistiques et mystiques ; le visqueux symbolise la récupération du pour-soi par l'en-soi (les descriptions du visqueux ne sont d'ailleurs pas sans évoquer les futurs développements sur le pratico-inerte).

La qualité met donc à mal la distinction absolue qu'il convient de faire entre, d'un côté, le fait que le pour-soi n'est pas l'être (liaison originelle) et qu'il n'est pas *cet* être (rapport ceci/tout), avec, d'un autre côté, le fait qu'il se fait *telle manière* de ne pas être cet être (qualité). Alors que les deux premiers ressortissent, d'une part, au lien ontologique et, d'autre part, à l'organisme pratique en tant que totalisation (c'est le synthétique *a priori*), le troisième est intrinsèquement lié au *désir*, au *manque* et à la *valeur* (entendue comme plénitude d'être

⁹⁰³ EN, p. 224. Nous soulignons.

⁹⁰⁴ EN, p. 650.

⁹⁰⁵ EN, p. 650.

⁹⁰⁶ Cette volonté de dégager la teneur métaphysique du rouge, du jaune, du rugueux, etc., c'est-à-dire la valeur symbolique des rapports à l'en-soi, rappelle l'« alchimie » (ou le « tantrisme »), élaboration typique, selon P. Descola, des configurations cosmologiques *analogiques* mais que Sartre cerne, pour sa part, en des termes de *totémisme* : « l'appréhension du visqueux comme tel a, du même coup, créé une manière particulière de se donner pour l'en-soi du monde, elle symbolise l'être à sa façon, c'est-à-dire que tant que dure le contact avec le visqueux, tout se passe pour nous comme si la viscosité était le sens du monde tout entier, c'est-à-dire l'unique mode d'être de l'être-en-soi, à la façon, dont, pour les primitifs du clan du lézard, tous les objets sont des lézards » (EN, p. 653). Sauf que ces derniers visaient à une forme de transmutation (de plomb en or, des désirs et passions en qualités de notre Nature de Bouddha, etc.), là où Sartre sépare la libération de la liberté dans la réflexion pure et le travail de déchiffrement de la psychanalyse existentielle.

⁹⁰⁷ Ce point est particulièrement développé dans le *Trika* d'Abhinavagupta où la conscience est définie par le *spanda*, un mouvement vibratoire tellement rapide qu'il est invisible à l'œil non exercé. Sur cet auteur extraordinaire, voir les belles études de Lilian Silburn.

⁹⁰⁸ « C'est le fleuve qui évoque le mieux l'image de l'interpénétration constante des parties d'un tout et de leur perpétuelle dissociabilité, disponibilité » (EN, pp. 656-657).

symbolisée par la qualité). Cette étape – qui est, littéralement, un saut qualitatif – se laisse donc adéquatement décrire comme *une perte de la présence absolue, perte corrélatrice à une présence hantée par l'absence et se dépassant vers une présence de l'absolu*. Ce que Sartre exprime de la sorte :

l'abstrait hante le concret comme une possibilité figée dans l'en-soi que le concret a à être. Quelle que soit notre perception, comme contact originel avec l'être, l'abstrait est toujours *là* mais à *venir* et c'est dans l'avenir, avec mon avenir, que je la saisis : il est corrélatif de la possibilité propre de ma négation présente et concrète en tant que possibilité de *n'être plus* que cette négation.⁹⁰⁹

Dès que je réifie la négation que j'ai à être, naît alors la perception. Et, alors que l'on aurait pu raisonnablement admettre que tout ce qui précédait retraçait la genèse de la perception, Sartre accorde à cette incursion de la qualité un effet rétroactif : le *ceci* lui-même devient dépendant du processus abstracteur réifiant suite à une présence de l'avenir (c'est-à-dire : suite au désir)⁹¹⁰. Il en va de même pour l'espace. Sartre considère, en effet, que l'espace fournit, à titre d'exemple, « la preuve que le pour-soi en faisant qu'il y ait de l'être n'ajoute rien à l'être, il est l'idéalité de la synthèse »⁹¹¹, c'est-à-dire l'incapacité d'effectuer une synthèse réelle. Cette phrase cruciale nous indique que tous les couples que nous avons énumérés précédemment⁹¹² –

⁹⁰⁹ EN, p. 225. La perception peut donc être définie comme un certain rapport entre l'abstrait et le concret (un peu comme le vécu se définissait comme le rapport entre la présence à soi et l'absence de soi).

⁹¹⁰ « C'est en tant que je ne suis pas ce que je suis (relation ek-statique à mes propres possibilités) que j'ai à ne pas être l'être-en-soi comme réalisation dévoilante du *ceci* » (EN, p. 228). Entendons bien qu'il ne s'agit pas de nier cette rétroaction qui existe bel et bien. Il s'agit, bien plutôt, de dénoncer le fait de la présenter comme « normale » et totalement déductible des lois de l'ontologie.

⁹¹¹ EN, p. 220.

⁹¹² L'on aurait pu montrer comment ces différents couples s'articulent, c'est-à-dire comment la perception organise et détermine le monde à partir d'un processus abstracteur. L'abstraction sépare ce qui est uni : par exemple l'abstraction croît du temps à la coprésence du pour-soi au tout et aux ceci, et de cet espace spatialisant à l'espace géométrique, pure extériorité d'indifférence et comment cette articulation est tout sauf anodine. Ce processus – similaire à ce que Husserl appelle la *substruction* (*Substruktion*) – est constitutif de la science : « Lorsque l'extériorité d'indifférence est hypostasiée comme substance existant en et par soi – ce qui ne peut se produire qu'à un stade inférieur de connaissance –, elle fait l'objet d'un type d'études particulier sous le nom de géométrie et devient une pure spécification de la théorie abstraite de la multiplicité » (EN, p. 221). On sait que cet exemple géométrique demeurera important jusque dans la *Critique*. Rappelons que ce n'est nullement l'abstraction le problème, mais bien la confusion des niveaux et, conséquemment, la primauté erronée de tel niveau sur tel autre. Comme le rappelle C. Romano dans ses développements sur le *Lebenswelt* : « La substruction, c'est-à-dire l'opération consistant à revêtir le monde de la vie d'un 'vêtement d'idées' qui en exprime la structure mathématique cachée, est une opération elle-même légitime, c'est, même le seul point de départ légitime pour la *praxis* scientifique en tant que telle. Toutefois, ajoute l'auteur, cette opération tend à se dissimuler elle-même et à se faire passer pour allant de soi, au point que [...] le monde intuitionné va être compris lui-même dans les termes de la substruction qu'il rend possible » (*op. cit.*, p. 920). Husserl nomme cette opération, que nous dénonçons pour notre part à partir des développements sartriens, la *substitution* (*Unterschiebung*). Elle-même mène à l'inversion (*Verkehrung*), c'est-à-dire à la considération que ce que l'on perçoit est une illusion par rapport à la vérité que

au sein desquels, rappelons-le, le premier pôle figurait une spécification de la spontanéité de la conscience et le second le corrélat dans l'en-soi de cette spécification – subissent non seulement une inversion d'asymétrie lors de l'introjection, mais sont également *idéalement* synthétisés par un pour-soi visant à dépasser le risque perpétuel de désagrégation en désirant se faire *causa sui*. Pour notre part, nous voyons dans cette rétroaction l'effet de la contamination que nous n'avons cessé de soupçonner entre la métaphysique (désormais métaphysique du désir) et l'ontologie ou encore, au sein de la connaissance de type 2, *entre les simples lois de l'apparaître et le monde tel qu'il apparaît au manque*. En d'autres termes, Sartre fait d'un synthétique *a priori* contaminé un synthétique *a priori* « normal ».

Il est désormais possible d'établir un lien profond entre les développements de l'ontologie phénoménologique et l'étude sur l'imaginaire. Comme nous venons de le suggérer, même au niveau le plus fondamental (circuit de l'ipséité/monde), tout le processus tombe dans l'idéalité suite à sa dépendance à la *valeur* : « Le pour-soi est 'abstracteur' non parce qu'il pourrait réaliser une opération psychologique d'abstraction mais parce qu'il surgit comme présence à l'être avec un avenir, c'est-à-dire un par-delà l'être »⁹¹³. L'abstraction n'a nulle connotation axiologique et signifie simplement ici le processus de dépliement du dévoilé (dont la science est le parangon) en tant qu'il suit des lois spécifiques. Il ne faut donc pas confondre la nature abstratrice du pour-soi, nature se situant au cœur des mécanismes du monde perceptif et qui découle de la temporalité du pour-soi, avec notre critique de la poursuite de la valeur. Autrement dit, il nous semble que le pour-soi aurait intérêt à abstraire vers le *réel* plutôt que vers son fantasme, c'est-à-dire, *in fine*, vers lui-même. Reprenons ce qui vient d'être dit afin de mieux sentir le véritable saut qu'effectue la saisie de la *qualité* et d'ainsi percevoir en quoi ce saut constitue un risque de me laisser enfermer en moi-même (et appelle, par conséquent, une dialectisation et un travail éthique).

f. La valeur omniprésente

Le processus perceptif repose sur un mécanisme abstracteur, c'est-à-dire que la constitution d'un *ceci* est une abstraction. L'être du *ceci* et le phénomène d'être sont une seule et même question et nous revenons à notre interrogation de départ : qu'en est-il de l'être de cette

seule la science peut nous fournir. Avec cette idée selon laquelle la science produit un monde objectif et qu'elle ne le découvre pas, nous sommes proches de la genèse de la bifurcation qu'a proposée Whitehead.

⁹¹³ EN, p. 225. On se souvient que pour A. Badiou l'un n'est pas mais n'existe que comme *opération*.

abstraction (étant entendu que toute destruction de *ceci* est irréversible) ? Si nous poursuivions dans le processus abstracteur, nous verrions la constitution de la relation « ceci/cela » à partir d'une négation externe ainsi que le reste de toutes les relations évoquées plus haut. En somme, le surgissement du pour-soi se morcelle en unités de néant indépendantes les unes des autres et uniquement reliées entre elles par *moi*. Au sein de ce corrélat dégradé du mode d'être diasporique de la conscience, la totalité, plombée par l'inertie de l'en-soi, menace toujours de se dissoudre en extériorité d'indifférence. Par exemple, dans la relation « ceci/cela », « [l]a négation de l'unité des négations, en tant qu'elle est dévoilement de l'indifférence de l'être et qu'elle saisit l'indifférence du *ceci* sur le *cela* et du *cela* sur le *ceci*, est dévoilement du rapport originel des *ceci* comme négation externe »⁹¹⁴. Cette négation externe, négation du second degré donc, néant en-soi et idéalité pure, c'est la *quantité* ou la manière dont la conscience réalise l'identité de l'être⁹¹⁵. Ce raisonnement s'applique aux autres caractéristiques de l'indifférence de l'être que réalisent le pour-soi par son surgissement (ainsi des différentes catégories spatiales, etc.)⁹¹⁶.

Toute cette réalisation dévoilante ne se fait pas en un présent coupé des autres ek-stases temporelles. La loi du monde perceptif la plus basique (en tout cas celle que Sartre privilégie) est bien plutôt celle d'un dévoilement à partir d'un possible à venir dont la situation actuelle *manque*. Ce couple « perçu/possible » forme ce que Sartre nomme le *circuit de l'ipséité* : « cette possibilité qui hante la pure présence comme son sens hors d'atteinte et comme ce qui lui manque pour être *en soi* est d'abord comme une projection de la négation présente à titre d'engagement »⁹¹⁷. Le *ceci* est nié et dévoilé par moi par rapport à l'être futur que je serais si j'étais en-soi-pour-soi, tel est le second processus abstracteur qui, notons-le, traverse de part en part le premier et auquel seule la pure présence atemporelle du lien originel (connaissance de type 1) semble échapper : « Le perçu est originellement le dépassé, il est comme conducteur du circuit de l'ipséité, et il apparaît dans les limites de ce circuit »⁹¹⁸. Ce qui vient du fond de l'avenir pour hanter le *ceci* actuel, c'est le *sens* (que Sartre identifie avec l'essence), et cela

⁹¹⁴ EN, p. 227.

⁹¹⁵ Pour exprimer l'indifférence de l'être, Sartre prend l'exemple d'un groupe d'hommes : cela ne change rien au groupe de le compter. Cette extériorité pure n'est nullement une propriété du groupe. On sait que cela évoluera dans la *Critique* où l'intériorisation de la quantité (matière, inertie) prend une place beaucoup plus importante.

⁹¹⁶ Nous sommes donc au plus loin d'un réalisme de type Nyāya pour lequel les catégories expriment des articulations de l'être en tant que tel. Mais nous ne pouvons dire pour le moment si l'ontologie sartrienne s'accomplit en un réalisme modéré ou en un pur nominalisme, ou en autre chose encore.

⁹¹⁷ EN, p. 229.

⁹¹⁸ EN, p. 228.

conformément à la loi régissant le monde perceptif, l'*abstraction* entendue cette fois comme reposant sur le principe exprimé par l'unité du binôme « essence/idéalité pure de la négation »⁹¹⁹ : « Loin qu'on abstraie certaines qualités à partir des choses, il faut voir au contraire que l'abstraction comme mode d'être originel du pour-soi est nécessaire pour qu'il y ait des choses et un monde. [...] le pour-soi est dévoilant-abstrayant dans son être »⁹²⁰. Les deux sens de l'abstraction sont donc ici mêlés. Le deuxième sens d'abstraction (abstraction vers la *causa sui* et donc introjection de cette *causa sui*) coïncide en outre, remarque Sartre, à un dévoilement de la *permanence*⁹²¹, c'est-à-dire à la possibilité pour un *ceci* d'être conforme à son essence. Le simple rapport « fond/forme » du *ceci* devient ici une *chose* au sens fort, c'est-à-dire quelque chose de substantiel. Reposant sur un être par-delà l'être et le devenir, le pour-soi serait donc cet être créateur/abstracteur d'être (permanence) à partir d'un devenir. Et c'est depuis cette permanence que je comprendrai les *accidents* : « Il faut supposer un *quid* substantiel et inaltérable sous l'apparence pour considérer ces modifications de potentialité comme des accidents labiles »⁹²².

En plus de déplier l'apparaître, j'abstrais selon la valeur que je poursuis. Seulement il faut voir que la valeur ne m'apparaît pas de manière réfléchie mais bien sur le *monde* sous forme de fusion irréalisable, et sur l'*objet* comme son sens qui le hante. Aussi tous les binômes que nous avons isolés doivent-ils se lire, en réalité, comme : monde-dévoilé-par-une-conscience-irréfléchie-et-sur-lequel-elle-se-projette (d'où une dégradation due à la loi d'être de l'en-soi)⁹²³. À moins d'opérer une opération réflexive, je ne vois pas que, par-delà la fusion impossible de l'essence et de l'existence, c'est en réalité *moi* que je vise à travers le monde, mais *moi* en tant qu'absolu hégélien, c'est-à-dire en tant à la fois que *substance* et *sujet*. Remarquons enfin que, outre sa teneur intrinsèquement axiologique, la *valeur*, cette structure fusionnant une essence et une existence, est également constitutive de la *beauté*. Vouloir réaliser le beau ou le nécessaire,

⁹¹⁹ On le pressent, cette unité est hautement problématique puisque l'essence ne peut être totalement dépendante de la valeur sous peine de retomber dans l'idéalisme. Autrement dit, l'essence doit être telle qu'une sous-structure en elle résiste à la projection valorisante. Cette sous-structure est l'en-soi brut, le résidu et la valeur est telle qu'elle ne peut prendre en compte cette résistance qu'à se transformer en vérité.

⁹²⁰ EN, p. 230.

⁹²¹ « On voit que, de ce point de vue, la permanence et l'abstrait ne font qu'un » (EN, p. 230).

⁹²² CM, p. 529.

⁹²³ Sartre décrit cette structure comme suit : « corrélativement à l'indication d'une fusion de la négation polymorphe avec la négation abstraite qui est son sens, une indication transcendante et idéale doit se dévoiler : celle d'une fusion du *ceci* existant avec son essence à-venir » (*id.*).

c'est vouloir réaliser notre totalisation idéale, ce qui par principe est impossible, à moins, nous l'avons déjà relevé, de passer sur le mode irréel de l'imaginaire⁹²⁴.

Enfin, cette poursuite de la valeur n'arrive pas « en l'air », mais naît enracinée dans un passé particulier : la conscience irréfléchie s'élance et vise la synthèse temporelle qu'est la valeur à partir d'un savoir (les « souvenirs d'idées » ou « savoir latent »), d'un passé qui lui est propre en tant que sédimentation de ses présents passés :

Et le passé du pour-soi est pour le pour-soi comme savoir. Mais ce savoir ne demeure pas comme un donné inerte. Il est derrière le pour-soi, sans doute, inconnaissable comme tel et hors d'atteinte. Mais, dans l'unité ek-statique de son être, c'est à partir de ce passé que le pour-soi se fait annoncer ce qu'il est à l'avenir.⁹²⁵

Le monde irréfléchi, corrélat des déterminations de la spontanéité de la conscience, est donc conditionné par un savoir, « sans doute inconnaissable ». Or c'est à partir de ce monde conditionné par un passé que je suis que je vais m'apprendre en tant que manque de *moi-absolu*-hégélien. La boucle est bouclée et il semble délicat d'en sortir à moins de la briser par un accès direct à ce savoir inconnaissable, ou par une purification médiate et thétique de ce savoir, ou encore par une articulation de ces deux options (par où l'on note que le processus et les attributs mobilisés ici sont les mêmes dans le monde perceptif et dans le monde imaginaire, à cette différence près que le second s'opère à partir du premier sur un mode d'irréalisation).

g. La perception contaminée : entre désir et besoin

Ainsi la perception dévoile la chose : ceci, spatialité, permanence, essence, potentialités (puissances, probabilités, etc.) sont les structures de *la* chose en tant que corrélat du manque que je suis à moi-même, c'est-à-dire à l'intérieur du circuit de l'ipséité. Toutes ces caractéristiques résultent d'une négation de négation, d'un manque refusé que le pour-soi est, vers ce qui pourrait

⁹²⁴ Si le beau ne peut exister que dans l'imaginaire, il n'a aucune portée morale. D'où une séparation radicale entre éthique et esthétique (séparation que viendra nuancer la notion de *vie harmonieuse* : « si l'art n'a d'autre résultat que de nier, tant qu'il se manifeste, l'existence de ce monde, il y a une sorte d'action artistique, art de la vie, qui pourrait être susceptible de changer résolument la face des choses »). L'appréciation esthétique – ce « rêve provoqué » – ne peut se faire que par une percée vers l'anhistorique, le détaché, la négation dépendante du réel. En un sens, l'appréciation esthétique rappelle le régime des vérités. Mais les deux sont néanmoins à distinguer, comme le remarque Sartre : « Elle [l'œuvre d'art] n'est pas simplement – comme les essences, par exemple – hors du temps et de l'espace : elle est hors du *réel*, hors de l'existence » (IM, p. 371), dans l'imaginaire donc. La beauté, tout comme la valeur, doit être comprise comme une fusion de l'essence et de l'existence, une synthèse à opérer de la totalité temporelle. Vouloir réaliser le beau ou le nécessaire, c'est vouloir réaliser notre totalisation idéale, ce qui par principe n'est possible qu'à la condition de se placer sur le mode irréel de l'imaginaire. La méchanceté de l'esthète sera d'ailleurs un thème important traversant le SG.

⁹²⁵ EN, p. 231.

combler ce manque (raisonnement que Sartre appliquera lorsqu'il décrira la structure interne du besoin⁹²⁶). Autrement dit, elles sont l'ordre découlant de la dégradation de mon projet projeté de manière irréfléchie sur l'en-soi. Mais puisque l'en-soi n'a pas à être ce qu'il est, puisqu'il n'a pas à se reprendre, cette dégradation métastable est perpétuellement menacée d'éparpillement : il s'agit là d'une « totalité qui s'éparpille en relation d'extériorité »⁹²⁷. C'est pourquoi les potentialités du *ceci*⁹²⁸ sont indifférentes à ce dernier qui, en un sens, est pleinement ce qu'il est. Mais la qualité pré-réflexive de passivité caractéristique de la perception contaminée dans laquelle je suis *toujours déjà* inséré, me fait introjecter cette dégradation dispersive comme *explication* de mon être (ce sont, typiquement, les explications atomistes des états mentaux qu'utilise un certain type de psychologie⁹²⁹).

Le pour-soi est *ici* manque comme suppression *là-bas* de ce manque. Ou encore : l'avenir est au cœur du présent en tant que le pour-soi est dans l'avenir comme suppression du présent. Sartre identifie cette boucle – manque refusé que nous avons à être sur le mode du n'être-pas – au fondement de l'*affectivité*, c'est-à-dire à cette dimension fondamentale exprimable par deux mouvements contraires l'un de l'autre : « je » veux, « je » rejette. « C'est cette relation originelle qui permet ensuite de constater empiriquement des manques particuliers comme manques *soufferts et endurés* »⁹³⁰. Mais n'est-ce pas là soumettre à la logique, proprement stratégique, du

⁹²⁶ Nous verrons que le passage d'un monde du désir (pris en charge dans EN et dont nous donnons les lois d'apparaître à présent) à un monde du besoin n'est pas sans conséquence et représente, à nos yeux, une avancée importante en ce qu'elle nous fait sortir du biais herméneutique du primat du *lector*. Nous pourrions dire ceci : le refus de la situation présente se comprend très bien au niveau du *besoin* en tant que ce dernier, sorte de *conatus*, est une tentative de conservation de l'organisme pratique, mais il se comprend nettement moins bien au niveau désir puisque l'objet désiré est inaccessible et constitue la cause de tous mes tourments. La confusion entre la logique du désir et celle du besoin aurait-elle à voir avec la contamination de l'ontologie par la métaphysique ? Et faire passer mon désir pour mon *conatus* ne constitue-t-il pas le plus formidable levier pour soumettre la puissance du *conatus* à des intérêts qui ne sont pas les siens ?

⁹²⁷ EN, p. 232.

⁹²⁸ Sur le mode de l'en-soi, les potentialités sont *probabilités* : je peux faire ceci ou cela. Le choix ici est un en-soi par-delà l'être, c'est-à-dire rigoureusement *rien*. En somme, le ceci est chargé de potentialités suite au mode diasporique de ma conscience : « Pour que le *ceci* fût entièrement dépourvue de potentialités, il faudrait que je fusse un pur présent, ce qui est inconcevable » (EN, p. 233). Et, en effet, cela est inconcevable *pour moi*.

⁹²⁹ Psychologie à tendance naturaliste contre laquelle s'élèvera Husserl. Comme le disent Philippe Cabestan et Françoise Dastur, citant le Husserl de la *Krisis*, « c'est précisément 'l'intérêt pour le point de vue psychophysique, c'est-à-dire la prépondérance du désir de découvrir des causalités ou des conditionnements psychophysiques' qui constitue l'obstacle principal au développement d'une psychologie intentionnelle » (*Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011, p. 17, note 2).

⁹³⁰ EN, p. 235.

désir un processus assimilable à la « tendance » à la préservation d'un organisme⁹³¹ ? Et ce manque originel, cette affectivité ne peut être appréhendable et explicable à l'aide des produits de la réflexion complice ou des développements psychologiques opérés à partir d'eux⁹³², tous « projections dans l'en-soi d'une relation immanente du pour-soi à soi »⁹³³. Elle est également inaccessible à la conscience irréfléchie qui est immédiatement sur le monde. Seule la réflexion pure pourrait l'atteindre : « Il [ce manque] n'est accessible qu'à la réflexion purifiante dont, ajoute Sartre, nous n'avons pas à nous occuper ici »⁹³⁴.

En d'autres termes, le manque lui-même, en tant que structure de la conscience (du) monde, n'apparaît pas directement sur le monde. Seules se dévoilent des *tâches-à-réaliser*⁹³⁵ dans un monde régi par l'ustensilité, par la liaison des moyens et des fins, bref dans un monde hanté et fait de choses rongées par l'absence. Cette urgence, ce renvoi d'objet à objet est *vécu* et non-thématisé. *À notre vécu correspond un monde de tâches dont la réflexion complice est incapable de nous faire voir qu'il s'agit de la vaine poursuite de l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire de moi en tant que substance hégélienne* : « Être dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers un au-delà du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur⁹³⁶ ». Cette contamination, au niveau de l'affectivité même, entre le fait et la norme, entre la préservation de l'organisme pratique et la valorisation, permet de soigneusement éviter la possibilité même de l'aube de l'angoisse, c'est-à-dire d'un certain retour réflexif qui entraînerait un écroulement de l'exigence.

Corrélatif dégradé de mon projet et de toutes mes possibilités, la totalité des ustensiles est mon image projetée dans l'en-soi. Non-thétiquement il y a un monde futur vers lequel le monde

⁹³¹ L'on pourrait dire que cette confusion entraîne le passage du bon et du mauvais au bien et au mal. L'altération est ce brouillage qui nous fait oublier que « nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons pas et ne tendons pas vers elle par appétit (*appetere*) ou désir, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; c'est l'inverse : nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir » (Spinoza, *Éthique* III, 9, sc.). Selon nous, la contamination de la métaphysique du désir empêche Sartre de penser l'aspect proprement positif (*conatus*) de l'organisme pratique.

⁹³² Sartre ajoute que c'est par une certaine *violence* que l'on insère ces objets (forces, appétits, etc.) dans la *psyché*.

⁹³³ EN, p. 235.

⁹³⁴ *Id.*

⁹³⁵ « Ce sont des exigences pures qui se dressent comme 'vides à remplir' au milieu du circuit d'ipséité » (EN, p. 236). L'altération ou la confusion de la logique du désir avec la puissance propre au *conatus* de l'organisme pratique nous empêche de faire retour sur ces tâches à réaliser.

⁹³⁶ EN, pp. 236-237.

actuel s'échappe, et tel est le monde qui m'apparaît⁹³⁷. « Mais cette image mondaine, je ne puis jamais la déchiffrer : je m'y adapte dans et par l'action »⁹³⁸. Averti des développements ultérieurs de la pensée de Sartre, nous dirons plutôt : cette image, mon vécu s'y adapte grâce à sa plasticité et je n'agis, au sens fort d'agir, que lorsque je parviens, fût-ce un rien, à la comprendre. Autrement dit, je ne puis (re-)connaître mes possibilités les plus propres dans la totalité des ustensiles qu'en passant au stade réflexif ; sans cela, je ne fais qu'accomplir indéfiniment des tâches : « On travaille pour vivre et l'on vit pour travailler. La question du *sens* de la totalité 'vie-travail' [...] ne peut se poser que sur le plan réflexif puisqu'elle implique une découverte du pour-soi par lui-même »⁹³⁹.

h. La temporalité du désir

Du mode diasporique de la conscience⁹⁴⁰, c'est-à-dire du régime normal et originel de la perception dans lequel je ne suis pas mon passé de manière non-thétique tout en étant thétiquement négation du *ceci* qui me fait face pour rejoindre le *ceci* idéal, Sartre abstrait la *facticité*, qu'il identifie au *point de vue*. De ce « point de vue » résulte la seconde fuite du pour-soi caractérisée à présent par une double fuite du monde : « il [le pour-soi] échappe à son propre être-au-milieu-du-monde comme présence à un monde qu'il fuit »⁹⁴¹. En l'*affectivité*, manque refusé, et en la *facticité*, point de vue ceint par la négation d'un *ceci* pour échapper au passé et par la négation du passé pour se dégager du *ceci* vers l'avenir, se situe la néantisation première au niveau le plus primaire. Mais cette néantisation est à elle-même sa propre perte, puisque l'avenir vers lequel elle se dirige ne lui est pas *donné* ; elle ne peut donc l'*être*, comme elle le désirerait. Étant ce possible, elle ne pourra jamais rejoindre la valeur⁹⁴². Notre fuite n'a, par conséquent, aucun sens : nous inventons le terme vers lequel nous courons, et pourtant il ne se

⁹³⁷ À nouveau, seul un acte du second degré peut isoler la chose de son ustensilité (et, une fois encore, la tentative la plus aboutie d'un tel acte n'est autre que le paradigme scientifique)

⁹³⁸ EN, p. 237.

⁹³⁹ EN, pp. 237-238. Cette seule citation indique combien la confrontation avec Marx se trouve déjà impliquée par l'ontologie phénoménologique. Ajoutons que les approfondissements apportés par Gorz, par exemple ses réflexions sur la relativité de la pauvreté et l'universalité de la misère, découlent presque « naturellement » de ces développements.

⁹⁴⁰ L'identification du régime normal de la conscience à une *diaspora* justifie les objectifs des exercices de concentration : il ne s'agit nullement de sombrer dans la grisaille confuse de l'inconscience, il s'agit de n'être conscient que d'une seule chose. Cette étape, que l'on pourrait qualifier de *fascination lucide*, est d'une aide précieuse pour quiconque souhaite ensuite réfléchir. L'esprit en effet ne se laisse alors plus entraîner par l'inertie des objets qu'il étudie ou qu'il se figure.

⁹⁴¹ EN, p. 239.

⁹⁴² Il s'agit, dit Sartre de la valeur, « d'une plénitude qui se détermine elle-même comme soif » (EN, p. 240).

peut pas que nous ne lui en conférions pas un⁹⁴³. Sartre caractérise cette dimension irréfléchie de la conscience sur laquelle nous nous sommes longuement penché comme une « soif tridimensionnelle », c'est-à-dire comme un désir investissant toutes les sphères de la temporalité. Nous voyons donc que toute la partie sur « la transcendance » traite du monde qui apparaît à la conscience irréfléchie motivée par la soif et le désir de complétion. Or c'est un monde *magique* puisque le pour-soi se projette sur le monde et que la dégradation de cette projection suite à son « absorption » par l'en-soi résulte en un mode mêlant indûment les modes d'être du pour-soi et de l'en-soi. L'altération ne figure rien sinon la reprise de ce mode d'être comme principe explicatif de mon être.

En réalité – et comme la naissance conjointe de la *permanence* et de la qualité nous l'indique –, tous les couples structurant la mode d'apparaître du monde, se ramènent à celui, fondamental, de la « temporalisation/temporalité ». Le mode diasporique de la conscience, c'est sa temporalisation irréfléchie. Nous l'avons vu, la conscience irréfléchie se projette sur l'être⁹⁴⁴ et y découvre son propre mode d'être mais dégradé. La dégradation de la *temporalisation* du pour-soi est la *temporalité* du monde au sein de laquelle l'a-temporalité de l'en-soi, du *ceci* tel qu'il est, vient plomber le processus temporalisant. Or ce processus permet de rendre compte des structures objectives que nous avons dégagées et dont nous savons maintenant qu'elles sont le corrélat d'une *soif existentielle*. Ainsi :

La permanence, comme compromis entre l'identité intemporelle et l'unité ek-statique de temporalisation, apparaîtra donc comme le pur glissement d'instants en-soi, petits néants séparés les uns des autres et réunis par un rapport de simple extériorité, à la surface d'un être qui conserve une immuabilité atemporelle.⁹⁴⁵

Nous avons montré que la *qualité*, la *potentialité*, etc. sont également le résultat de tels compromis, de telles hybridations. Sartre le dit par ailleurs très explicitement : « Cette nature contradictoire ne saurait *paraître* que sur le double fondement du pour-soi et de l'en-soi »⁹⁴⁶. Or, comme c'est déjà le cas dans *L'Imaginaire*, une telle contradiction est précisément ce qui permet le régime d'*évidences*. C'est, en outre, sur une telle nature qu'apparaît le *principe de causalité*, si

⁹⁴³ On entrevoit ici ce qu'il faudrait faire pour s'en sortir : prendre acte du fait qu'il n'y a pas de sens donné (acte libératoire), découvrir un sens qui ne dépend pas de moi (vérité), se projeter vers lui et s'inventer par lui.

⁹⁴⁴ « [...] le pour-soi dispose l'éclatement de sa temporalité tout au long de l'en-soi dévoilé comme au long d'un mur immense et monotone dont il ne voit pas le bout » (EN, p. 241).

⁹⁴⁵ EN, p. 241.

⁹⁴⁶ EN, p. 243.

fondamental en sciences⁹⁴⁷, sorte de rétroprojection d'un objet qui, dès lors, se précéderait lui-même. Or le principe de causalité n'est que l'explicitation d'une perception pour laquelle l'objet perçu se donne comme « ayant été déjà là », comme permanent et identique à lui-même et sur lequel la temporalité ne fait que glisser : c'est pourquoi « toute perception est en elle-même, et sans aucune 'opération', une reconnaissance »⁹⁴⁸. La conscience irréfléchie, pensée sous le paradigme de la perception contaminée, découvre des objets *substantiels* présents au sein d'un temps *homogène* et insérés dans un réseau d'ustensiles polarisé par une *valeur* et *exigeant* de ma part l'effectuation de tâches.

Selon Sartre, toutes ces dimensions de la temporalité se situent au niveau ontologique. L'apparition de modes concernés proprement par la métaphysique n'arriverait que plus tard : il y a des *abolitions* et des *apparitions* (des « quasi-après » et des « quasi-successions »). Il s'agit là de quelque chose qui vient de l'être mais que l'on ne peut déduire de la structure ontologique du pour-soi. En réalité, ces « quasi- » ne font qu'exprimer le fait que l'en-soi (être du phénomène) est appréhendé à partir d'un monde, le nôtre (phénomène d'être)⁹⁴⁹. « Ainsi la chose peut surgir de son propre néant. Il ne s'agit pas là d'une vue conceptuelle de l'esprit mais d'une structure originelle de la perception »⁹⁵⁰. L'apparu surgit de rien, et c'est cette contradiction littérale, source d'évidences, qui explique le principe de causalité, la « saisie de l'apparu avant qu'il apparaisse comme étant déjà-là dans son propre néant pour préparer son apparition »⁹⁵¹.

⁹⁴⁷ Il ne s'agit évidemment nullement pour Sartre de lutter contre la science, mais bien plutôt d'éclairer les lois du monde perceptif dont elle part ainsi que les processus abstraits qu'elle mobilise. En ce sens, le travail qu'il effectue est éminemment important pour replacer la science au niveau où elle est pertinente et importante. La vision d'un Sartre « anti-science » que l'on a complaisamment présentée s'avère totalement dépourvue de fondement. Ainsi : « nous croyons qu'il faut considérer les phénomènes biologiques, psychiques et sociaux dans un esprit synthétique » (Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1985, p. 64). Cette position est extrêmement proche du projet kojévien : « Il se peut donc qu'il faille combiner la conception de Platon (pour la substructure mathématique, voire géométrique du Monde) avec celle d'Aristote (pour sa structure biologique) et celle de Kant (pour sa structure physique, voire dynamique), en réservant la dialectique hégélienne pour l'Homme et l'Histoire » (Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'EPHE, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, « Tel », 1980, p. 379). Mais Kojève, à la différence de Sartre, connaît et reconnaît les mathématiques. Aussi considère-t-il comme possible que l'en-soi soit connu par l'algorithme mathématique, ce « silence articulé ».

⁹⁴⁸ EN, p. 242.

⁹⁴⁹ La métaphysique serait une sorte de centre décentré : « pour que cette extériorité absolue soit donnée sous la forme du 'il y a', il faut déjà un monde ; c'est-à-dire le surgissement d'un pour-soi » (EN, p. 244).

⁹⁵⁰ EN, p. 244.

⁹⁵¹ *Id.*

Sartre parle de la temporalité, projection du processus de temporalisation, comme d'un « organe de vision » dont la dimension passée serait un *organe d'appréhension*, sorte de prise de terre par laquelle je saisis la temporalité universelle à partir de laquelle je fonde mon néant et donc m'en sépare. La loi d'être de la temporalité passée est la *nécessité* et la *substantialité*. Du point de vue de l'objet, je le perçois comme étant déjà là ; du point de vue « subjectif », je me retourne sur moi et me perçois comme une substance. Au présent, la loi de la temporalité est la dialectique du *mouvement* et du *repos* présupposant la quiddité de ce qui est en mouvement⁹⁵². C'est par le mouvement, donné contingent et indéductible des structures ontologiques, que la dimension présente du présent devient saisissable (la permanence ne permettant aucune différenciation). D'un point de vue métaphysique, l'on peut donc dire : soit que le mouvement est la première tentative de l'être pour se fonder ; soit que la conscience (de) présence et la conscience de mobile sont identiques. Enfin, la loi de la dimension future est la *probabilité*. Reflet du pour-soi, le temps objectif n'a pas, du point de vue de l'en-soi, de raison d'être. Il se désagrège en une infinité d'instant, corrélat de l'atemporalité des *ceci* qui, également du point de vue de l'en-soi, ne sont jamais que ce qu'ils sont. Tant que je le vis, le Temps m'apparaît comme la trajectoire de mon acte. Que je le considère un instant pour lui-même, « le temps se révèle comme chatoiement de néant à la surface d'un être rigoureusement a-temporel »⁹⁵³.

Résumons-nous : le pour-soi est dévoilement de l'être, c'est-à-dire *connaissance*. Mais il y a, ajoute Sartre contre l'idéalisme, un *être* de cette connaissance. Or cette connaissance, il nous a semblé devoir la diviser en « relation originelle » ou « transcendance originelle » (connaissance de type 1 : *il y a* de l'être et en-dehors de cela rien) et « monde perceptif » (connaissance de type 2 : lois de l'apparaître *et* esquisse d'une quasi-totalité de l'Être), dont, suivant Sartre, nous venons de fournir les grandes articulations. Si la connaissance de type 1 nous préserve de l'idéalisme en tant qu'elle est relation ontologique, elle nous préserve également de l'extrême du réalisme en tant que le pour-soi n'ajoute rien à l'être sinon le fait qu'il y a de l'être : la chose-ustensile, l'espace, le temps universel ne sont que des « purs néants substantialisés qui réalisent le *il y a* »⁹⁵⁴. En outre, elle doit être considérée comme condition de possibilité de la seconde.

⁹⁵² Il ne faut pas confondre le mouvement et le *changement*, c'est-à-dire la désagrégation de la forme.

⁹⁵³ EN, p. 252. Sartre ajoute : « Mais cette transcendance à soi, en tant qu'il se fait saisir sur l'en-soi, il n'a pas à l'être, elle est étée en lui ».

⁹⁵⁴ EN, p. 254.

Mais Sartre choisit définitivement la connaissance de type 2 lorsqu'il s'agit de dégager la définition de la connaissance : *la connaissance est un acte dont la réalisation de l'intention va à l'encontre du but de cette intention*. En d'autres termes, alors que la connaissance vise à être ce qu'elle connaît, sa structure est de ne pas être ce qui est connu. Cette contradiction – elle ne peut saisir l'être, car dès qu'elle le tente, elle me saisit *moi* – est source d'évidence : « C'est que la connaissance, intermédiaire entre l'être et le non-être, me renvoie à l'être absolu si je la veux subjective et me renvoie à moi-même quand je crois saisir l'absolu »⁹⁵⁵. Mais c'est que la connaissance de type 2 est elle-même bifide : elle concerne les lois de l'apparaître, mais également la surdétermination sur ces mêmes lois du *monde du désir*. Ne prenant pas en compte son total conditionnement par la connaissance de type 1, visant à être ce qu'elle ne peut être, la connaissance de type 2 se laisse contaminer totalement par le désir. Dès lors, contrairement au lien ontologique originel au sein duquel les dimensions de l'en-soi et du pour-soi sont bien distinctes (puisqu'il n'y a *que* du connu) et reliées par un acte de réalisation (au sens gnostique et ontologique), le monde de la connaissance est identique au monde perceptif : il est *hybride*, marqué à la fois par la spontanéité du pour-soi et par le sceau inertiel de l'en-soi. C'est également un monde décevant, dont le moteur est une soif tridimensionnelle, et on ne voit pas que ce soit en lui que puisse s'accomplir l'aventure de l'Être, cet idéal de la connaissance : être-ce-qu'on-connaît.

Sartre a montré que les conditions réalisées du *il y a* – c'est-à-dire *moi* – me séparent de l'être. Je suis un centre décentré : dans « sa négation interne le pour-soi affirme ce qui ne peut s'affirmer, connaît l'être *tel qu'il est* alors que le 'tel qu'il est' ne saurait appartenir à l'être »⁹⁵⁶. Ainsi, connaître l'être *tel qu'il est* est pour Sartre une contradiction dans les termes puisqu'il n'y a de *tel qu'il est* que parce que je ne suis pas l'être (ce qu'il exprime positivement en disant que toute vérité est humaine). Cela est vrai. Mais cette contradiction n'existe que suite à l'ambiguïté qu'il conserve au connaître. Replacée à son juste niveau, c'est-à-dire lorsqu'on envisage la réalisation gnostique et ontologique autrement que sous la forme de réalisation des conditions néantisées du *il y a* (ce qui est une option métaphysique induite), elle disparaît. Car de deux choses l'une : soit l'on abandonne l'idéal de la connaissance, mais encore faut-il savoir comment le déraciner existentiellement, soit l'on tente encore de l'accomplir mais en quittant les expressions

⁹⁵⁵ EN, p. 255.

⁹⁵⁶ EN, p. 254.

de sa structure originelle (ne-pas-être-ce-qui-est-connu) qui forment le monde humain frappé du sceau du désir. Or nous avons entrevu que de telles tâches ne se pouvaient concevoir sans une prise en compte de l'affectivité et des impulsions fondamentales (« je » veux, « je » rejette) qu'elle donne à ma situation. Nous allons, à présent, développer l'importance de cette affectivité en indiquant les multiples dimensions que prend le corps dans *L'être et le néant*.

E. Le corps.

a. La juste approche du problème du corps

Loin de sa dimension fondamentale dans le *connaître* (non seulement faut-il une « prise existentielle » pour que la réalisation gnostique et ontologique puisse advenir, mais en outre la connaissance de type 2 est elle-même conditionnée par le corps), le corps apparaît d'abord comme quelque chose de connu et, remarque importante, quelque chose de connu *par autrui*. Il faudra par conséquent, ici comme ailleurs, suivre l'ordre des raisons et ne pas donner la primauté à la chronologie, sous peine de sombrer dans les insolubles apories du mode contaminé de pensée⁹⁵⁷ :

Si donc nous voulons réfléchir sur la nature du corps, il faut établir un ordre de nos réflexions qui soit conforme à l'ordre de l'être : nous ne pouvons continuer à confondre les plans ontologiques et nous devons examiner successivement le corps en tant qu'être-pour-soi et en tant qu'être-pour-autrui [...].⁹⁵⁸

Partir de mon corps en tant qu'il est ma propriété plutôt que mon être, c'est, nous explique Sartre, tout mettre à l'envers⁹⁵⁹. Dès lors, il s'agira, en premier lieu, d'éclaircir le rôle du corps dans le *connaître* (et de savoir de quel connaître l'on parle), ce qui permettra, en un second temps, de comprendre le processus d'altération (et d'aliénation) et, dans un éventuel troisième moment, de poser les conditions d'un processus de « dés-altération » (et de désaliénation), c'est-à-dire d'un mécanisme contrant l'introjection de l'inerte par ma spontanéité. En un sens d'ailleurs, cette remise en ordre (aux allures de genèse) de nos connaissances peut passer pour la première étape de cette désaliénation (processus que l'on peut, par exemple, voir dès *La*

⁹⁵⁷ Il en va ainsi, par exemple, de toutes les versions du *mind/body problem* où l'on cherche désespérément à unir la conscience (première personne) à la dimension pour-autrui du corps (troisième personne).

⁹⁵⁸ EN, p. 344. Rappelons toutefois que, comme les parties précédentes nous l'ont appris, l'ordre de la réflexion ne sera *jamais* conforme à l'ordre de l'être et qu'il ne peut espérer être conforme à lui-même qu'en assumant ce biais indépassable.

⁹⁵⁹ Le passage au corps perçu comme objet « doit entraîner nécessairement une *cécité* complète quant à ce qu'est le corps en tant que possibilité vivante de courir, de danser, etc. » (EN, p. 344). Sont fournis à l'appui quelques exemples de ces apories : images renversées, double sensation, etc.

transcendance de l'Ego)⁹⁶⁰. La clarté vient toujours de la distinction et, en tout cas, cette dernière constitue un préalable indispensable à toute opération synthétique. Toutefois, présumer, comme le fait Sartre, que l'on a effectivement gagné cette clarté lorsqu'on a exposé l'ordre des connaissances est un pas qu'il faudrait se garder d'effectuer. Mais nous savons à présent que la facilité avec laquelle Sartre se donne l'être-dans-le-monde caractérise essentiellement son essai d'ontologie phénoménologique et sera nuancée par la suite. Reconnaissons néanmoins que la puissance intellectuelle qui se dégage de l'effort de distinction effectué dans cet ouvrage, outre qu'elle force l'admiration, continue d'être utile en tant qu'elle restaure la légitimité propre à chacune des dimensions dégagées. Ainsi :

Les rapports que j'établis entre un corps d'autrui et l'objet extérieur sont des rapports réellement existants, mais ils ont pour être l'être du pour-autrui ; ils supposent un centre d'écoulement intramondain dont la connaissance est une propriété *magique* de l'espèce « action-à-distance ».⁹⁶¹

Cette remarque permet de redonner son importance au *magique* en tant, en effet, qu'une raison triomphante ne peut désormais plus simplement le réduire à l'*erreur*, cette dernière ne naissant que d'une appréhension erronée de la portée de celui-là. Confondre le corps en tant qu'il est tout entier *pour-soi*, le corps en tant qu'il est tout entier *psychique*, et le *corps d'autrui*, c'est se condamner à ne rien comprendre⁹⁶². Dès lors, ayant établi auparavant les lois du dévoilement des choses, il faut maintenant les ancrer dans la dimension adéquate du corps et montrer l'unité de ce corps-pour-soi et de ces lois de l'apparaître (par exemple, c'est mon corps qui m'indique mes possibles, etc.).

b. La facticité et l'ordre

⁹⁶⁰ Et comme, peut-être, on peut le voir dans les méditations bouddhistes sur les cinq *skandha* (tib. *phung po lnga*). Ces méditations (ma forme corporelle [skt. *rūpa*, tib. *gsugs*] n'est pas mon *soi*, mes sensations [skt. *vedāna*, tib. *tshor ba*] ne sont pas mon *soi*, mes « sentiments » [skt. *saṃjñā*, tib. *'du shes*] ne sont pas mon *soi*, mes formations [skt. *saṃskāra*, tib. *'du byed*] ne sont pas mon *soi*, mes consciences [skt. *viññāna*, tib. *rnam shes*] ne sont pas mon *soi*) sont en quelque sortes des exercices visant à se déprendre de l'identification au corps aliéné (c'est-à-dire, selon un vocabulaire sartrien, au corps psychique). Si elles laissent ouvertes la question du soi, elles n'indiquent nullement que le soi est pur néant. Au contraire, il semble évident qu'elles préparent des étapes ultérieures dans lesquelles sera utilisée la dimension du corps comme ce par quoi les choses se dévoilent à moi.

⁹⁶¹ EN, p. 344.

⁹⁶² Selon nous, une juste appréciation de l'articulation de ces dimensions – dimensions irréductibles les unes aux autres puisque les deux premières découlent de l'ontologie phénoménologique elle-même alors que la troisième n'est que la conséquence ontologique d'un événement injustifiable – doit constituer le point de départ de toute anthropologie. En outre, la raison dialectique, entendue comme le développement phénoménologique d'une *praxis* aux prises avec la matière et avec les autres *praxis*, constitue le développement de cette troisième couche, tandis que sa critique n'est rien d'autre que le fondement du savoir dialectique et donc de tout savoir en tant qu'il commence forcément par un décentrement.

Sartre présente le « corps », la « facticité », le « point de vue » comme rendant compte d'une seule même chose : s'il y a un monde, ce monde ne peut exister qu'*orienté par rapport à moi*⁹⁶³. Ce que l'on peut encore exprimer en disant qu'il ne peut y avoir de connaissance qu'engagée dans un point de vue ; cela « revient à dire que la connaissance et l'action ne sont que les deux faces abstraites d'une relation originelle concrète »⁹⁶⁴. C'est précisément cette concrétude de la connaissance de type 1 qui a été distinguée dans la partie précédente d'avec la connaissance perceptive ou connaissance de type 2. Seul cet *engagement* à la base de l'agir et du connaître peut être (ou devenir) la réalisation gnostique et ontologique (ce qu'exprime assez la locution « nécessité ontologique » que Sartre lui accole). On sait que la *facticité* est le fait pour cette nécessité ontologique – c'est-à-dire pour le fait nécessaire que les choses m'apparaissent depuis un point de vue – d'être coïncée entre deux contingences (celle que je sois et celle que je sois tel). La facticité ne saurait par conséquent être confondue avec la nécessité indéductible de l'être-là. Ma facticité, que je ne peux connaître puisqu'elle est le point aveugle rendant possible toutes connaissances, implique mon *injustifiabilité* et ma *responsabilité*, qui ne sont jamais que les deux faces de la contingence de l'en-soi hantant le pour-soi. En d'autres termes, la première reprise de la contingence qu'est la facticité nous plonge *immédiatement* dans le domaine du choix, c'est-à-dire de la morale. C'est pourquoi le problème ontologique de la contingence est toujours *mon* problème.

Même si j'opte pour la responsabilité, il ne s'agit pas de dire que je peux choisir n'importe quoi ou qu'il m'est possible de ne pas choisir : la facticité se réciproque, en effet, de

⁹⁶³ On sait que la science classique a poussé jusqu'au bout l'hypothèse de l'*objectivité pure* (espace et temps purs newtoniens) et, par un retournement classique, de la *subjectivité pure*. La science moderne s'est réformée en intégrant le point de vue de l'expérimentateur dans le dispositif expérimental. La physique moderne, tant quantique que relativiste, pourrait être grossièrement caractérisée comme une redécouverte de la facticité. La théorie de la relativité, insiste Sartre, n'est en rien un relativisme puisqu'elle ne concerne pas la connaissance mais qu'elle vise l'être : « La relativité de la science moderne vise *l'être*. L'homme et le monde *sont* des êtres relatifs et le principe de leur être *est* la relation » (EN, p. 347). Tout le passage concernant la « connaissance sensible » dans EN constitue en réalité une critique de la science en troisième personne (exemplifiée par l'irrationalité du réductionnisme) au profit d'une articulation des lois du monde en première personne avec celles du monde en troisième personne (monde d'autrui). Disons, en gros, qu'il s'agira d'éviter l'écueil subjectivité/objectivité où, bien souvent, et comme le dit Sartre, nous appelons *subjectivité* l'objectivité que nous n'avons pas choisie.

⁹⁶⁴ EN, p. 347. Nous avons rappelé la dimension intrinsèquement métaphysique (ce qui signifie, pour nous, éthique et politique) de la question de l'action. Sartre la présente ici en couple avec la question de la connaissance. Cela tend à confirmer notre thèse d'une double acception de la connaissance et d'une contamination de la connaissance « ontologique » par la connaissance « métaphysique ».

l'ordre du monde⁹⁶⁵ : « Il est absolument nécessaire que le monde m'apparaisse *en ordre*⁹⁶⁶. Et en ce sens, cet ordre *c'est moi*, c'est cette image de moi que nous décrivions dans le dernier chapitre de notre deuxième partie »⁹⁶⁷. Cet ordre nécessaire et injustifiable, c'est justement le corps-pour-soi, « *la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence* »⁹⁶⁸, c'est-à-dire ce fait que le pour-soi n'est pas fondement de son être tout en étant fondement de ses manières d'être. On le voit, en tant que le corps-pour-soi est identique avec le monde tel qu'il m'apparaît, il se confond avec la *situation*.

La réalisation gnostique et ontologique, décrochage indéductible constituant la couche la plus fondamentale, en tant qu'elle est sans cesse reprise par la contingence, devient facticité et se voit d'un même geste lester d'une signification morale. Le corps est le *fait* que je suis, et ce fait, je le suis, aussi est-il impossible pour moi de le *connaître* (puisque, rappelons-le, on ne connaît jamais que ce qu'on n'est pas)⁹⁶⁹. Il y a un choix, une responsabilité quant à mes manières d'être que je ne peux connaître. Ou encore : l'individualisation de mon engagement dans le monde constitue un fait que je ne peux jamais reprendre au niveau de la connaissance et qui déploie l'ordre du monde. Selon Sartre, c'est de la rencontre, au sein du champ perceptif total et orienté, entre cette *nécessité* et la *contingence* (i.e. nécessité de fait) que naît le *sens* (s'il entend ici spécifiquement les cinq sens, il nous apparaît que nous ne sommes guère éloignés du sens en tant que raison de la série)⁹⁷⁰. Loin d'être idiosyncratiques et subjectifs, les sens (l'odorat, la vue, le goût, etc.) déploient le monde selon des lois objectives qui pointent vers nous comme vers leur

⁹⁶⁵ Il est évident que, bien qu'utilisant un vocabulaire et une syntaxe indiquant une certaine évolution ou gradation du processus, ces différentes couches synchroniques sont isolées à partir d'un même acte de surgissement.

⁹⁶⁶ Cet ordre est rien moins que subjectif. Sartre insiste sur l'objectivité des lois perceptives dégagées par la théorie de la *Gestalt*. Mais cette objectivité sensorielle n'est pas celle qui s'oppose à la subjectivité fermée du psychologue dont Sartre retrace la genèse selon trois moments : 1) le *réalisme* de la sensation établie dans le milieu d'autrui ; 2) le *vitalisme* de la sensation ; 3) la sensation comme *base* du transcendant. « On voit le cercle inévitable. Ma perception des sens d'autrui me sert de fondement pour une explication de sensations et en particulier de *mes* sensations ; mais réciproquement, mes sensations ainsi conçues constituent la seule *réalité* de ma perception des sens d'autrui » (EN, p. 354).

⁹⁶⁷ EN, p. 348. Il s'agit, bien entendu, du chapitre consacré à la *transcendance*. Sur l'ordre du monde, cf. les développements sur la dimension de la *place* au sein de la situation (EN, pp. 535 sq.), ainsi que les approfondissements auxquels ils donneront lieu dans *L'Idiot de la famille* (symbolique de la verticalité, etc.).

⁹⁶⁸ EN, p. 348.

⁹⁶⁹ C'était déjà pour cela que la conscience (de) soi était considérée comme non perceptible et non connaissable (par la connaissance de type 2).

⁹⁷⁰ « C'est cette contingence entre la nécessité et la liberté de mon choix que nous nommons le *sens* » (EN, p. 356). Cela veut dire que la liaison du *ceci* au fond est à la fois choisie (par exemple, je regarde l'ordinateur et pas le mur) et donnée (il est nécessaire qu'il m'apparaisse de telle sorte, sur la table, à ma gauche, etc.).

centre⁹⁷¹. « Réalisant » le monde, mon être-au-monde se voit *nécessairement* indiquer un être-au-milieu-du-monde puisque la seule manière d'entrer en contact avec le monde est de se faire monde (pour agir je dois me faire inerte, voir implique d'être visible, etc.) :

Ainsi, le champ perceptif se réfère à un centre objectivement défini par cette référence et situé *dans le champ même* qui s'oriente autour de lui. Seulement, ce centre, comme structure du champ perceptif considéré, nous ne le voyons pas : *nous le sommes*. Ainsi, l'ordre des objets du monde nous renvoie perpétuellement l'image d'un objet qui, par principe, ne peut être objet *pour nous* puisqu'il est ce que nous avons à être.⁹⁷²

Le développement de Sartre aboutit à la constatation selon laquelle l'objet qui polarise les autres objets est *pour lui-même* un non-objet et *en soi* un objet. Aussi, et à moins de nous situer au niveau de la connaissance de type 1 où la réalisation gnostique et ontologique est connaissance, cela implique que le corps-pour-soi peut soit être *connu* mais à vide, soit être *vécu* mais sans connaissance. Si le nœud moral se noue effectivement à ce niveau de notre responsabilité fondamentale, l'on comprend qu'il sera nécessaire de trouver un moyen d'exister différemment le corps-pour-soi, de préserver la puissance du vécu tout en jouissant des lumières de la connaissance.

c. Le donné et le double rapport du corps-pour-soi

À l'ensemble des couples structurant le déploiement de l'apparaître qui ont été identifiés par Sartre dans le chapitre sur la *transcendance*, s'ajoute désormais celui de « corps/choses-ustensiles » qui, lorsque je tente de l'appréhender, se voit inversé : mon corps y est alors, en effet, appréhendé comme chose-ustensile à partir de la totalité des choses-ustensiles. Cet engagement, cet usage de l'ustensilité à partir de l'instrument que je suis s'accompagne de ce fait absolument terrifiant que le monde peut me détruire et donc que, quoique je fasse, je suis en danger en son sein. Ainsi donc, je vis l'engagement intrinsèque à l'existence du pour-soi comme une possibilité de ma propre impossibilité. Dans cette altération fondamentale se loge une *peur* qui nous accompagnera tout au long de notre vie⁹⁷³. Et toutes les autres dimensions seront

⁹⁷¹ Là réside la vérité de la tentative perspectiviste d'établissement de relations objectives entre les différents points de vue.

⁹⁷² EN, p. 357.

⁹⁷³ Dans ses *Réflexions sur la question juive*, Sartre montre en quoi la passion antisémite est un choix d'être : on veut être sur le mode minéral, on veut ne pas changer car on a *peur* (de *soi*, de la *vérité*). On n'ose pas raisonner justement car cela impliquerait la possibilité de se changer. Et cette volonté d'essentialiser (découlant de la peur de l'impermanence et de l'instabilité ontologique) se retrouve à de nombreux niveaux : fuite des responsabilités ; justification de ce qu'on est ; croyance en un Bien pré-existant qu'il faudrait délivrer du Mal (manichéisme) ;

frappées par cette peur intime qui provient d'une saisie de ma passivité par rapport à l'être. Que je restaure l'ordre réel au sein de ce couple, c'est-à-dire une certaine activité du corps par rapport aux choses-ustensiles, et cette peur disparaîtra. Car le surgissement du rapport au monde, qui requiert un point de vue à partir duquel je surgis et autour duquel se structure le monde (espace hodologique) et les choses dans le monde selon les lois objectives des sens, ce rapport que je *suis* n'est pas contemplatif (ou alors seulement par un acte du second degré) mais pleinement *actif* et ce, jusque dans ses moindres perceptions. Sartre opère cependant une légère distinction entre *acte* et *perception* : « Il est à remarquer toutefois que si, de ce point de vue, la perception et l'action sont indiscernables, l'action se présente cependant comme une certaine efficacité du futur qui dépasse et transcende le pur et simple perçu »⁹⁷⁴. Au sein de l'unité de la relation originelle, la perception figure le pôle passé et l'action esquisse le pôle futur. Le corps se situe lui aussi plutôt du côté du passé. C'est le *dépassé* comme dit Sartre, tout à la fois passé immédiat et point de départ. Bref, c'est le *donné*, c'est ce que je néantise constamment, c'est-à-dire la nécessité pour un être d'être fondement de son néant et de ne pas être fondement de son être.

Cette notion d'un « donné » comme corrélat de la liberté, est extrêmement importante. Partout repris, dépassé et utilisé par mes projets, c'est par lui qu'une confusion entre le réel et le possible, le rêve et la réalité, les désirs et la volonté, etc. est évitée. Sans donné, nul engagement et, partant, nulle liberté⁹⁷⁵. Tout comme la dimension transphénoménale de l'en-soi empêchait de verser dans l'idéalisme berkeleyen, le corps comme dépassé, ce donné que je reprends à mon compte sans cesse de manière irréfléchie, empêche à son tour cet idéalisme. Il est inaccessible à la connaissance, et pourtant c'est à la juste compréhension de ce qu'il est qu'est suspendue toute avancée éthique⁹⁷⁶. Naissance, race, classe, nationalité, structure physiologique, sont autant de structures passées, reprises et dépassées par l'acte synthétique nouveau de ma liberté (que cet

sensation d'être quelqu'un ; croyance en l'hérédité, au don, etc. bref à toutes ces choses qui nient la condition humaine. Évidemment, cette tendance à canaliser toute son énergie pour nier sa condition sert les pouvoirs en place qui, créant des écrans de fumée, satifont la paresse de la pensée, voilent les vrais problèmes (notamment d'ordre structurel) et s'approprient la force du *conatus* de chacun.

⁹⁷⁴ EN, p. 361.

⁹⁷⁵ « En ce sens ma finitude est condition de ma liberté, car il n'y a pas de liberté sans choix et, de même que le corps conditionne la conscience comme pure conscience du monde, il la rend possible jusque dans sa liberté même » (EN, p. 368).

⁹⁷⁶ Gardons-nous de confondre le donné en tant qu'il est simplement le fait sans cesse reconduit de ma contingence, avec le donné en tant qu'il est le visage que je donne à cette contingence pour mieux me laisser fasciner et me croire passif par rapport à lui. Il y a donc, d'un côté, le fait de l'incomplétude et, d'un autre côté, la création active d'une passivité pour mieux me justifier. La distinction entre ces deux dimensions est ce que nous entendons par « juste compréhension » du donné.

acte soit réfléchi ou non)⁹⁷⁷. Tout cela donc, je le suis. Or, et c'est le tournant important du raisonnement, *je ne puis rien être sans être conscience (de) l'être*. Il faut par conséquent concevoir une conscience (de) corps, (de) passé, (de) donné (c'est elle que Sartre entend saisir à l'aide du syntagme d'une conscience qui *existe son corps*) qui, structurellement, ne peut prendre conscience d'elle-même en tant que point de vue : « Ainsi la relation au corps-point-de-vue aux choses est une relation *objective* et la relation de la conscience au corps est une relation *existentielle* »⁹⁷⁸. Le corps-pour-soi se scinde en *corps-pour-soi thétique* et *corps-pour-soi non-thétique*, véritable structure première de la conscience (de) soi. Atteindre ce corps-pour-soi non-thétique – dont Sartre dit qu'il est une structure latérale, rétrospective et négligée –, c'est littéralement atteindre la conscience en son être ; en-dehors de ça, « le reste est néant et silence »⁹⁷⁹. C'est sans doute à ce stade que notre indigence pratique et méthodologique est la plus abyssale – comment, en effet, appréhender correctement cette dimension fondamentale de la conscience ? – et peut, peut-être, rebondir.

d. L'affectivité originelle

Avec cette conscience (de) corps, nous atteignons à l'*affectivité originelle*. « Affectivité originelle » et « affectivité constituée » entretiennent des rapports de condition de possibilité à conditionné. L'*affectivité constituée* est une *intention*, un choix, une transcendance qui, précisément, transcende un dépassé vers le monde et vers un motif qu'elle pose⁹⁸⁰. Sartre insiste :

⁹⁷⁷ On peut toutefois s'interroger sur l'identification de la naissance et de la néantisation première. Ne faut-il pas plutôt voir, à la suite de Gorz et du Sartre de IF, une phase purement déterminée et assimilatrice dans les premiers moments de vie, phase dans laquelle « une nature est acquise ». Toutes les structures perceptives sont chargées, colorées, lestées de tout un bagage historico-culturel.

⁹⁷⁸ EN, p. 369. Nous verrons que Sartre reprendra cette distinction dans VE. La peur que nous mentionnions plus haut provient d'une subordination de la relation existentielle à la relation objective. À nouveau, dans le couple « relation existentielle/relation objective », il y a rétroaction du second membre sur le premier.

⁹⁷⁹ EN, p. 370. Sartre compare cette conscience (de) corps à la conscience (de) signe : « La conscience du corps est comparable à la conscience du signe. Le signe, d'ailleurs, est du côté du corps, c'est une des structures essentielles du corps. Or la conscience du signe existe, sinon nous ne pourrions comprendre la signification. Mais le signe est le *dépassé vers la signification*, ce qui est négligé au profit du sens, ce qui n'est jamais saisi pour soi-même, ce au-delà de quoi le regard se dirige perpétuellement » (EN, p. 370). Nullement anodine, cette remarque prend tout son sens lorsqu'on constate que bien souvent nous nous évertuons à produire des herméneutiques (Sartre le déplore d'ailleurs dans CM, plaçant le marxisme également sous le paradigme herméneutique) alors que c'est bien plutôt une clarification d'ordre « mécanique » qu'il nous faudrait (quels sont les micro-mécanismes qui se mettent en branle pour générer ce type de connaissance ?) afin d'enrayer certaines de nos tendances. Mais il ne fait aucun doute à nos yeux que cette clarification que nous appelons de nos vœux devra s'accomplir en une herméneutique renouvelée qui assume la détotalisation des interprétations et qui se donne pour but de totaliser au maximum les dimensions expérientielles en vue de permettre à ce travail de clarification de s'épanouir le mieux possible.

⁹⁸⁰ C'est cette affectivité intentionnelle que Sartre dégage dans l'*Esquisse*.

sur la base de « qualités affectives pures »⁹⁸¹ (situées au niveau de l'affectivité originelle et des modalités d'existence de la conscience), nous nous transcendons vers le monde (niveau de l'affectivité constituée). Le problème est que ces qualités affectives pures sont comprises par Sartre comme nos *réactions* face à un manque décelé dans la situation. S'ajoutent à cette dyade importante les « images affectives », c'est-à-dire celles parmi les émotions et ceux parmi les sentiments⁹⁸² qui ne sont que de simples significations abstraites, sans matière, c'est-à-dire sans *vécu*. « Vécu », « affectivité originelle », « conscience (de) corps » ou encore « *cænesthésique* »⁹⁸³ sont la texture même de la conscience, son attachement au monde, son être-là, *ce* qu'elle dépasse vers ses projets. Il s'agit là, selon les aveux de Sartre lui-même⁹⁸⁴, d'une structure hautement délicate à étudier puisque ce n'est rien d'autre que l'*implicite de la situation*. Avant de poursuivre, il est nécessaire de faire trois remarques :

1) Il est clair que nous tenons ici la structure qu'il nous faudra approfondir lors de nos recherches sur la réflexion pure. Or cette structure, en tant qu'implicite de la situation, n'appartient nullement à l'ontologie phénoménologique et, conséquemment, échappe à toute tentative d'appréhension perceptive ou gnoséologique (connaissance de type 2). Et s'il est vrai, selon Sartre, que la tonalité « neutre » de l'affectivité originelle (c'est-à-dire la saisie non-positionnelle de la contingence) se dévoile dans le phénomène de *nausée*, alors il faut concevoir que la réflexion pure affronte et traverse cette harmonique fondamentale⁹⁸⁵.

⁹⁸¹ « Il existe donc des qualités affectives pures qui sont dépassées et transcendées par des projets affectifs. [...] il s'agit simplement [...] de la façon dont la conscience *existe* sa contingence ; c'est la texture même de la conscience en tant qu'elle dépasse cette texture vers ses possibilités propres, c'est la conscience qui *existe*, spontanément et sur le mode non-thétique, ce qu'elle *constitue* thétiquement mais implicitement comme point de vue sur le monde » (EN, p. 371). Sartre a montré dans *L'Imaginaire* que ces qualités sont vierges de toutes représentations.

⁹⁸² Sartre les appelait « sentiments actifs » dans *L'Imaginaire*.

⁹⁸³ Nous rejoignons Yvan Salzmann qui, dans son beau livre intitulé *Sartre et l'authenticité. Vers une éthique de la bienveillance réciproque* (Genève, Fides et Labor, « Le Champ éthique », 2000) avait déjà remarqué l'importance de cette affectivité originelle ou primordiale (aversion/désir, douleur/plaisir, etc.) dans le fait d'exister notre contingence.

⁹⁸⁴ Il n'est pas insignifiant que Sartre mobilise l'expérience de la *douleur* pour tenter d'isoler cette couche fondamentale de la conscience. L'extrême douleur n'est rien d'autre que cette affection qui me ramène sans cesse à mon corps, quoi que je fasse et quelle que soit l'insistance de mes perpétuelles tentatives pour y échapper. Les méthodes d'études nous manquent ici puisque c'est toujours à partir de son dépassement que l'on se retourne sur ce qui rend possible ce dépassement. Or cette torsion temporelle nous fait perdre la qualité affective pure en la psychisant.

⁹⁸⁵ La nausée serait le *goût* fade de mon être, le *fond* de toutes les autres affectivités et que celles-ci recouvrent sans cesse. D'une certaine manière, la fuite d'une saisie explicite de la nausée, du sentiment de ma contingence pure, pourrait constituer un motif fondamental d'extériorisation (nous renvoyons sur ce point aux multiples études F. Jullien sur l'importance de la *fadeur* et du *neutre* dans la pensée chinoise). Notons que si l'angoisse est

2) S'il est vrai que le monde perceptif « objectif » est le corrélat de la conscience thétique de corps, et qu'elle-même est articulée à une conscience non-thétique (de) corps dont la caractéristique est d'être négligée et manque refusé, il faut concevoir que toute appréhension explicite de cette conscience non-thétique aura des répercussions *jusque* dans le monde perceptif. L'appréhension du *ceci* par une structure singulière du corps trouvant son fondement dans une appréhension du monde comme fond par mon corps comme fond, nul doute qu'un changement de régime à ce niveau entraînera une distinction au niveau supérieur. Ces deux points devront être abordés et résolus par la théorie de la réflexion pure.

3) L'affectivité originelle que dégage Sartre semble à nouveau être une structure bifide, ou en tension, qui oscille entre la conscience non-thétique (de) corps indistinguishable de la situation et la conscience non-thétique de corps contaminée par une peur fondamentale et réactive par rapport à la situation. C'est cette confusion qui fait dire à Sartre que les qualités affectives pures sont des réactions face au manque décelé dans la situation. Sans doute sera-ce un des rôles les plus importants de la réflexion pure que d'arracher cette peur fondamentale logée au cœur de l'affectivité originelle.

e. La dimension psychique de l'existence

Poursuivant en quelque sorte l'impulsion de l'Être – c'est *comme si* l'en-soi se donnait la modification du pour-soi pour se fonder –, toute conscience (de) corps se fuit vers une conscience qui serait comblée, c'est-à-dire vers une conscience qui aurait atteint la *causa sui* et résorbé la contingence. Mais

– et c'est le propre de l'existence corporelle – l'ineffable qu'on veut fuir se retrouve au sein de cet arrachement-même, c'est lui qui va constituer les consciences qui le dépassent, il est la contingence même et l'être de la fuite qui veut le fuir. *Nulle part ailleurs nous ne toucherons de plus près cette néantisation de l'en-soi par le pour-soi et le ressaisissement du pour-soi par l'en-soi qui alimente cette néantisation-même.*⁹⁸⁶

appréhension de la liberté empirique (liberté isolante), la nausée, en tant qu'appréhension de la contingence, est, quant à elle, destruction de la valeur. Car la valeur hante l'être en tant qu'il vise à se fonder, non en tant qu'il est. Ou, pour le dire autrement : puisque la liberté se définit comme néantisation de la contingence, c'est-à-dire *choix*, ne plus fuir cette contingence revient à mettre en évidence le caractère transcendant de la valeur. Donc, si je puis réaliser ma facticité, sombre la valeur justificatrice de mon existence.

⁹⁸⁶ EN, p. 373. Nous soulignons.

Lien premier de la néantisation, c'est « l'appréhension fondamentale du fond de monde »⁹⁸⁷ en tant qu'elle est reliée avec l'appréhension objective du monde⁹⁸⁸. Une fois opérée la réflexion (complice), le *psychique*, avec sa temporalité et ses caractéristiques propres (permanence, opacité, transcendance, passivité), cette conscience dégradée et magique recouvre la tonalité fondamentale, le *goût du monde* de l'affectivité originelle (goût qui, néanmoins, sourd toujours puisqu'il est la condition du monde psychique). Corrélât noématique de la réflexion, ce *corps psychique* n'est nullement connu – seule l'intervention de l'autre sanctionnera la rupture – mais éprouvé, à tort, comme la réalité originelle ou première : « ce corps psychique, étant la projection, sur le plan de l'en-soi, de l'intracontexture de la conscience, fait la matière implicite de tous les phénomènes de la *psyché* »⁹⁸⁹. Et l'objet appréhendé à travers cet état psychique est une « spontanéité passive », c'est-à-dire un objet psychique magique. Ainsi du *mal* saisi à travers la douleur (qui occupe donc une place similaire à l'*analogon*) : « Il y a un animisme du mal : il se donne comme un être vivant qui a sa forme, sa durée propre, ses habitudes »⁹⁹⁰.

Nous l'avons dit au début de cette partie, il s'agit pour Sartre de remettre les choses dans l'ordre : l'homme est/a un corps pour-soi-pour-autrui. Sa réalité de corps-pour-soi se distingue en *corps existé* et *corps psychique*. Le corps existé se subdivise à son tour en affectivité originelle ou *cœnesthésie* (relation existentielle) et centre de référence du monde (relation objective). De sa réalité de pour-soi on ne pourra jamais déduire sa réalité de pour-autrui (ou, pour le dire autrement : le fait qu'autrui détienne le secret de mon être et que je m'échappe de partout suite à sa présence, cela est concerné par la métaphysique et non par l'ontologie). Aussi autrui est-il un événement absolu dont les conséquences, incalculables, se répercutent à tous les niveaux y compris au niveau de la relation existentielle qui, pourtant, le rend possible (ce qui s'apparente à un phénomène de surdétermination)⁹⁹¹. De cette structure découle le *corps-pour-autrui*, c'est-à-dire le corps de l'autre que j'appréhende comme objet ou comme outil dont je peux me servir⁹⁹²,

⁹⁸⁷ EN, p. 375.

⁹⁸⁸ Mon corps « est à la fois ce que la totalité du monde comme fond indique et la totalité que j'existe affectivement en connexion avec l'appréhension objective du monde » (EN, p. 374). Notons que l'on rejoint là un type de structure proche de celui du savoir pur : mon corps comme fond appréhende le monde comme fond sur lequel se dessine un *ceci* qui lui-même est le corrélât d'une forme ou d'une structure singulière du corps.

⁹⁸⁹ EN, p. 377. Nous reviendrons sur le statut du psychique dans la partie suivante.

⁹⁹⁰ EN, p. 376. La question du mal (et du bien) s'avèrera cruciale par la suite.

⁹⁹¹ Sartre fournit les exemples classiques de la honte et de la timidité au sein desquelles je saisis véritablement mon aliénation.

⁹⁹² Et, par négation interne, je me vis comme étant objectivé par autrui.

et le *corps-connu-par-autrui*, c'est-à-dire le corps-objet intériorisé par moi. Sartre nomme cette dernière étape la *couche aliénante cognitive* : « Les structures connaissables de notre corps psychique indiquent donc simplement et à vide son aliénation perpétuelle »⁹⁹³. On le voit, de l'affectivité originelle au corps connu-pour-autrui, on passe de ce que je suis pour « moi » (même si le moi n'apparaît pas à cette étape mais bien à la seconde) à ce que je suis pour les autres en tant que je pense que je le suis pour moi. Avec le surgissement d'autrui, ma liaison ontologique originelle entre dans des processus d'historicisation antéhistorique. Puisque j'arrive dans un monde où autrui est toujours déjà là, cela n'a que peu de sens de parler d'aliénation. L'aliénation ne naît que si je me vis comme autrui me fait, que si je donne à la dernière étape (qui, alors, devient véritablement une couche *aliénante cognitive*)⁹⁹⁴ la préséance sur ce que je suis pour moi. En ce sens, replacé à son niveau, le corps-pour-autrui n'est ni plus ni moins vrai que le corps-pour-soi. L'erreur et l'aliénation naissent lorsque, par un processus de rétroaction, je mêle les niveaux, c'est-à-dire pendant la quasi-totalité de ma vie⁹⁹⁵.

f. Différentes perceptions

Replacé au cœur de notre problématique – les lois du monde perceptif –, le développement sur les dimensions du corps prend tout son sens. Citons Sartre pour mieux faire comprendre ce lien :

En fait, la perception doit nous livrer immédiatement l'objet spatio-temporel. Sa structure fondamentale est la négation interne ; et elle me livre l'objet *tel qu'il est*, non point comme une vaine image de quelque réalité hors d'atteinte. Mais, précisément pour cela, à chaque type de réalité correspond une structure de perception nouvelle.⁹⁹⁶

⁹⁹³ EN, p. 395. Il ajoute plus loin : « Ainsi, de même qu'un être-pour-autrui hante ma facticité non-thétiquement vécue, de même un être-objet-pour-autrui hante, comme une dimension d'échappement de mon corps psychique, la facticité constituée en quasi-objet pour la réflexion complice » (EN, pp. 397-398).

⁹⁹⁴ C'est on ne peut plus clair dans tous les processus dits de *somatisation* : mon corps aliéné, c'est-à-dire connu par autrui et réintégré par moi, entraîne une localisation réflexive des maux qui me frappent, appréhension conforme aux savoirs qu'autrui m'a fournis sur mon corps, qui entraîne elle-même une appréhension vécue de douleur. Un représentant de l'autorité médicale m'apprend que j'ai une maladie dégénérative des muscles, je localise et isole tous mes muscles en tant qu'atteints de plus en plus par ce mal, je me vis enfin comme corps-douloureux. Par le même raisonnement peut s'expliquer, à l'inverse, l'effet *placebo*.

⁹⁹⁵ « [L]a perception de mon corps se place, chronologiquement, après la perception du corps d'autrui » (EN, p. 393), c'est-à-dire d'un corps comme objet. Puisqu'autrui est toujours déjà là, l'objectivité et la corporéité ont tendance à fusionner pour moi. À tel point que mon corps-objet devient le « dehors » au cœur de tous les « dedans ». C'est une nécessité de fait et non une nécessité ontologique que je m'échappe de part en part.

⁹⁹⁶ EN, p. 387. Nous soulignons la dernière phrase.

Ainsi, à toutes les couches de conscience que nous avons isolées correspond une structure perceptive et un corrélatif noématique propre :

1) *autrui* est perçu comme transcendance transcendée⁹⁹⁷ et la perception que j'en ai part de la situation et va vers *autrui*⁹⁹⁸ : je comprends intuitivement les attitudes d'*autrui*, tout m'est donné dans une spécification de la structure perceptive, mais il me faudra du temps pour expliciter, « pour transformer cette indistinction globale qu'est le corps d'*autrui* en forme organisée »⁹⁹⁹ ;

2) le *corps psychique* est perçu par la réflexion complice ;

3) les *objets* du monde obéissent aux lois et relations objectives précédemment établies ;

4) la *couche aliénante cognitive* est une perception à vide de notre être. Et toutes ces perceptions donnent lieu à des processus abstraiteurs qui parfois s'établissent en sciences particulières : le « psychique » est étudié par la psychologie ; les relations objectives sont hypostasiées, entre autres, par la géométrie ; l'anatomie et la physiologie étudient les différentes dimensions du corps-pour-autrui, etc. La perception n'est donc nullement un « instant atomique », sorte de coupe d'essence de la situation. C'est bien plutôt une totalité articulée et riche. Simplement, cette totalité se fonde sur un sentiment de passivité et tend à se restreindre en tant que les processus abstraiteurs, en se renforçant, créent une sorte de cécité à la richesse perceptive.

Il n'échappera pas au lecteur qu'une seule de ces couches de conscience¹⁰⁰⁰ ne donne lieu à aucune perception : l'*affectivité originelle*. La raison en est évidemment qu'elle est la condition de toutes perceptions possibles et que, tout comme la volonté ne peut revenir sur le choix originel qui lui donne son importance, la perception ne peut se retourner sur ce fond dont elle

⁹⁹⁷ Conséquemment, le corps-pour-autrui est interprété par Sartre comme « l'objet magique par excellence » (p. 390). La magie vient au monde par *autrui*.

⁹⁹⁸ Sartre, insistant sur le fait que je ne saisis jamais *autrui* comme corps sans saisir en même temps, implicitement, mon corps, nous fournit un indice dans notre recherche de la réflexion pure, dont un des effets putatifs est de transformer mon rapport à *autrui*.

⁹⁹⁹ EN, p. 390. Et il ajoute : « Apprendre, ici, c'est comprendre, développer et apprécier ».

¹⁰⁰⁰ La métaphore spatiale ne doit pas nous égarer. Si nous parlons de « couches », c'est par facilité. Il ne faudrait pas imaginer des strates étagées au sein de la conscience. Figurons-nous plutôt, et pour mieux respecter l'insubstantiabilité de la conscience, une solidarité d'ordre « météorologique » : diverses masses d'air, chacune avec leurs caractéristiques (vitesse, humidité, température, hauteur, etc.) interagissent et produisent le phénomène global que l'on appelle la « météo ». Le régime de causalité structurale mis en avant par Althusser nous semble rendre compte conceptuellement de ce type de causalité.

dépend. Nous voilà à nouveau reconduit à une étape ultérieure de notre recherche. Avant de voir comment ces données s'articulent au sein de la *situation*, une dernière remarque. Cette espèce de cartographie ne s'arrête évidemment pas avec *L'être et le néant* ; la perception d'autrui, la couche aliénante cognitive et les réalités qui leur correspondent seront par exemple approfondies dans la *Critique de la Raison dialectique*¹⁰⁰¹. Pour mieux saisir cette logique à l'œuvre, il convient de la voir opérer *en situation*, ce à quoi nous allons nous atteler à présent en analysant le chapitre où Sartre traite explicitement de la situation.

F. La situation ou le donné

a. La corrélation entre l'irréfléchi et le pré-réflexif

Après avoir pisté les effets de la contamination de la métaphysique au sein de l'apparaître et de l'appréhension du corps, il est temps de voir son impact sur la notion de *situation* ainsi que les perspectives éthiques qu'elle appelle. Reprenons de manière très synthétique ce qui a été dit jusqu'ici. La *liberté* est choix. La *libération* est conquête de l'autonomie du choix. Nous avons vu que la liberté suppose un être à partir duquel elle se fait liberté. Cet être, le pour-soi l'est sur le mode de ne l'être pas. Intrinsèquement engagée, la liberté suppose également que l'être lui résiste car l'absence d'une telle résistance entraînerait la disparition de la distinction entre le possible et le réel et, par voie de conséquence, la disparition de la dimension de *choix*. Le coefficient d'adversité que la liberté assigne aux choses ne résulte toutefois pas d'un pur décret de sa part, mais est soutenu par l'être transphénoménal qu'est l'en-soi¹⁰⁰². Il y a par conséquent, et nous ne faisons que rejoindre l'introduction, un « *conditionnement* ontologique de la liberté »¹⁰⁰³, c'est-à-dire « une préséance de l'en-soi sur le pour-soi »¹⁰⁰⁴. Cette préséance s'exprime par l'*absurdité* de la liberté, c'est-à-dire par le fait qu'elle n'a aucune prise sur son être-libre, mais seulement sur la manière d'accomplir cet être-libre. Dire cela ou dire que le pour-soi est fondement de son néant sans être fondement de son être sont une seule et même chose.

¹⁰⁰¹ Tout comme le « nous-objet » et le « nous-sujet » y seront renouvelés. Et il ne peut en être qu'ainsi puisque, *par ma perception*, je me constitue comme médiation réelle, objective, historique, créant et reconduisant un monde d'oppression.

¹⁰⁰² « [I]l demeure un *residuum* innommable et impensable qui appartient à l'en-soi considéré et qui fait que, dans un monde éclairé par notre liberté, tel rocher sera plus propice à l'escalade et tel autre non. Mais loin que ce *résidu* soit originellement une limite de la liberté, c'est grâce à lui – c'est-à-dire à l'en-soi brut, en tant que tel – qu'elle surgit comme liberté » (EN. pp. 527-528). Sans cette asymétrie, que nous avons également détectée dans l'aspect toujours dépassé du corps, nous serions dans le monde du rêve.

¹⁰⁰³ EN, p. 529. Nous soulignons.

¹⁰⁰⁴ *Id.*

Constamment ressaisi par l'en-soi, nous ne sommes jamais requis par une fin, bien que *factuellement* nous ne cessions de chercher des moyens pour éviter cette contingence (moyens dont le ressort principal n'est autre que l'obéissance à une exigence extérieure [ou hétéronomie]). « Facticité », « impossibilité de ne pas exister », « impossibilité de ne pas choisir », « point de vue », « donné », « corps », « essence », sont ici rigoureusement identiques. Surgissant dans l'être, la conscience réalise un ensemble de relations qu'elle ne peut qu'assumer. Laissons à Sartre le soin de résumer ce qui a été établi jusqu'ici :

Par son seul recul néantisant, la liberté fait qu'un système de relations s'établisse, du point de vue de la fin entre « les » en-soi, c'est-à-dire entre le *plenum* d'être qui se révèle alors comme *monde* et l'être qu'elle a à être au milieu de ce *plenum* et qui se révèle comme *un* être, comme *un* ceci qu'elle a à être.¹⁰⁰⁵

Une fois de plus, il faut distinguer la dimension *thétique* – au sein de laquelle le *monde*, les *ceci*, le *circuit de l'ipséité* et le *donné* par rapport à une fin existent – de la dimension *non-thétique* de la situation, c'est-à-dire la situation elle-même en tant qu'elle *motive »* « une réaction de défense ou d'attaque »¹⁰⁰⁶. Et Sartre d'insister : la liberté ne peut jamais revenir réflexivement sur la situation pour poser la part de l'en-soi et celle du pour-soi¹⁰⁰⁷. En même temps qu'il éclaire le *paradoxe* de la liberté (il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par une liberté), ce point permet de jeter un éclairage sur cette double néantisation qu'est le pour-soi¹⁰⁰⁸. Partons du deuxième membre du paradoxe (il n'y a de situation que par une liberté) : il signifie que la situation est éclairée par la *fin* que je pose. Thétiquement et au niveau de l'irréfléchi, toutes les dimensions dégagées dans la partie sur la transcendance s'agencent autour d'une *valeur*. Une transformation de cette valeur prise comme fin entraînerait une transformation de la situation en tant qu'organisation de l'apparaître. Cette transformation de la valeur (rappelons que l'on se situe bien au niveau fondamental de la poursuite de la *causa sui* pour combler le manque que je suis et me fais être et non d'une valeur secondaire accessible à la volonté et à la réflexion) exigerait une transformation de la situation de la liberté, c'est-à-dire de l'être qu'elle est, être par lequel elle se découvre en danger et contre lequel elle *réagit*. Or une telle transformation est inaccessible au retour réflexif. Elle se situe bien plutôt au niveau de l'*affectivité originelle* – celui

¹⁰⁰⁵ EN, p. 532. Ou encore : « le surgissement de la liberté se fait par la double néantisation de l'être qu'elle est et de l'être au milieu duquel elle est » (EN, p. 531).

¹⁰⁰⁶ EN, p. 533. Cette qualification annonce les développements sur l'organisme se produisant contre la rareté.

¹⁰⁰⁷ « [L]a situation, produit commun de la contingence de l'en-soi et de la liberté, est un phénomène ambigu dans lequel il est impossible au pour-soi de discerner l'apport de la liberté et de l'existant brut » (*id.*).

¹⁰⁰⁸ Corrélation entre la néantisation de l'être qu'elle est et de l'être qui lui fait face.

du « ‘je’ veux », « ‘je’ rejette » – et elle concerne le désir d’être *causa sui* en tant qu’il « colonise » cette affectivité originelle.

b. L’altération originelle

L’on entre-aperçoit, à ce niveau où situation et existence sont une seule chose, que l’on s’approche du lieu où l’altération prend racine : puisqu’il est impossible pour la réflexion de faire la différence entre ce qui vient de la situation et ce qui vient de la liberté, l’identification de notre « *réaction* à la situation » au niveau de l’affectivité originelle et de « la situation telle qu’elle apparaît de manière irréfléchie » est une tendance constante. Nous avons donc les étapes suivantes : la *réalisation* (gnostique et ontologique) de la situation, c’est-à-dire le fait que la liberté a à être ce qu’elle est, est identifiée (aux niveaux réfléchi et irréfléchi) à une *réaction* de crainte par rapport à la possibilité perpétuelle que l’être peut détruire l’être que la liberté nie (c’est-à-dire mon corps). Ce processus *non-thétique* d’altération – je prends ma réaction à la situation pour la situation¹⁰⁰⁹ – est corrélé à une appréhension *thétique* mais irréfléchie de la situation en : place, passé, entours, prochain, mort (toutes données formées par un couple entre quelque chose que je *suis* pour pouvoir ne l’être pas et quelque chose que je ne suis pas définissant et revenant sur ce que je suis). Ces données, conditionnées par ma *crainte originelle* (résultat de l’altération non-thétique), refluent sur la liberté pour la définir en son être, empêchant ainsi toute séparation entre la réalisation (connaissance de type 1) et la réaction originelle à cette réalisation. Ainsi si, consacrant une liberté illusoire et une situation justificatrice, la réflexion est incapable de saisir ce qui vient de la liberté et ce qui vient de la situation, l’irréflexion en est tout autant incapable, puisqu’elle charge le monde de rapports symboliques¹⁰¹⁰ par rapport à une valeur poursuivie en réaction à la dangereuse contingence qui me transit. Cette incursion du désir dans le moteur de l’affectivité originelle, cette canalisation de l’« énergie » de l’organisme pratique par la logique absurde du désir constituant, selon nous, le *phénomène originelle d’altération*. C’est parce qu’existe, au niveau de la réalité existentielle du corps (corps-pour-soi non-thétique ou affectivité originelle), une altération non-thétique entre la situation et ma réaction à la situation que le niveau irréfléchi de la conscience, le synthétique *a priori*, est

¹⁰⁰⁹ En somme, ce développement nous a permis de situer, au sein du système sartrien, le lieu où prend place ce que l’on pourrait appeler une logique du premier genre de connaissance.

¹⁰¹⁰ Entre cent autres exemples : « Le rapport brut de *distance* aux objets ne peut jamais se laisser saisir en dehors des significations et des symboles qui sont notre manière même de le constituer » (EN, p. 539).

d'emblée soumis au règne de la *valeur* via les distinctions qualitatives présentes au sein de la perception.

Nous n'allons pas nous attarder sur chacune des dimensions situationnelles et nous nous contenterons d'en dégager le principe unique. Nous pensons que toutes les caractéristiques que Sartre accole à la situation (bien qu'elle ne soit ni subjective ni objective, il n'y a qu'une situation, la *mienne* et elle me fascine¹⁰¹¹ ; je ne vis rien sans l'intégrer à *ma* situation ; c'est dans la situation que la permanence substantielle¹⁰¹² s'épanouit, etc.) découlent de l'altération originaire. Et cette altération ne fait qu'un avec mon projet de protection, mon projet d'atteindre et d'être la *causa sui* : c'est parce que j'ai conscience de la possibilité de mon impossibilité, c'est parce que j'ai peur de mourir que je désire désespérément être cause de moi-même. Si l'angoisse me fait réaliser mon délaissement et mon injustifiabilité, si, par elle, j'assume le fait qu'il me faille donner du sens à tout, l'on doit concevoir qu'elle fait sombrer la permanence en tant que corrélat dans l'être de ma quête de la *causa sui*. Mais, comme le dit Sartre, « la plupart du temps, nous fuyons l'angoisse dans la mauvaise foi »¹⁰¹³. C'est tout cela qu'exprime le paradoxe suivant : il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par une liberté. Puisque la situation est éclairée par la fin que je pose, une transformation de la fin entraîne une transformation de la situation. Mais cette transformation de la fin exige une transformation de la situation de la liberté, c'est-à-dire de sa *facticité*, de son « corps existé ». Or cette transformation de la situation de la liberté est rendue impossible par son identification à la situation au niveau thétiq (place, passé, entours, prochain, etc.). Le paradoxe peut alors s'exprimer comme suit : la liberté est choix et le choix s'effectue à partir d'un donné, mais il n'y a pas réellement et à proprement parler de choix tant que l'on n'a pas conquis l'autonomie de choix¹⁰¹⁴. Ainsi, ni celui

¹⁰¹¹ « On se souvient de cet apologue de Kafka : un marchand vient plaider son procès au château ; un garde terrible lui barre l'entrée. Il n'ose passer outre, attend et meurt en attente. A l'heure de mourir, il demande au gardien : 'D'où vient que j'étais seul à attendre ?' Et le gardien lui répond : 'Cette porte n'était faite que pour toi.' Tel est bien le cas du pour-soi, si l'on veut bien ajouter qu'en outre, *chacun se fait sa propre porte* » (EN, p. 595).

¹⁰¹² « La libre persévérance dans un même projet, en effet, n'implique aucune permanence, bien au contraire, c'est un perpétuel renouvellement de mon engagement [...]. Mais les réalités enveloppées et éclairées par un projet qui se développe et se confirme présentent au contraire la permanence de l'en-soi et, dans la mesure où elles nous renvoient notre image, elles nous étayent de leur pérennité ; *il est fréquent même que nous prenions leur permanence pour la nôtre* » (EN, p. 596). Nous soulignons.

¹⁰¹³ EN, p. 601.

¹⁰¹⁴ Reprenant ce problème classique de la liberté, Sartre le compare, dans *Saint Genet*, à la folie : « Bref, il [Genet] ne peut se libérer tant qu'il ne posera pas sa libération comme son but ; mais pour pouvoir en faire son but il faudrait être déjà libéré, sinon la rencontre de la liberté ne peut être qu'accidentelle. C'est le schéma classique de

qui, accomplissant son objectif sans entrave, pense qu'il est libre, ni celui qui, voyant divers obstacles réduire ses marges de manœuvre, pensent qu'il ne l'est pas, n'atteint le cœur de la liberté, ce lieu où elle confère un sens à la finitude qu'elle réalise. Mais s'il est vrai que facticité et liberté ne peuvent exister l'une sans l'autre, il est délicat d'identifier la facticité en tant que condition nécessaire à l'existence de la liberté qui en est la néantisation, à la facticité entendue comme ce que découvre la liberté en lui donnant un sens. Ou plutôt, opérer cette identification, c'est consacrer mon projet fondamental et oublier qu'entre la liberté et l'être il y a *moi*¹⁰¹⁵.

c. La phénoménologie du monde du désir

Nous voilà ainsi reconduits à cette contamination entre les questionnements ontologique et métaphysique. Une citation nous fera mieux saisir le léger glissement qui s'opère de l'un à l'autre et qui caractérise tout l'essai d'ontologie phénoménologique :

Nous avons indiqué, dans notre introduction, que la conscience pouvait servir de « preuve ontologique » de l'existence d'un en-soi. S'il y a, en effet, conscience *de* quelque chose, il faut originellement que ce « quelque chose » ait un être *réel*, c'est-à-dire *non relatif à la conscience*. Mais nous voyons à présent que cette preuve a une portée plus large : si je dois pouvoir *faire* quelque chose en général, il faut que j'exerce mon action sur des êtres dont l'existence est *indépendante* de mon existence en général et singulièrement de mon action. Mon action peut me *révéler* cette existence ; elle ne la conditionne pas.¹⁰¹⁶

L'indépendance de l'en-soi est certes une condition d'ordre ontologique pour qu'une action soit possible, mais c'est une condition dégagée à partir d'un postulat métaphysique : la liberté est

toutes les folies raisonnantes : les malades, à chaque instant, affleurent à la lucidité pour se replonger aussitôt dans le délire » (SG, p. 170).

¹⁰¹⁵ Cet état de fait se remarque très bien dans le rapport au passé : il y a, dit Sartre, des passés vivants que je vais sélectionner parce qu'ils me plaisent, je vais leur donner un sens à partir de la fin que je poursuis, et il y a en a d'autres, plus déplaisants, que je vais abandonner à l'indifférence du passé du monde : « Passé vivant, passé demi-mort, survivances, ambiguïtés, antinomies : l'ensemble de ces couches de passéité est organisé par l'unité de mon projet. C'est par ce projet que s'installe le système complexe de renvois qui fait entrer un fragment quelconque de mon passé dans une organisation hiérarchisée et plurivalente où, comme dans l'œuvre d'art, chaque structure partielle indique, de diverses manières, diverses autres structures partielles de la structure totale » (EN, p. 545). Sartre reprendra cette analyse mais insistera plus sur le clair-obscur de la conscience, sur le fait qu'un événement nous frappe à tous les niveaux de manière spécifique et enclenche ainsi une dialectique obscure : « C'est après coup que ces tâtonnements prennent leur sens : selon que l'individu s'engage définitivement dans une voie ou dans une autre, l'illusion rétrospective y décèle les signes avant-coureurs d'une anomalie ou décide de n'y voir que des égarements sans portée. Inversement, nos inventions sont surtout des décisions et des mises au point : ce que nous croyons découvrir en un instant privilégié, nous ne cessons de l'inventer depuis des années, à la petite semaine, mais sans nous y engager à fond et, pour ainsi dire, distraitement » (SG, pp. 94-95). En outre, cette constitution du passé se fait de manière collective : nous construisons des passés communs ou opposés : « Or, exactement comme les sociétés, la personne humaine a un passé *monumental* et en *sursis*. [...] Et l'historialisation perpétuelle du pour-soi est affirmation perpétuelle de sa liberté » (EN, p. 546).

¹⁰¹⁶ EN, p. 551.

pour *faire*. Il convient donc de reconnaître que la théorie de l'action qui s'esquisse est dépendante de l'hypothèse métaphysique suivant : c'est *comme si* l'en-soi se perdait en pour-soi pour se récupérer comme *causa sui*. Et lorsque Sartre dit qu'il n'y a jamais rien qui m'étonne dans le monde puisque par mon projet même je prévois l'imprévisible, il exprime tout à fait le fait de l'*omniprésence de la valeur* (et, par conséquent, le fait de l'importance de la dimension de la *qualité*) : « Ainsi le surgissement de la liberté est cristallisation d'une fin à travers un donné et découverte d'un donné à la lumière d'une fin »¹⁰¹⁷. Sont donc fusionnés le fait qu'il y a des choses (connaissance de type 1) avec celui qu'il y a *tels* objet, avec *telles* qualités, présentant *telles* adversités (connaissance de type 2). Et, certes, le monde m'apparaît d'abord comme ça. Mais – et Sartre n'a cessé de le montrer – l'on ne peut inférer des thèses ontologiques de ces rapports chronologiques, raison pour laquelle il convient de distinguer les coordonnées de l'*expérience* (première *pour moi*) que Sartre dégage dans cette partie sur la situation, des lois ontologiques rendant possible l'expérience. Lorsqu'on est sur le mode du *comme si* (genèse du désir), l'on ne fait pas de la phénoménologie (à moins de considérer la phénoménologie comme l'outil ultime de légitimation)¹⁰¹⁸. Plutôt qu'une étude ontologique, il nous semble que toute cette section s'inscrit dans une veine, plus restreinte, qui se prolongera dans la *Critique* (ce qui est assez explicite dans le point D : « mon prochain »)¹⁰¹⁹.

La situation telle que Sartre la décrit constitue le régime du *monde du désir* : poursuivant la *causa sui*, mon circuit de l'ipséité fait du monde un réseau d'attentes et d'exigences pointant toutes vers cet être que je serais si j'étais ce que j'étais. Dans un tel monde, la *mort*, l'*inertie* et la *matière* deviennent co-extensives en tant qu'elles sont la négation de mon possible. Le monde du désir signe, en définitive et inéluctablement, « le triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue *que je suis* sur moi-même »¹⁰²⁰. C'est un triomphe du non-sens sur le sens, un triomphe

¹⁰¹⁷ EN, p. 553.

¹⁰¹⁸ Selon nous, la phénoménologie doit devenir une *ascending scale of analysis* si elle souhaite éviter de se nier en tant que méthode pour se poser en tant que thèse. Je pars de l'apparence pour m'y opposer et constate que c'est depuis une certitude seconde que se pose l'opposition à la première apparence, etc.

¹⁰¹⁹ Nous sommes sur ce point en total accord avec L. Husson : « le contexte [de la *Critique*] est différent : il s'agit de fonder la dialectique pour saisir des phénomènes sociaux, et non plus une ontologie. Le champ ouvert par la *Critique* est plus étroit que celui de *L'être et le néant*, en amont ou en aval. Les limites tracées par le second ouvrage ne permettent pas d'estimer les potentialités des traits fondamentaux de l'ontologie sartrienne » (« La nature, entre métaphysique et existence : Sartre et la question de la nature », *Le Portique* [En ligne], n° 16, 2005, mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/index733.html>). Cf. CRD, II, p. 311.

¹⁰²⁰ EN, p. 585.

intrinsèquement lié à la poursuite de la valeur et à la prégnance d'autrui : ma mort coupe toute réciprocité et le sens de ma vie est à la merci d'autrui¹⁰²¹ et de l'histoire :

Il convient toutefois de faire remarquer que ce destin ainsi conféré à *ma* vie demeure lui aussi en suspens, en sursis, car la réponse à cette question : « Quel sera, en définitive, le destin historique de Robespierre ? » dépend de la réponse à cette question préalable : « L'Histoire a-t-elle un sens ? », c'est-à-dire « doit-elle s'achever ou seulement se *terminer* ? » Cette question n'est pas résolue – elle est peut-être insoluble, puisque toutes les réponses qu'on y fait (y compris la réponse de l'idéalisme : « l'histoire de l'Égypte est l'histoire de l'Égyptologie ») sont elles-mêmes historiques.¹⁰²²

Et s'il est vrai, comme le montre *L'être et le néant*, que le projet d'atteindre à la *causa sui* est intrinsèquement impossible, une conséquence s'impose : toute vie qui ne chercherait pas à se sortir de ce cycle apparaîtrait dans son absurdité la plus criante. L'essai d'ontologie phénoménologique ne démontre pas que notre vie est absurde, mais que la poursuite de la valeur est absurde et que, par conséquent, notre vie le devient aussi si on ne fait rien pour changer cet état de fait. En un mot : c'est là *un appel à l'éthique*.

En outre, si la mort, l'inertie, etc. n'appartiennent pas à la structure ontologique du pour-soi¹⁰²³ mais ressortissent bien plutôt à la contingence de l'être-pour-autrui, il est inévitable que le sens que l'on donne à la mort éclaire la métaphysique secrétée par une société. Il convient de bien comprendre que, s'il est nécessaire que le pour-soi soit *fini* (la liberté n'existe que comme choix), les données de sa *facticité* (au sens de l'identité de la naissance et de la mort) sont contingentes. En tant que structure ontologique, la finitude implique la *co-émergence* du pour-soi et du problème moral. Mais puisque cette structure ontologique est reprise et surdéterminée par l'inertie et la présence d'autrui, le problème moral intrinsèque qu'est mon existence est parasité par diverses métaphysiques et divers modes de pensée. C'est là la raison profonde des affirmations de Sartre selon lesquelles le problème moral est *impossible* à résoudre mais qu'il est *nécessaire* que nous le posions. C'est pourquoi il affirme également, à la suite de Marx, qu'il nous est même impossible de concevoir ce que pourrait être une pensée de la liberté qui se serait affranchie du règne de la nécessité. Mais sa tentative aboutissant seulement à l'exigence de l'angoisse et non au patient labeur à partir du décrochage angoissant (qu'il faudra bien effectuer sous peine de souscrire à l'absurdité et de la reconduire), Sartre ne se donne pas encore tous les

¹⁰²¹ Symboliquement d'ailleurs, bannir quelqu'un, en rigoler, s'en moquer, c'est le « tuer », c'est-à-dire couper collectivement les ponts afin de l'empêcher de se reprendre et de contre-attaquer.

¹⁰²² EN, p. 589. On voit combien la nécessité des futurs développements de la *Critique* est esquissée ici (et, au-delà de ces derniers, du mot d'ordre jamesonien : « *historicize everything* »).

¹⁰²³ « Cette contingence la soustrait par avance à toutes les conjonctures ontologiques » (EN, p. 590).

moyens d'aborder cette difficulté. Un tel labeur peut-il s'identifier à la psychanalyse existentielle ? C'est avec la réponse à cette question que nous terminerons notre survol de *L'être et le néant*.

d. La psychanalyse existentielle

En dissolvant le manque de *causa sui*, l'angoisse apparaît comme un préalable au travail de récupération d'une autonomie, de la faculté de poser un choix. Mais tant que le projet de Sartre se réduit à classer des fins, qui ne sont que des variations idiosyncratiques de la *causa sui*, il est absolument vain d'espérer entamer un processus moral puisque ce dernier vise bien plutôt à nous débarrasser de la *causa sui*. Certes, nous avancerons fortement dans les méandres d'une liberté qui réalise son destin ; certes, nous comprendrons de manière intime des cas de psychopathologie, mais nous ne quitterons nullement le circuit de l'ipséité. Sans sombrer dans les apories des psychologies positivistes¹⁰²⁴, Sartre assigne à la *psychanalyse existentielle* la tâche de formuler des hypothèses quant mouvement librement unificateur qu'est une vie et à l'intuitionner. Et s'il est vrai que la personne est tout entière dans chacune de ses dimensions¹⁰²⁵ (conformément à la volonté de compréhension totalisante)¹⁰²⁶, il est alors possible d'en intuitionner l'articulation fondamentale. Le problème¹⁰²⁷ est que toutes ces dimensions sont polarisées par la vaine poursuite de l'en-soi-pour-soi dont Sartre finit par faire la caractéristique essentielle du pour-soi (oubliant *principiellement* la possibilité de la réflexion pure) : « le projet originel d'un pour-soi *ne peut viser que son être*. [...] *Être pour-soi* c'est se faire annoncer ce qu'on est par un possible sous le signe d'une valeur. Possible et valeur appartiennent à l'être du pour-soi »¹⁰²⁸.

¹⁰²⁴ « Ou bien, en cherchant la *personne*, nous rencontrons une substance métaphysique, inutile et contradictoire – ou bien l'être que nous cherchons s'évanouit en une poussière de phénomènes liés entre eux par des rapports externes » (EN, p. 606).

¹⁰²⁵ Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur cette volonté, que l'on pourrait appeler « maussienne », de saisir l'homme comme totalité totalisante.

¹⁰²⁶ On comprend que, pour nous, l'on ne considérera véritablement l'homme total que lorsqu'on aura intégré aux recherches la possibilité d'une réelle évolution. Et l'ontologie sartrienne, en tant qu'elle est la démonstration de l'impossibilité de l'ontologie, fournit un outil hors pair pour cela.

¹⁰²⁷ Il ne s'agit d'un problème que lorsqu'on le considère depuis un point de vue éthique. Nous n'avons rien contre la psychanalyse existentielle *en elle-même* ; nous pensons, au contraire, qu'elle est un outil formidable de connaissance. Simplement, ce n'est pas en son sein que s'accomplira la transformation éthique de l'homme.

¹⁰²⁸ EN, p. 610.

Selon Sartre, les dernières découvertes de l'ontologie (c'est-à-dire *in fine* la découverte du désir) doivent devenir les premiers principes de la psychanalyse. La psychanalyse existentielle est ainsi vue plutôt comme une *herméneutique* : il s'agit de déchiffrer les comportements et de les élever au concept, c'est-à-dire d'éclairer le « mystère en pleine lumière ». Les « chiffres » seront fournis par la réflexion : « La réflexion, ne pouvant servir de base à la psychanalyse existentielle, lui fournira donc simplement des matériaux bruts sur lesquels le psychanalyste devra prendre l'attitude objective. Ainsi seulement pourra-t-il *connaître* ce qu'il *comprend déjà* »¹⁰²⁹. Rappelons, pour provoquer un effet contrastif, ce que nous disions plus haut : la réflexion pure devra tout à la fois éclairer et préserver la puissance du vécu. La psychanalyse existentielle ne peut préserver toute cette puissance puisqu'elle est polarisée par la quête impossible que poursuit le désir. Étant, en outre, accomplie entièrement depuis le point de vue d'autrui, il lui est intrinsèquement impossible de la préserver. Sartre le sait par ailleurs :

Ce qui échappe pour toujours à ces méthodes d'investigation, c'est le projet tel qu'il est pour soi, le complexe dans son être propre. Ce projet-pour-soi ne peut être que *joui* [...]. Mais l'objet des psychanalyses n'en a pas moins la *réalité d'un être* ; sa connaissance par le sujet peut, en outre, contribuer à *éclairer* la réflexion et celle-ci peut devenir alors une jouissance qui sera quasi-savoir.¹⁰³⁰

Le but explicite de la psychanalyse n'est pas de faire prendre conscience mais de faire prendre connaissance du choix d'être d'une personne. La psychanalyse existentielle concerne la connaissance de type 2 et sert à indiquer la manière singulière dont les lois de l'apparaître ont été tordues par la poursuite d'une *causa sui*.

En tant que discipline herméneutique, la psychanalyse existentielle décrypte la façon dont chaque pour-soi accomplit la vaine quête de la valeur. Sa dialectique propre, son analyse régressive¹⁰³¹ visent à dévoiler un projet autonome d'appropriation du monde, une manière spécifique de vivre sa facticité, c'est-à-dire d'être-au-monde. Il s'agit là d'une science du singulier visant à découvrir et à comprendre la totalité d'un homme, c'est-à-dire l'articulation spécifique et hiérarchique des structures qu'il actualise : « toute action, si insignifiante soit-elle, n'est pas le simple effet de l'état psychique antérieur et ne ressortit pas à un déterminisme linéaire, mais [...] s'intègre, au contraire, comme une structure secondaire dans des structures

¹⁰²⁹ EN, p. 616.

¹⁰³⁰ EN, p. 617.

¹⁰³¹ « [À] quelles conditions est-il possible que telle personne ait accompli telle action singulière ? » (EN, p. 502).

globales et, finalement, dans la totalité que je suis »¹⁰³². Dans sa vaine poursuite, le désir tend à se perdre dans ses spécifications : au désir concret fondamental d'être-en-soi-pour-soi fait place le désir de *manière d'être*, qui lui-même ne s'exprime que dans des désirs particuliers d'un en-soi contingent (c'est-à-dire d'un objet). Il faut déterminer le rapport qu'entretiennent toutes ces dimensions du désir. Sartre se pose d'ailleurs la question d'une éventuelle « surdétermination »¹⁰³³ entre elles. Quoi qu'il en soit, il établit à la fin de *L'être et le néant*, que le désir d'*avoir* se réduit au désir d'*être* en tant qu'il s'agit de fusionner le moi et le non-moi dans un objet qui est *mien* : « Le *mien* nous est donc apparu comme une relation d'être intermédiaire entre l'intériorité absolue du *moi* et l'extériorité absolue du *non-moi*. C'est, dans un même syncrétisme, le moi devenant non-moi et le non-moi devenant moi »¹⁰³⁴. Il y a donc, à ce niveau, une relation d'*altération* qui résulte en un rapport *magique* : je me justifie en étant la raison d'être de l'objet qui est une émanation de mon être. Mais ce rapport émanateur par lequel je m'atteins partout et dans tout est une *création continuée*. Il faut sans cesse que je dépasse les objets pour les posséder : « l'appropriation n'est autre chose que le *symbole* de l'idéal du pour-soi ou valeur »¹⁰³⁵. Symbolique et idéale, elle est un projet infini : « la possession est une entreprise que la mort rend toujours inachevée »¹⁰³⁶. S'appliquent ici les mêmes remarques que précédemment : étant donné que la possession est un projet absolument vain que la mort viendra de toute façon frapper d'absurdité, cela n'a aucun sens de persévérer sur cette voie. Certes, l'impossibilité de jamais posséder quelque chose véritablement motivera-t-elle peut-être le désir de détruire (sorte de conduite appropriative dérivant du non-être que j'inflige), mais ce dernier est, lui aussi, vain puisque jamais je ne pourrai détruire l'être. Seul un recul réflexif annulant la relation appropriative non-thétique qui structure tout le circuit de l'ipséité (et qui découle de l'altération non-thétique qui confond la situation et ma réaction à la situation) pourrait prétendre « prendre acte du non-sens des autres attitudes ». Toutefois, « de prime abord et le plus souvent », nous partons toujours de cet appel irréfléchi par lequel « je cherche, derrière le phénomène, à posséder l'être du phénomène »¹⁰³⁷.

¹⁰³² EN, p. 503. Nous sommes au plus prêt d'une logique structurale (au sens de la causalité structurale).

¹⁰³³ Cf. EN, p. 632.

¹⁰³⁴ EN, p. 635.

¹⁰³⁵ EN, p. 638.

¹⁰³⁶ EN, p. 639.

¹⁰³⁷ EN, p. 643.

On voit que, dans le monde du désir, la surdétermination prend la forme d'une *cristallisation*, d'une fusion magique de l'être du phénomène dans un objet particulier. Ainsi, souhaiter se justifier par la possession de cet objet, c'est en fait souhaiter se justifier par la possession du monde : « Être-dans-le-monde, c'est projeter de posséder le monde, c'est-à-dire saisir le monde total comme ce qui manque au pour-soi pour qu'il devienne en-soi-pour-soi »¹⁰³⁸. Le désir d'être ou le désir d'avoir (viser à être en-soi-pour-soi par l'intermédiaire du monde)¹⁰³⁹ sont inséparables pour nous :

il s'agit au fond, nous dit Sartre, de deux directions de l'attention à propos d'un même but, ou, si l'on préfère, de deux interprétations d'une même situation fondamentale, l'une tendant à conférer l'être au pour-soi sans détour, l'autre établissant le circuit de l'ipséité, c'est-à-dire intercalant le monde entre le pour-soi et son être.¹⁰⁴⁰

Au niveau fondamental, celui du manque d'être que je me fais être, celui d'une liberté qui se fait être choix d'être, cette perpétuelle contamination entre le désir d'être et le désir d'avoir est, elle aussi, problématique. Or loin de résoudre ce problème, la psychanalyse existentielle ne fait que le confirmer. Ne convient-il pas, dès lors, de passer véritablement à l'éthique en libérant la liberté ?

G. Résumé et conclusion provisoire

Nous voici au bout d'une analyse dont l'objectif était de déceler les effets d'une métaphysique de l'expérience ordinaire polarisée par le désir au sein de l'ontologie phénoménologique. Cette contamination résulte, en dernière analyse, d'une tension entre les outils phénoménologiques *descriptifs* qu'utilise Sartre et son projet de *transformation éthique*. Le forçant à conférer à la connaissance des propriétés incompatibles, elle aboutit à la promotion d'une discipline qui est au plus proche de ce que serait une connaissance transformatrice (ou étho-poïétique) sans en être une véritablement : la psychanalyse existentielle¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁸ EN, p. 643.

¹⁰³⁹ Sartre le décrit comme le « projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale » (EN, p. 662).

¹⁰⁴⁰ EN, p. 645.

¹⁰⁴¹ Un peu comme le projet anthropologique de P. Descola allait au plus près des exigences d'une connaissance pragmatique sans franchir le pas. D'une certaine façon, l'ontologie phénoménologique sartrienne et la matrice théorique de Descola symbolisent les points d'aboutissement de chacune des voies (anthropologique et phénoménologique) prises séparément qu'ouvrait le projet kantien. Ne convient-il pas à présent de les retisser ?

L'ambiguïté que Sartre entretient au sujet de la connaissance, nous en savons désormais la raison : c'est qu'il confère au *connaître* des caractéristiques du *faire* (la connaissance transforme activement) tout en le plaçant dans la catégorie de l'*avoir* (je m'approprie le monde par la connaissance)¹⁰⁴². Or, en réalité, seul ce que nous avons appelé la *connaissance de type 2* se classe dans la catégorie de l'*avoir*. Ainsi donc, plutôt que d'affirmer que « [l]e *connaître* [...] est une modalité de l'*avoir* »¹⁰⁴³, nous dirons que la connaissance de type 2 est une modalité de l'*avoir*. L'autre type de connaissance, connaissance de type 1, est à la fois une modalité du *faire* et de l'*être* (ce qu'expriment assez les dimensions *gnostique* et *ontologique* de la réalisation). Associant le *connaître* à l'*avoir* et plaçant, d'un même mouvement, la moralité sur le plan du *faire* (puisque l'aspect relationnel de la conscience nous oblige à ne plus viser à atteindre un statut ontologiquement supérieur), Sartre condamne la moralité à être ultimement insensible aux évolutions de la connaissance. Cette dernière ne peut pas nous révéler le manque d'être dont une situation est grosse, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas motiver l'*action*. Seul un décrochage se déroulant au niveau de la connaissance de type 1 permettrait de « dénaturiser » les situations, de redonner aux motifs leur poids réel (c'est-à-dire celui que j'entends leur accorder¹⁰⁴⁴), et d'enclencher un processus actif. Elle seule autorise donc à déposer le poids du passé et des exigences par le biais de la crise angoissante de l'instant. Elle seule fait voir que, en fournissant des motifs et des justifications à une fin rigoureusement injustifiable que je me suis déjà donné, je fais sans cesse de nécessité vertu¹⁰⁴⁵. D'ailleurs, l'image donnée par Sartre pour exprimer le *connaître* rassurant qui assimile le non-moi dans le moi, qui fait du non-moi le *mien* est la *manducation*¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴² La dualité que nous avons décelée chez Kant n'est guère loin.

¹⁰⁴³ EN, p. 475. C'est la connaissance « carnivore », qui ingère et digère.

¹⁰⁴⁴ « Le seul lien que pourrait avoir une spontanéité néantisante avec les processus mécaniques, c'est de se produire elle-même par *négation interne à partir de ces existants* » (EN, p. 486). Cela explique l'importance des situations de truquage (comme l'éducation) où une instance sélectionne les existants à partir desquels la négation interne s'effectue.

¹⁰⁴⁵ Prenons l'exemple que fournit Sartre : étais-je libre ou non de succomber à ma fatigue ? Ce problème, « [i]l faudrait plutôt le formuler ainsi : pouvais-je faire autrement sans modifier sensiblement la totalité organique des projets que je suis, ou bien le fait de résister à ma fatigue, au lieu de demeurer une pure modification locale et accidentelle de mon comportement, ne peut-il se produire qu'à la faveur d'une transformation radicale de mon être-dans-le-monde – transformation d'ailleurs *possible*. Autrement dit : j'aurais pu faire autrement, soit ; mais à quel prix ? » (EN, p. 498). Nous pouvons répondre : au prix d'un événement transformant le régime de « causalité structurale », c'est-à-dire le choix originel de moi-même.

¹⁰⁴⁶ Nous retombons sur les tendances cannibales qui faisaient l'objet de notre premier chapitre. À cela, Sartre oppose le *jeu* : « Le jeu [...] comme l'ironie kierkegaardienne, délivre la subjectivité » (EN, p. 26).

Le connaître en tant que lien originel (connaissance de type 1), condition à la fois du savoir perceptif et de l'action, est donc un *faire* et un *être* par lesquels s'opère une action réalisatrice absolument autonome. Toutefois, nous n'avons pas encore vu les rapports entre ce lien originel, cette transcendance qui peut être dite à la fois *connaître* originel et *agir* originel, et la conduite entendue comme intention transformatrice d'une situation en tant qu'elle vise à combler un manque en son sein. Nous savons que la conduite implique une valeur à partir de laquelle la situation m'apparaît telle ou telle. Nous reviendrons plus tard sur les différents modes d'appréhension de la valeur (est-elle soutenue dans l'être par l'être ou par moi ?). Notons simplement ici que cette fin ultime et les fins secondaires qui surgissent avec moi entraînent également un choix quant aux manières de remplir les exigences qu'elles posent : vais-je réagir de manière imaginaire, émotionnelle, technique, etc. ? Le surgissement originel est tout à la fois un choix non délibéré de moi dans le monde et une découverte du monde. Ce choix non délibéré, équivalant à la conscience (de) soi dont nous avons vu que la couche la plus fondamentale était la conscience (de) corps, est une façon dont je tente de résoudre le problème de l'être. En tant que telle, toute action est en droit compréhensible, que ce soit la mienne ou celle d'autrui, par une méthode articulant une psycho-analyse régressive à une progression synthétique¹⁰⁴⁷.

La première permet de régresser jusqu'au choix premier, jusqu'au choix de moi-même et du monde. Sartre interprète ce choix premier qu'il faut comprendre¹⁰⁴⁸ non comme la saisie d'une nécessité, mais comme l'interprétation d'une liaison de *fait*. Les liens entre l'herméneutique et la métaphysique sont, à travers le *décryptage* d'un *fait*, explicitement posés. En outre, le critère individuel est affirmé : il faut à chaque fois inventer sa propre clé d'interprétation. Nous pensons qu'il s'agit là de la dernière étape avant le passage à une vision pragmatique (au sens kantien) qui, seule, prend en compte le changement effectif au sein des instances questionnantes et questionnées. Mais, au lieu de profiter de cette régression pour effectuer un *autre* choix, peut-être plus pertinent ou plus adapté aux conditions, Sartre propose de retracer toutes les étapes à partir de ce même choix afin d'en obtenir une compréhension. Il atteint la qualité que je suis et la

¹⁰⁴⁷ La psycho-analyse régressive deviendra l'analyse régressive dans QM, ce qui indique assez que les structures intériorisées par l'enfant pour former sa sensibilité antéhistorique seront vues par Sartre comme structures historiques objectives et non plus simplement comme choix originel d'une manière d'être *causa sui*.

¹⁰⁴⁸ « [L]a *compréhension* d'un acte à partir des fins originelles posées par la liberté du pour-soi n'est pas une *intellection*. Et la hiérarchie descendante des possibles, depuis le possible ultime et initial jusqu'au possible dérivé que l'on veut comprendre, n'a rien de commun avec la série déductive qui va d'un principe à sa conséquence » (EN, p. 514).

qualité vers laquelle je me fuis sans adjoindre à cela une quelconque axiologie. N'est-il pas dommage de réveiller dans chacun de mes choix l'instant¹⁰⁴⁹, l'angoisse, la responsabilité, bref ma conscience en tant qu'elle est liberté, pour ensuite repasser par les mêmes étapes¹⁰⁵⁰ ? Si la compréhension générée par la psychanalyse existentielle ne permet que de vivre en pleine lumière son complexe, en quoi serait-elle alors plus efficace que l'acte volontaire de réforme de soi ? Peut-on se contenter de l'explicitation de mon projet fondamental ? N'est-ce pas là succomber à l'influence du très chrétien « une faute avouée est à moitié pardonnée » ? Se contenter de la psychanalyse existentielle, c'est accepter que la morale vise, *in fine*, l'acceptation joyeuse de mon destin. Certes, il faut vivre ; certes, il faut construire un rapport sain avec son ipséité, mais cela ne nous autorise nullement à justifier un échec en l'exposant à la vue de tous et à la sienne propre. Comment le passage d'une impossibilité générale vers la manière particulière de poursuivre cette impossibilité est-il libérateur ? Quitte à rester dans le domaine humain, c'est-à-dire dans le cadre de notre destin, il nous semble que l'ultime tentative sartrienne consistant à pointer la relationnalité fondamentale des existences, et donc voir dans l'être-pour-autrui la conscience morale propre¹⁰⁵¹, est beaucoup plus intéressante. Le passage d'une psychanalyse existentielle à une *éthique de la communication* exigerait d'être translucide à soi *pour l'autre*. Dans ce cadre, la psychanalyse existentielle retrouve un sens en tant que déchiffrement et conceptualisation de ma notion, c'est-à-dire de mon universel singulier en tant qu'il engage l'universel singulier d'autrui.

Pour résumer, la phrase suivante discrédite à elle seule le projet de psychanalyse existentielle : nous sommes « tout entiers présents à nous-mêmes, mais précisément parce que nous sommes tout entiers présents, nous ne pouvons espérer avoir une conscience analytique et détaillée de ce que nous sommes. Cette conscience d'ailleurs, poursuit-il, ne saurait être que non-

¹⁰⁴⁹ Le paradigme sous lequel Sartre pense l'instant semble être celui du crime. Outre son allusion à Raskolnikov dans *L'être et le néant*, il y revient dans *Saint Genet* : « Le meurtre c'est l'instant » (p. 106).

¹⁰⁵⁰ En somme, il nous semble que Sartre ne pense qu'une partie du chemin, celle qui mène à l'angoisse, à l'instant libérateur : « De là mon angoisse, la peur que j'ai d'être soudain exorcisé, c'est-à-dire de devenir radicalement autre ; mais de là aussi le surgissement fréquent de 'conversion' qui me font métamorphoser totalement mon projet originel. Ces conversions, qui n'ont pas été étudiées par les philosophes, on souvent inspiré, au contraire, les littérateurs » (EN, p. 520). Mais atteindre l'instant de conversion ne signifie pas se transformer en profondeur. Seul un dur et patient labeur pourrait, rétroactivement, donner son sens à la conversion.

¹⁰⁵¹ « [T]oute conscience me paraît actuellement à la fois comme se constituant elle-même et dans le même temps comme conscience de l'autre et comme conscience pour l'autre. Et c'est cette réalité là, ce soi-même se considérant comme soi-même pour l'autre, ayant un rapport avec l'autre, que j'appelle la conscience morale » (Jean-Paul Sartre, Benny Lévy, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Paris, Verdier, 1991, p. 102).

thétique »¹⁰⁵². On ne comprend dès lors pas pourquoi Sartre, tout en scellant le sort de toute tentative analytique, tout en esquisant la piste de ce qu'il faudrait faire (présence non-thétique entièrement présente à elle-même en-deçà du monde de la qualité), ne tire pas les conséquences de ce qu'il établit¹⁰⁵³. Il n'est que trop clair que l'établissement extérieur de ma fin ultime, synthèse unitaire de tous mes possibles, ne saurait nullement provoquer en elle-même la micro-révolution instantanéiste. Seule une suspension de la temporalisation, par réalisation vécue de l'injustifiabilité, qui passéfie mon ancien choix à la lumière d'un nouveau possédant sa propre temporalisation peut produire ce genre de conversion libératrice. Et encore, il n'est pas du tout évident qu'après l'instant libérateur, je ne m'enchaîne à nouveau à un projet originel marqué du sceau de l'échec inéluctable. Cet instant de crise, nécessaire à toute éthique, n'est en rien suffisant puisqu'il est inenvisageable que je demeure suspendu dans son atemporalité¹⁰⁵⁴. Nous verrons que le seul projet cohérent est celui de poursuite-fidélité à une vérité.

4. Conclusion

Nous voici au bout de ce long chapitre. D'une manière générale, il s'agissait pour nous de dénoncer un *tourniquet* au cœur de la tentative sartrienne et risquant de la mettre à mal. Ce tourniquet est mineur dans *L'Imaginaire*. En effet, en tant qu'étude phénoménologique de la fonction imageante, ce travail peut se reposer sur une approche basique et non réfléchie de la perception. Mais dès que l'on passe à l'élaboration d'une ontologie, la normativité propre à la perception ne peut être éludée plus longtemps sous peine de contaminer les déductions ontologiques avec une axiologie à peine voilée. Cette difficulté à séparer rigoureusement les plans de l'imagination et de la perception tient, chez Sartre, dans le rôle ambigu attribué à la *valeur* : elle est l'expression philosophique d'un pour-soi qui existe sur le « mode imaginaire » de la poursuite de la *causa sui* en même temps que le principe régissant le monde perceptif.

¹⁰⁵² EN, 507.

¹⁰⁵³ Par où il sacrifie malgré lui à la prédominance du primat du *lector*, incarnation du paradigme herméneutique. Ce sera un des mérites de Deleuze de tenter de sortir de ce paradigme, notamment par l'image, présente dans *L'Anti-Œdipe*, de l'inconscient-usine (qui nous semble plus pertinente que celle d'inconscient-théâtre).

¹⁰⁵⁴ En réalité, cette atemporalité constitue un retour à ce que Sartre appelait encore dans les *Carnets* la conscience transcendante : « La sagesse est intemporelle. L'authenticité ne peut s'obtenir que *dans* et *par* l'historicité. C'est à peu près ce que dit Heidegger. Mais d'où vient cette hésitation toujours possible entre la sagesse et l'authentique, entre l'intemporel et l'Histoire ? C'est que nous ne sommes point seulement, comme le croit Heidegger, réalité-humaine. Nous sommes conscience transcendante *qui se fait* réalité-humaine » (*Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940), Paris, Gallimard, 1995, pp. 138-139). L'actualisation inouïe que fera Sartre de la triade Husserl-Heidegger-Hegel pointe déjà ici.

Considérer comme « normale » une perception structurée autour de la poursuite de la *causa sui*, caractéristique de ce que nous avons appelé la « métaphysique du désir », amène à distiller cette influence au cœur même de la recherche ontologique. Nous avons pris un certain temps pour indiquer plusieurs endroits où se produit cette surdétermination : « ontologie/métaphysique » ; « acte/conduite ou geste » ; « négation interne/manque » ; « connaissance de type 1/connaissance de type 2 » ; « lois de l'apparaître/réaction à ces lois » ; « libération dans l'instant/travail » ; « objet/sens de l'objet » ; « raison de la série/valeur » ; « être-dans-le-monde/être-au-milieu-du-monde » ; « affectivité originelle/affectivité constituée » ; « situation/réaction à la situation ».

S'il est vrai que ce travail phénoménologique décrit les lois rigoureuses, et indépendantes de ma volonté, de l'apparaître, il convient de tirer la conclusion qui s'impose : le synthétique *a priori* est faux si on le considère comme statique, il est une étape s'il est pris comme premier stade d'un travail visant à être conséquent avec les conclusions de l'ontologie. Or l'ontologie nous apprend que la *causa sui* est inaccessible. *La vérité du synthétique a priori dépend donc de sa dialectalisation vers un mode non obnubilé par la causa sui*. Une telle affirmation suppose une approche différente du statut de la connaissance qui, d'une part, intégrerait la possibilité d'une transformation réciproque de l'objet connu et du sujet connaissant et, d'autre part, reconnaîtrait son conditionnement par le vécu. En d'autres termes, la mise en mouvement du synthétique *a priori* et l'étude de différents modes d'apparaître impliquent de refaire constamment le geste matérialiste de séparation du savoir et l'être. Arrêter l'effectuation d'un tel geste équivaut à croire à la saisie d'un fait indépendant de nous, c'est-à-dire à subir une altération. Peut-être pourrions-nous même dire du *transcendental* (le synthétique *a priori*) qu'il est l'hypostase de la conditionnalité corrélatrice au geste philosophique¹⁰⁵⁵. Cette hypostase a pris la forme de l'« ontologie phénoménologique » chez Sartre car elle répond à la manière propre de questionner d'un individu dans sa position et à son époque.

S'il n'est pas absurde de voir dans cette ontologie la théorisation des conditions de possibilité de son geste d'effectuation, conditions de possibilité qui doivent, si elles sont soumises à une interrogation rigoureuse, évacuer leurs prémisses métaphysiques pour laisser la

¹⁰⁵⁵ Cette question d'une dynamisation et d'une contextualisation fait l'objet, depuis des années, d'un travail intense de la part de M. Bitbol. Selon nous, la prise en compte du mouvement de pensée équivaut à une théorie de la réflexivité ou, ce qui revient au même, à une pensée dialectique (c'est-à-dire à une pensée de la pensée en train de se faire).

porte ouverte à une d'autres expériences génératrices d'autres ontologies phénoménologiques, ne faut-il pas y voir alors l'établissement en creux de la possibilité de la restauration d'une certaine forme de connaissance pragmatique ? Nous pensons que lorsqu'il historicisera son geste, Sartre sera amené à évacuer les questions proprement philosophiques, littéralement insolubles, pour rejoindre des problématiques stratégiques (« rhétoriques », « herméneutique », etc.) : il s'agit de la *présentification* des thèses en vue de générer l'assentiment, c'est-à-dire, comme Sartre le dit lui-même, de la métaphysique. D'ailleurs, qu'est-ce que la *Critique de la Raison dialectique*, sinon une gigantesque *mise en scène* de la pensée de Sartre en train de s'effectuer et aux prises avec une rareté rigoureusement indéductible et injustifiable ? Si notre hypothèse est la bonne, il faudrait admettre que la tentative d'élargissement de la raison à laquelle Sartre se livre dès le début de son œuvre aboutit à une certaine *ascending scale of analysis* et que l'ontologie phénoménologique constitue le point de bascule entre une raison encore fondatrice et ses appréhensions substantialistes illusoires, et une raison de bout en bout historique. C'est également une telle évolution qu'évoque Jeanson :

Renoncer à se vouloir, à exister selon soi-même, dans l'espoir d'être voulu et totalement sauvé, c'est pur mysticisme ; vouloir sauver les autres, et tenter de faire son propre salut, en s'engageant de toute sa conscience dans une entreprise sans recours, ce n'est qu'idéalisme, bien sûr, aussi longtemps qu'on croît pouvoir procéder tout seul. Mais le « réalisme » et la « solidarité » ne correspondraient jamais pour nous qu'à un choix de l'échec, si nous n'y parvenions pas *en passant par l'idéalisme*, c'est-à-dire *en le dépassant*, au sens où la conscience ne peut vraiment « dépasser » que ce qu'elle *conserve* dans le moment même où elle le *nie*.¹⁰⁵⁶

Et ce sera un des grands mérites de Jeanson de ne jamais séparer cette dialectique « subjective » de l'évolution qu'a connue Sartre dans sa pensée :

Nous étions partis d'une aliénation générale et abstraite : l'attitude « naturelle » de mauvaise foi selon laquelle la conscience se refuse à assumer *l'ambiguïté de la condition humaine* ; nous voici maintenant aux prises avec une aliénation universelle et tout à fait concrète : la dépendance de tout homme à l'égard *d'une conjoncture historique radicalement contradictoire* qui ne cesse de refluer sur lui pour le conditionner même lorsqu'il s'efforce d'en orienter le cours. Or il semble bien que Sartre – loin d'annuler ainsi sa première description du phénomène – ait plutôt tendu à la confirmer, en fournissant cette fois le contenu réel qui lui faisait défaut.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁶ Francis Jeanson, *Sartre*, Paris, Seuil, 1955, p. 140. Cette idée selon laquelle la phase idéaliste est absolument nécessaire, comme phase-à-relever, à toute tentative de plongée véritable dans le réalisme et la réciprocité prendra une dimension singulière une fois que nous aurons abordé un pan de la pensée de Mipham.

¹⁰⁵⁷ Francis Jeanson, *Sartre devant Dieu*, Paris, éd. Cécile Defaut, 2005, p. 44.

Ce n'est qu'une fois que l'on a objectivé et rendu compte de la normativité dont on lestait indûment le monde et les théories philosophiques, qu'il devient possible de placer à leur juste place les développements antérieurs. Ainsi, s'il est vrai qu'une grosse partie du travail philosophique consiste désormais en une *présentification* métaphysique unifiant les données de l'ontologie en vue de produire des *effets*, il est clair que la dimension proprement *imageante* de notre vie, dimension issue de sa normativité intrinsèque, devient absolument centrale. En quelque sorte, nous proposons de voir dans la tentative d'édification ontologique qu'est *L'être et le néant* un chemin ascétique permettant aux outils développés dans *L'Imaginaire* et dans *l'Esquisse* de s'émanciper des liens encore troubles qu'ils entretenaient avec une rationalité « par défaut »¹⁰⁵⁸ pour enfin pouvoir jouer à plein. Les développements présents dans *L'Imaginaire* et dont nous nous sommes faits l'écho peuvent désormais être réinvestis : il est, par exemple, désormais possible de réfléchir à la puissance suggestive des *analogia* que l'on crée ainsi qu'à l'importance des schèmes mentaux et intuitifs pour la pensée. En somme, l'évacuation du « désir d'ontologie » (en tant que discipline visant à déterminer les principes d'un être unique et stable) par la détotalisation de l'ontologie phénoménologique permet à Sartre d'aborder pleinement les perspectives éthiques qui sont les siennes. Car, en un sens, si l'on définit le pour-soi comme la poursuite de l'en-soi-pour-soi, parvenir à supprimer cette poursuite en indiquant combien elle est vaine, c'est transformer le pour-soi ainsi que ses relations à l'en-soi et aux autres. La conséquence, précédemment relevée, pour la métaphysique, désormais entendue comme *stratégie* d'unification des données de l'ontologie, se voit lester d'un poids *historique*. Sa dimension *idéologique*, et donc politique, est enfin reconnue à son juste niveau.

À partir de là, le travail qui s'annonce est triple : 1) trouver un moyen pour déraciner cette fuite vers la *causa sui* que nous sommes (nous savons que c'est probablement du côté de la conscience [de] corps qu'il conviendra de concentrer nos efforts) ; 2) historiciser les concepts utilisés dans le domaine de la pensée pour mieux en montrer le conditionnement et, ainsi, les détotaliser ; 3) poursuivre non plus une valeur, mais une vérité, ce qui, en plus de pallier l'idiosyncrasie de la psychanalyse existentielle, permet d'éviter la collusion entre « imaginaire », « mauvaise foi » et « rêve » (poursuite perpétuelle de soi-même sous forme de *causa sui*). Laisser tomber la valeur/*causa sui*, dont on montre qu'elle dépend de la conscience et d'elle seule, au profit de la vérité, tel est le chemin éthique. Car la vérité ne désamorce pas uniquement

¹⁰⁵⁸ Voir le prochain chapitre.

la valeur individuelle, mais également les valeurs concrètes ressortissant au champ social et qui sont autant d'exigences auxquelles on se soumet, autant de fins qui n'ont d'autre force que notre acceptation d'y adhérer. Ces points feront à présent l'objet de notre attention. Réservant le deuxième pour notre dernier chapitre, la *réflexion pure* va être abordée dans le prochain chapitre et nous traiterons de la question de la vérité ultérieurement.

IV. La réflexion pure et sa place dans la formalisation du vécu

Sur la base d'une expérience singulière assez durement conduite, cet homme est parvenu à nous proposer une « psychologie » qui nous délivre de notre moi, une « ontologie » qui est la condamnation même de l'illusion d'être, et finalement une « critique de la raison » qui est une philosophie pratique de l'histoire, en tant qu'elle se situe à l'intérieur du marxisme pour nous décrire les conditions réelles de toute entreprise humaine.

Francis Jeanson

Après avoir pointé l'importance que prirent les concepts de « vécu » et de « notion » dans l'économie de la pensée sartrienne, après avoir, en un deuxième temps, tenté une lecture en regard de *L'Imaginaire* et de *L'être et le néant* visant à déceler les difficultés qui ont amené Sartre à proposer ces deux concepts, il s'agit à présent d'établir une sorte de « carte immanente du vécu », c'est-à-dire de fournir certaines « coordonnées » de l'expérience. Rappelons que cette « carte » doit être tracée sur ce que Sartre nomme l'*ouverture d'esprit*, c'est-à-dire l'« unité prospective mais vide qui définit un champ synthétique où les rapports objectifs entrent en

coexistence et, tout aussitôt, *se mettent en rapport* »¹⁰⁵⁹. Ajoutons, en outre, que, averti des effets d'une certaine métaphysique du « désir », nous intégrons *principiellement* à notre carte la *possibilité* de la réflexion pure et de la sortie hors de cette métaphysique.

Des chapitres précédents, nous pouvons dégager plus spécifiquement, à titre d'aide-mémoire :

1) un *principe* et son envers : la conditionnalité et la magie (entendue comme absence de prise en compte de la conditionnalité) ;

2) quatre *régions* : l'imagination, l'émotion, la perception et l'idéation¹⁰⁶⁰ ;

3) deux *fonctions* principales : la transparence à soi et l'altération ;

4) deux *modes* : le mode *lucide* de la réalisation qui tend vers le concret en appréhendant la cohérence de chaque acte de conscience et le mode contaminé de l'irréalisation favorisant un décollement de la conditionnalité vers la magie.

Nous avons suggéré que la conditionnalité, qui est une relation asymétrique créatrice, régissait tant les liens s'établissant dans chacune des régions que les rapports entre les régions. Ainsi l'imagination se caractérise-t-elle par une symétrisation des pôles objectif et formel de la conscience à partir d'un acte perceptif. Sur la base de cette formalisation, sur la base également de la distinction entre le *vécu* et la *pensée*, notre espoir est que ce dépliement systématique apportera quelques clarifications aux problèmes soulevés par les relations entre ces différentes dimensions et, à moyen terme, au *locus classicus* sartrien qu'est la *réflexion pure*. Nous entendons ainsi embrasser *toutes* les dimensions de la *totalité synthétique*¹⁰⁶¹ qu'est l'homme, c'est-à-dire tenir ensemble les *deux* grandes possibilités humaines (poursuivre indéfiniment la

¹⁰⁵⁹ IF, p. 116. L'on voit que Sartre ne fait plus des lois de l'apparaître telles qu'elles ont été dégagées dans *L'être et le néant* le mètre à l'aune duquel le reste est jugé. Sa position est bien plus ouverte : il y a un processus de totalisation dû à la puissance propre à l'organisme pratique, mais les lois de l'apparaître polarisées par la poursuite de la *causa sui* ne sont plus qu'une possibilité parmi d'autres. Nous sommes d'accord sur ce point avec Richard E. Santoni : « Sartre emphasizes that there is 'no ontological or logical difference' between totalization and incarnation. Incarnation, I repeat, is totalization *individuated* » (*Sartre on violence curiously ambivalent*, Philadelphia, The Pennsylvania State University Press, 2003, p. 57).

¹⁰⁶⁰ Dans IM, Sartre évoque quatre *ou cinq* grandes fonctions psychiques. Ce que pourrait être cette cinquième fonction n'est absolument pas clair à nos yeux. Il n'est pas exclu que Sartre ménageait là un espace vide pour le mouvement proprement éthique de la réflexion pure.

¹⁰⁶¹ Ce faisant, nous ne faisons que poursuivre la veine « maussienne » à laquelle nous avons fait allusion dans le premier chapitre et dans laquelle, sans l'ombre d'un doute, Sartre s'inscrit.

causa sui en faisant sans cesse de nécessité vertu ou se transformer au point d'abandonner cette quête) et non sacrifier la possibilité de la réflexion pure sur l'autel de l'« homme » de l'anthropologie phénoménologique. Nous pensons, en effet, qu'il s'agit là du seul moyen d'interroger *effectivement* la « rationalité », la « normalité », etc., ce qui était, faut-il le rappeler, un des objectifs de Sartre.

Nous avons vu que l'analyse des mécanismes par lesquels la pensée et la théorie s'égarent est un trait constant du penseur Sartre (mais aussi de bien d'autres¹⁰⁶²). Si cela l'oblige à creuser les raisons de tels égarements et donc à revenir sans cesse, et à différents niveaux, aux conditions de production de son propre discours et de sa pensée, cela nous fournit également les moyens de reprendre et d'élaborer son projet au-delà de ce qu'il en fait. Telle fut, d'ailleurs, la tentative de Jeanson. Nous montrerons que, s'appropriant et poursuivant la logique sartrienne, Jeanson en vint à proposer une pensée propre au cœur de laquelle se trouve la dimension *affective* de la conscience¹⁰⁶³. Nous focalisant à présent sur la dynamique propre au vécu, notre thèse est que cette pensée s'acquitte remarquablement bien des exigences de la conditionnalité et qu'elle peut, à ce titre, servir d'illustration dynamique au schème que nous avons proposé. Il sera ensuite temps, fort des outils conceptuels développés jusqu'ici, de revenir sur les problèmes que rencontre la réflexion pure et que nous avons relayés au cours de la deuxième partie du premier chapitre.

1. *La conscience affective*

Nous avons, à plusieurs reprises déjà, rencontré l'importance de la dimension affective de l'existence : lors de notre constatation de sa secundarisation par Heidegger ; lors de la mise en lumière du primat des processus d'incorporations de l'*habitus* et de la conscience (de) corps qui la rend possible, ou encore lors de notre analyse de la conscience imageante. C'est elle qui fera l'objet spécifique de cette partie.

¹⁰⁶² Nous avons montré, lors du premier chapitre, comment Louis Althusser, dans sa critique de l'humanisme, a bien mis en lumière les glissements sur lesquels opère ce dernier. Nous pourrions ajouter les études de Bachelard sur l'importance des schèmes et de l'imagination dans tout processus de pensée. Même s'il n'en parle que dans *L'être et le néant* (EN, p. 646), il est fortement probable que lorsqu'il a écrit *L'imaginaire*, Sartre était déjà en discussion avec l'œuvre bachelardienne.

¹⁰⁶³ Loin de réfuter Sartre, il serait plus juste de dire que Jeanson exploite une des virtualités de son œuvre.

Afin d'éviter le risque de tourniquet, relevé dans le chapitre précédent, entre l'imagination et la perception, il est possible, selon nous, d'harmoniser et d'éclairer les rapports entre les grandes fonctions psychiques régionales en adoptant une proposition faite à la fois, mais dans des contextes différents, par G. Anders et par Jeanson : le mouvement premier de la conscience est un mouvement *affectif*¹⁰⁶⁴. Le processus réflexif de la pensée naît de cette affectivité caractéristique du *vécu* et est porté vers elle. La pensée elle-même constitue une particularisation spécifique de l'affectivité qui entraîne une transformation dans le régime du vécu. Seul ce point de départ, présent chez Sartre mais pas toujours apprécié à sa juste mesure, permet d'élaborer une véritable *dialectique du vécu*, dont nous entendons cerner ici certains traits.

A) Une exemplification de l'axiologie cachée au sein de la perception

a. L'émotion intentionnelle

À vrai dire, c'est de la primauté de l'émotion dont parle Anders dans un court article intitulé « Emotion and Reality »¹⁰⁶⁵. Il y critique le rôle téléologique¹⁰⁶⁶, explicite, que Sartre confère aux émotions dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Pour ce dernier, rappelons-le, une émotion manifeste un changement de comportement qui fait sens au sein d'une situation. En utilisant mon corps comme vecteur émotif capable de générer un monde nouveau au sein duquel les difficultés sont levées, je troque mon attitude pragmatico-rationnelle contre une attitude émotionnelle *en vue* d'obtenir tels ou tels résultats : « *While ordinary mortals believe they cry because they are sad ; while James was sad because he was crying ; Sartre cries in order to be sad* »¹⁰⁶⁷. Notre thèse est que la critique d'Anders est totalement fondée à l'égard de ce que l'on pourrait appeler l'émotion « intentionnelle » en tant qu'elle est pensée sous le paradigme de

¹⁰⁶⁴ En fait, on trouve déjà cette position chez Sartre, mais en mode mineur et à l'ombre du « monument de rationalité » qu'est l'essai d'ontologie phénoménologique : « La soif, le désir sexuel, à l'état irréfléchi et naïf, veulent jouir d'eux-mêmes, ils cherchent cette coïncidence avec soi qu'est l'assouvissement, où la soif se connaît comme soif dans le temps même où le boire la remplit, où, de ce fait même du remplissement, elle perd son caractère de manque tout en se faisant être soif dans et par le remplissement » (EN, p. 138).

¹⁰⁶⁵ Günther Anders, « Emotion and Reality », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 10, n° 4, 1950, pp. 553-562.

¹⁰⁶⁶ La difficulté récurrente est en effet celle de la constante récupération par Hegel que subit la phénoménologie malgré elle. Nous avons déjà suggéré que Sartre s'en sortira en jouant Hegel contre lui-même.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 553. Voir l'exemple que nous donnions dans le premier chapitre (je ne suis pas manuel mais je veux construire tel objet, etc.) ; voir également *L'être et le néant* : « Je me tords les bras, je crie, pour que des êtres en soi, des sons, des gestes, courent par le monde, chevauchés par la souffrance en soi que je ne peux être. Chaque plainte, chaque physionomie de celui qui souffre vise à sculpter une statue en soi de la souffrance » (EN, p. 128).

l'objet, mais qu'elle ne prend pas en compte la dimension affective fondamentale de l'émotion et de la conscience. Nous retrouvons ici en quelque sorte la distinction relevée dans le chapitre précédent entre « affectivité constituée » (seule considérée, selon notre interprétation, par Anders) et « affectivité originelle ».

Le rôle de l'émotion est donc clair : ne pouvant résoudre une quelconque difficulté dans le monde de l'attitude quotidienne (à laquelle s'attache principalement, mais pas exclusivement, l'*Esquisse*), je passe au monde *magique* de l'émotion. Par « magique », il faut entendre la possibilité de régler ou d'éliminer un problème *directement*, sans passer par les étapes fastidieuses que j'aurais dû parcourir dans le monde quotidien : épouser les lois mécaniques de la nature, sacrifier aux rituels sociaux, etc. Nous savons désormais que ce monde magique requiert un processus d'*altération* et génère des modes contaminés de pensée dont la particularité est d'irréaliser le rapport à la situation. Il s'agit, à présent, de voir quels ils sont et comment ils agissent. Brièvement, l'émotion intentionnelle consiste en une auto-transformation de mon être-au-monde en vue de m'épargner les difficultés afférentes aux complexes ustensiles du monde quotidien (qu'Anders appelle « monde rationnel »). Selon cette conception très particulière, l'émotion ne résulte pas d'une erreur d'appréciation ou d'une appréhension erronée du monde – comme ce serait le cas pour un Stoïcien ou pour un Bouddhiste – mais advient, au contraire, *pour* produire des jugements erronés. On le voit, et c'est là qu'Anders fait porter sa critique, Sartre ne confère pas la même qualité aux mondes émotif et perceptif, établissant ainsi une *axiologie implicite des façons d'être-au-monde*¹⁰⁶⁸ : l'émotion, en tant que choix de l'ineffectivité (grâce à l'irréalisation du mode contaminé), est en effet déconsidérée par rapport à l'attitude laborieuse de la quotidienneté. Ce qu'exprime laconiquement Anders : « *Emotions are futile* »¹⁰⁶⁹. Selon une telle conception, ne peut être appelé « monde » de plein droit que le monde de la quotidienneté, des complexes instrumentaux, bref le monde de la *perception* : « Sartre never doubts that such 'rational', 'practical', 'un-emotional' behavior is the normal condition of man »¹⁰⁷⁰. Le monde de l'émotion ne sera jamais qu'un succédané du monde réel, succédané dont la puissance de satisfaction dépendra de ma capacité à m'illusionner.

¹⁰⁶⁸ Axiologie qui ne serait que le reflet, ou l'effet, de la position de l'« intellectuel-Sartre » et du geste théorique qu'il effectue. Nous avons montré dans la partie précédente que cette axiologie découle de et reconduit une non-considération de la présence de la métaphysique du désir dans l'ontologie.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 555.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, 556. Rappelons que c'est cette « normalité » implicite de la perception qui rendait les rapports à la fonction imageante très délicats.

b. L'homme « rationnel »

Ainsi, d'un même geste, Sartre ouvre la possibilité d'une étude des émotions et de leur monde pour eux-mêmes et obère la radicale nouveauté de cette approche en lestant l'émotion d'une moindre qualité axiologique, s'empêchant donc de faire ce qu'il dit et de dire ce qu'il fait. Visant à explorer d'autres possibilités, d'autres « mondes », il ne fait, au final, que confirmer la thèse rationaliste classique qu'il souhaitait circonscrire en la ramenant à une illusion théorétique non explicitée : *l'homme rationnel est l'homme normal*. Si l'anormalité de l'émotion est le produit du rationalisme classique¹⁰⁷¹, dont les rémanences affectent encore la théorie sartrienne, c'est donc bien par le dévoilement de ce qui se cache derrière cette « normalité » qu'il faudra commencer. Nous retrouvons, en d'autres termes, un des effets théoriques de la position implicite de Sartre dont nous avons montré, dans la partie précédente, non seulement l'importance mais également la difficulté de les isoler. Sartre ne pourra continuer à avancer que lorsqu'il aura pleinement compris et circonscrit sa propre implication dans la théorie qu'il construisit et systématisa dans l'essai d'ontologie phénoménologique.

Si l'on va en amont de cette dichotomie abrupte (homme émotionnel/homme rationnel)¹⁰⁷², l'on découvrira alors, explique Anders, que, en réalité, il est presque impossible, *en temps normal*, d'isoler des expériences de « pure perception » ou de « pure émotion ». Toute expérience résulte de l'unification synthétique d'une polyphonie particulière, possédant sa propre atmosphère et donnant la prévalence tantôt à l'une tantôt à l'autre de ces voix. Vouloir diviser, sans la moindre précaution, cette synthèse en « monde magique » et « monde naturel », et subordonner le premier au second n'est que le reflet du primat de la théorie chez Sartre (lui-même, répétons-le à nouveau car c'est de la prise en compte de l'*histoire* qui se joue ici, dépendant du statut non analysé de l'intellectuel bourgeois). Pour Anders, être-au-monde signifie : « being surrounded by things tempting and frightening »¹⁰⁷³. L'auteur poursuit :

¹⁰⁷¹ Anders ajoute que c'est ce rationalisme qui a généré comme réactions les mouvements, tel le Romantisme, plaçant l'émotion au pinacle.

¹⁰⁷² Dichotomie qui ne fait, en réalité, qu'exprimer dans la théorie une forme de racisme européocentriste et qui annonce les dérives de l'*homo œconomicus*.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 557. Outre que l'on rejoint la tradition bouddhique la plus classique pour laquelle le *skandha vedanā* (tib. *tshor ba*) confère cette particularité à l'expérience d'être désirable, à rejeter, ou neutre, l'on retrouve la façon dont Sartre décrit l'affectivité originelle (« je » veux, « je » rejette) et qu'il théoriserait plus avant dans son analyse du *besoin*. Jeanson note d'ailleurs, dans « De l'aliénation morale à l'exigence éthique », court essai repris dans *Sartre devant Dieu*, que Sartre finit par voir dans le besoin le moteur premier de l'éthique. Il cite ces phrases de

Once one accepts this reversed order, it is not the (allegedly “magic”) mood-character of the world that is puzzling but, on the contrary, the fact that in certain (so-called “theoretical” acts) the world seems to shake off the character; or that the man is able to disregard it and to handle the world unemotionally, in a rational way.¹⁰⁷⁴

Nous avons appelé ce type courant d’inversion un *renversement d’asymétrie* (processus présent au cœur de la « sublimation » de la trace pour Derrida, ou constitutif de l’« empirisme » pour Althusser, etc.). Il s’agit, avons-nous dit, de faire passer un point dérivé pour un point originaire et d’expliquer (en créant d’innombrables apories) l’origine réelle à partir de ce point dérivé. En d’autres termes, ce n’est là rien moins que prendre le contrepied de la conditionnalité. Nous avons déjà relevé la présence de ce renversement à de nombreux niveaux et avons conféré comme but à la philosophie de remettre les choses dans leur ordre réel, à commencer par l’ordre conceptuel au sein de la pensée. Seulement, lorsqu’elle théorise sans avoir au préalable expliqué et intégré ses propres conditions de production en tant que discours théorique, elle se condamne à prendre son point de vue (dérivé et conditionné) comme la norme de toutes choses. Bref, la philosophie échoue alors dans sa mission de critique de la normalisation inhérente à la vie.

Plus précisément, le processus qu’entend épingle Anders est le suivant : au lieu de comprendre et d’enraciner la dialectique donnant naissance à des émotions extrêmes à partir du mode de la quotidienneté, Sartre voit dans ces cas rares non une attitude spécifique au sein de la quotidienneté, mais l’*essence* de la conscience émotive. En outre, son *a priori* rationaliste non conscient l’empêche de considérer que ces émotions fortes qui transforment le monde constituent bien souvent des *réussites* et non des échecs irrémédiables et des fuites manquées. Car, ivre de colère, tendu et proactif, je suis plus alerte et, par conséquent, plus apte à réagir. Loin d’être une conduite de fuite et d’échec, l’émotion intervient donc pour changer et favoriser la qualité de mes actions ou pour me rendre plus apte à agir de manière adéquate, *au cas où...* Anders compare la théorie sartrienne des émotions à celle d’un océanographe qui, pour comprendre la mer, se baserait sur l’étude de très hautes vagues indépendamment du reste de l’océan. Tout comme l’océan, perpétuellement en mouvement, l’homme est dans un perpétuel processus fait d’émotions non catastrophiques et « only the presupposition that, in reality, the ocean is plain as

Sartre : « *La racine morale de l’homme est dans le besoin, c’est-à-dire dans l’animalité de l’homme* ». « Par le besoin, qui réclame d’être assouvi, la vie humaine se donne à l’homme comme étant à reproduire par l’homme... *L’homme est sa propre fin ; l’homme intégral est la fin de l’homme incomplet...* La praxis naît de la nécessité de la fin... » (Sartre devant Dieu, *op. cit.*, p. 185).

¹⁰⁷⁴ Günther Anders, *op. cit.*, p. 557.

a mirror, or the Ego an unemotional rational being, makes waves appear to be something *sui generis* »¹⁰⁷⁵.

Bien plus, d'un point de vue évolutionniste, les émotions constituent un outil irremplaçable pour la conservation de l'intégrité de l'organisme. Elles sont porteuses d'une connaissance spécifique de la situation et incarnent, en tant que décrochage par rapport au déterminisme, le premier pas vers la liberté et donc vers la moralité : en colère, je hurle, mais je ne tue pas ; autrement dit, je me retiens de me lancer à la gorge de mon adversaire, je *diffère* la violence, j'en incarne l'économie. Me retenant, tout en me préparant à agir, je laisse la place à la possibilité d'une interaction. Et, le plus souvent, cette interaction a bien lieu : ma colère est visible, untel y réagit avec ostentation par la peur, ce qui a pour effet de me calmer, ou de m'exciter, etc. Un dialogue naît, un échange des émotions et une dialectique se met en place entre nous. Il semble qu'il en aille de même pour les émotions positives : l'amour ne nous permet-il pas de briser les tabous sociaux en vue de la relation sexuelle ? Sa force n'apparaît-elle bien souvent pas comme directement proportionnelle à la résistance de ces tabous ? L'émotion constituerait donc une première « technique »¹⁰⁷⁶ visant à différer l'assouvissement et, par voie de conséquence, le conflit. Il semblerait que la critique d'Anders rejoigne celle que nous effectuons, certes rapidement, à l'encontre de Heidegger. Rappelons que ce dernier dégage, en effet, la possibilité d'une logique affective interne ou personnelle sans réellement entreprendre une recherche visant à établir les lois propres à cette logique. Mais Anders ajoute une dimension *collective* à sa critique : Sartre omet la *dialectique intersubjective* dans laquelle nous baignons toujours *via* les émotions. Ou, pour le dire autrement, la logique affective interne ou personnelle dont Heidegger indique la possibilité et que Sartre entrevoit dans *L'Imaginaire*, se double ici d'une logique affective propre au pour-soi-pour-autrui.

c. Une autre affectivité

Si, néanmoins, nous tenons compte de certains développements prenant place tant dans *L'Imaginaire* (l'« affectivité pure ») que dans *L'être et le néant* (la « conscience [de] corps »), nous pouvons répondre à l'objection d'Anders en mettant l'accent sur une autre veine présente dans la pensée de Sartre. Ma facticité me met en danger dans le monde et l'appréhension directe

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 562.

¹⁰⁷⁶ Puisqu'elle utilise le corps comme outil, l'émotion peut, à bon droit, être qualifiée de « technique ».

de cela, c'est-à-dire la réalisation habituelle de la facticité, est *réaction* d'attaque ou de défense. L'on a montré que la confusion entre ontologie et métaphysique résultait de et entretenait une confusion entre la *situation* et ma *réaction à la situation*. Comme le rappelle Sartre,

il est impossible de décréter *a priori* ce qui revient à l'existant brut et à la liberté dans le caractère d'obstacle de tel existant particulier. [...] Il n'y a pas d'obstacle absolu, mais l'obstacle révèle son coefficient d'adversité à travers les techniques librement inventées, librement acquises ; il le révèle aussi en fonction de la valeur de la fin posée par la liberté.¹⁰⁷⁷

L'important dans cette citation réside dans l'« *a priori* » : puisqu'il est impossible de savoir ce qui vient de moi, il faut reconnaître que l'on peut favoriser soit la réaction défensive face à la situation, soit l'appréhension non encore valorisante (qui n'est même pas réalisation de la situation mais bien identité entre mon existence et la situation). C'est selon. Certes, le *mainstream* de l'*Esquisse* est l'émotion de type intentionnel (réactive), mais il faut voir qu'il ne s'agit là que d'une spécification de l'« affectivité originelle » (première ontologiquement mais deuxième pratiquement ou chronologiquement). Malgré son omission de la dimension originelle, le conseil d'Anders demeure précieux : il ne faut pas perdre de vue l'aspect intersubjectif de l'affectivité tant au niveau « constitué » (c'est la dialectique des émotions) qu'au niveau « originel » (l'on se situera alors au niveau de la réciprocité). Lorsque, dans *L'être et le néant*, Sartre utilisait la sémiotique pour décrire la manière dont nous existons notre corps (tout comme nous dépassons sans cesse le signe vers le signifié, nous dépassons notre corps vers l'action à accomplir), il pointait déjà l'aspect résolument communicationnel du corps : nous existons notre langage comme nous existons notre corps. Plus tard, Sartre réutilisera la sémiotique mais sans fournir sa « contrepartie corporelle » : il faut trouver des moyens et des artifices techniques pour faire remonter du signifié au signifiant et du signifiant au silence dont il procède. Pourquoi, dès lors, ne pas effectuer le trajet inverse et traduire cela en des termes corporels ? Cela donnerait quelque chose comme : il faut trouver, au sein du corps psychique magique et de la relation objective, des moyens pour faire retour sur la relation existentielle et atteindre en celle-ci la conscience (de) corps, ou affectivité originelle, où se noue l'altération primordiale.

Une première bataille pour restaurer la conditionnalité semble se jouer dans la dimension affective de la conscience : l'antagonisme immanent au besoin doit être résolu si l'on veut passer à une organisation intégrée supérieure et non biaisée par cet antagonisme. S'il est vrai que l'unité

¹⁰⁷⁷ EN, pp. 533-534.

synthétique de l'expérience ne peut se laisser réduire sans artifice à une explication unidimensionnelle (expérience émotive *uniquement*, expérience imaginative *uniquement*, etc.), il n'en demeure pas moins que les multiples dimensions – qui entretiennent des rapports dont on doit pouvoir rendre compte et raison – s'enracinent dans l'incarnation affective (autre nom de la facticité). Afin de mieux comprendre tant cette incarnation originaire que la dialectique qu'elle active, nous nous appuierons sur le travail effectué par Jeanson, notamment dans *La signification humaine du rire*¹⁰⁷⁸ et dans *La psychiatrie au tournant*¹⁰⁷⁹. Partant de l'aspect essentiellement affectif de la conscience, l'auteur y déploie les multiples motivations pour lesquelles elle développe et intègre, au sein de son expérience, la dimension imaginative, ainsi que les mécanismes faisant évoluer cette expérience vers des souffrances d'ordre pathologique¹⁰⁸⁰. Jeanson explicite en quelque sorte la présence, certes en mode mineur, de l'affectivité originelle chez Sartre.

B) Renouer avec la connaissance pragmatique

C'est une constante, compréhensible, de l'œuvre de Jeanson que de placer la tentative sartrienne dans son ensemble sous une *perspective morale*. Ainsi son étude importante sur le rire ne constitua, finalement, qu'un *prétexte* servant à mettre à l'épreuve cette psychologie compréhensive morale totale que rend possible, qu'appelle et qu'incarne l'œuvre de Sartre : le rire est une émotion comportant de nombreux niveaux (individuels et collectifs)¹⁰⁸¹ exigeant d'être distingués et articulés. Appliquant et exemplifiant la théorie sartrienne, Jeanson affirme qu'une psychologie désireuse de comprendre l'homme doit conserver le souci de ne jamais céder aux explications réductionnistes qui font de leur abstraction théorique le principe explicatif de la totalité humaine (explications dont la *psychanalyse* et un certain *marxisme* sont exemplaires à ses yeux)¹⁰⁸². Préservant dans son objet d'étude la dimension subjective du *dépassement*, elle ne peut

¹⁰⁷⁸ Francis Jeanson, *La signification humaine du rire*, Paris, Seuil, 1950. Cité SR.

¹⁰⁷⁹ Francis Jeanson, *La psychiatrie au tournant*, Paris, Seuil, 1987. Cité PT.

¹⁰⁸⁰ Sartre aura tendance, quant à lui, à considérer des individus réagissant aux dérives pathologiques dont leur affectivité est grosse. Ainsi de Baudelaire, de Genet ou encore de Flaubert.

¹⁰⁸¹ Exemplifiant sa théorie de la conscience, Jeanson insiste plus, mais pas uniquement, sur l'aspect individuel. Plus tard, Sartre, réinvestissant la théorie bergsonienne du rire, Sartre mettra la focale sur le rire en tant que phénomène collectif. Comprenons que l'approfondissement d'une perspective débouche sur l'exigence de la prise en compte de l'autre.

¹⁰⁸² Il s'agit, répétons-le, de contribuer à la lutte contre le psychologisme qu'avait entamée Husserl et que poursuivent les partisans de la *Daseinsanalyse* aujourd'hui. Sur cette discipline – dont il nous semble qu'elle devrait être menée de front avec un renouvellement de l'analyse marxiste, voir Françoise Dastur et Philippe

se faire que *compréhensive*, c'est-à-dire appréhender tout acte comme une initiative intégrant et dépassant diverses *conditions* (que les théories explicatives peuvent et doivent dégager par ailleurs). Maintenant la coupure matérialiste, il s'agit de « montrer qu'entre le souci d'explication à tout prix et la retraite à l'abri du 'mystère', il y a, il doit y avoir place pour une méthode qui ne supprime pas le caractère humain de son objet »¹⁰⁸³. En définitive, nous trouvons chez Jeanson l'exigence de générer ce que nous avons appelé des « compréhensions explicites » de notions que l'on ne cessera de peaufiner. Mais les développements propres à cet auteur nous permettent d'établir la portée intrinsèquement *morale* de tels gestes. S'appropriant le système de son aîné pour son propre compte, Jeanson, en lecteur extrêmement lucide, relève rapidement les quelques points où Sartre demeure encore en retrait de son œuvre : la dichotomie explication/compréhension¹⁰⁸⁴ ; les différentes « couches » de conscience ; les rapports entre émotion et imagination. Autant de questions que nous n'avons cessé de rencontrer jusqu'ici. C'est pourquoi, prenant prétexte du projet de Jeanson, nous nous proposons d'effectuer ici un bref rappel récapitulatoire.

a. Méthode totalisante et connaissance pragmatique

Expliquer c'est établir des rapports de causalité au sein de l'objet ou entre objets en faisant fi de la situation¹⁰⁸⁵. L'idéal de l'explication est l'absence de toute instance explicative, c'est-à-dire l'explication depuis le point de vue de Sirius ou celui de Dieu¹⁰⁸⁶. En vue de l'accomplissement d'un tel projet, la raison se fait *analytique*, se donnant ainsi les moyens de déplier les liens de causalité externe de l'infini du *partes extra partes*. Le fait que l'explication soit structurellement incapable de revenir sur l'acte dont elle découle ne pose pas de problème tant que l'on ne tente pas de résorber ce point aveugle en supprimant les effets de l'acte ou

Cabestan, *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011. Gorz alla, pour son compte, plus loin que Jeanson. Dans *Le Traître*, écrit d'une délivrance, il assigne à la psychanalyse le rôle de liquider (ou de se réconcilier) avec l'enfant en nous *en vue* de la révolution sociale. L'on sait que cette approche ouverte lui permet de proposer des lectures marxistes innovantes des évolutions de la société.

¹⁰⁸³ SR, p. 64.

¹⁰⁸⁴ Nous sommes conscient que cette distinction, d'origine diltheyenne, est déjà importante dans *L'être et le néant* et qu'elle fait également l'objet de nombreux développements dans les *Cahiers pour une morale* et dans *Vérité et existence* (notamment autour de la question de l'« idée »), mais il nous semble qu'elle n'est pas encore assez exploitée.

¹⁰⁸⁵ En ce sens, le fait que la perception saisisse l'objet comme se précédant lui-même est déjà indicateur qu'elle est intrinsèquement en décalage avec la situation.

¹⁰⁸⁶ Ainsi le préalable d'un physicien pour évoluer dans le monde de la physique est-il de nier son rapport vécu à l'objet dont il traite.

d'élever l'explication au rang d'absolu. Si l'on souhaite, en revanche, intégrer l'acte dans le processus de connaissance, c'est-à-dire si l'on cherche à saisir l'homme¹⁰⁸⁷, il ne saurait s'agir, pour la méthode, de dissoudre son objet sous peine de se perdre elle-même en perdant ce qui distingue cet objet : la *dimension de totalisation* (ou « synthétique », ou « dialectique », ou « subjective », comme l'on voudra). S'incluant dans sa tentative, le chercheur progressant dans la compréhension de ce qu'il vit se donne de plus en plus les moyens de se prendre en main, de s'effectuer réellement, c'est-à-dire d'être présent à lui-même en intégrant les différents niveaux de son existence et en *produisant la cohérence*. Luttant contre la tendance à l'éparpillement irréfléchi des consciences que favorise la mauvaise foi (et la casuistique morale qui l'accompagne spontanément¹⁰⁸⁸), le penseur effectue des intégrations de plus en plus profondes et devient acteur de la pensée.

On s'en souvient, Kant avait pointé l'attention, l'abstraction et la réflexion comme trois opérateurs qu'il convient de mobiliser pour lever les difficultés propres à une telle connaissance pragmatique (difficultés liées à l'observation et à la prégnance des conditionnements au niveau de l'imagination). Outre cela, l'exigence propre de ce processus est que, une fois mis en branle, il doit sans cesse être mû par une contestation de lui-même¹⁰⁸⁹. En un sens, la *dialectique* n'est rien d'autre que la traduction, dans l'ordre de la pensée, d'une contradiction réelle cherchant à s'explicitier. Ce serait nier cette naissance de la dialectique que de ne pas la pousser à fond, c'est-à-dire jusqu'au point où elle éradique notre tendance (découlant du processus d'altération) à tout absolutiser : « La philosophie commence par une prise de conscience de l'attitude

¹⁰⁸⁷ Mais aussi l'animal, la théorie « sartro-jeansonienne » ne creusant pas ce sillon qu'elle ouvre pourtant.

¹⁰⁸⁸ Mais également, selon Fredric Jameson, la logique postmoderne du capitalisme actuel : « les termes 'fragmentation psychique' constituent une meilleure appellation pour ce dont nous souffrons aujourd'hui, à supposer que nous ayons besoin d'un terme » (*Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, traduit par Florence Nevolty, Paris, Beaux-arts de Paris, 2007, p. 151) ; ou encore et de manière plus structurée : « Il fut un temps, à l'aube du capitalisme et de la société des classes moyennes, où apparut une chose appelée signe qui semblait entretenir des relations paisibles avec son référent. Cet âge d'or initial du signe [...] vit le jour grâce à la dissolution destructrice des anciennes formes de langage magique par une force que j'appellerai force de réification, une force qui obéit à une logique impitoyable de séparation et de disjonction, de spécialisation et de rationalisation, de division taylorisante dans tous les domaines. Malheureusement, cette force – qui donna vie à la référence traditionnelle – se perpétua implacablement, car elle était la logique même du capital. [...] à un autre stade, plus poussé, dans une sorte de renversement de la quantité en qualité, la réification pénètre le signe lui-même et disjoint le signifiant du signifié. Maintenant, référence et réalité disparaissent complètement, et même la signification – le signifié – se trouve mise en crise. Nous nous retrouvons avec ce pur jeu aléatoire de signifiants que nous appelons le postmodernisme » (pp. 158-159).

¹⁰⁸⁹ Jeanson illustre cela par l'exemple de Sartre lui-même : cet homme dût accélérer sans cesse, bille en tête, sous peine de choir. Par « contestation », il faut comprendre l'attention suffisante au fait de ne pas se laisser enfermer dans sa propre production intellectuelle qui, inévitablement, participera du pratico-inerte.

philosophique : elle ne pourra, dès lors, cesser d'être sous-tendue par une perpétuelle contestation d'elle-même »¹⁰⁹⁰. À la limite, une méthode qui fournirait des résultats presque exhaustifs serait éminemment dangereuse puisqu'elle ferait courir le risque de la justifier totalement, c'est-à-dire d'adhérer au profil de moi-même qu'elle me fait voir. À l'horizon, il semblerait que *contestation de soi et présence à soi* se rejoignent tangentiellement. Ajoutons que, dans la *Critique*, le processus de *compréhension* sera amené à se dépasser vers l'*intellection*, c'est-à-dire vers la translucidité de processus dialectiques et totalisateurs non polarisés par un individu ou groupe d'individus. On se *comprend* comme homme historique concret, mais on a *une intellection* du mouvement totalisateur de l'histoire¹⁰⁹¹.

b. Les modalités de la présence

Nous l'avons montré précédemment, si la méthode pour aborder la conscience doit être compréhensive (au sens de compréhension *explicite*), c'est parce que la conscience est elle-même compréhensive (compréhension *implicite*). Les comportements qu'elle adopte sont *siens*, même ceux visant à se décharger de toute responsabilité. Autrement dit, elle ne peut qu'*activement* se rendre irresponsable pour mieux se sentir, par la suite, effectivement emportée et déterminée par des processus qui la dépassent : « Je persiste à dire 'je' – mais ce faisant je me considère pourtant à la troisième personne : cet être que je suis, voilà ce qui lui arrive... »¹⁰⁹². Mais il y a plusieurs façons pour la conscience d'être présente à elle-même et c'est ce qu'il convient de saisir. Nous avons croisé jusqu'ici une « présence absolue » et une « présence au monde traversée par le circuit de l'ipséité » et se déterminant elle-même comme n'étant pas le *soi* qui lui ronge le cœur. Nous avons vu que si la première est condition de la seconde, elle n'est néanmoins appréhendable que depuis le point de vue de cette dernière. En une première approche, il semble raisonnable de poser qu'une conscience qui, dans ses comportements, valorise la présence qu'elle est s'avère plus « cohérente » qu'une conscience, telle la présence

¹⁰⁹⁰ SR, p. 68. Nous avons d'ailleurs appelé « philosophiques » les notions visant explicitement à leur éradication par l'intuition qu'elles entendent générer. En outre, un processus de pensée doit sans relâche désamorcer, nier, contrecarrer tous les mythes, schèmes dégradés, etc. qu'il engendre lors des phases discursives (avec moi-même ou avec autrui).

¹⁰⁹¹ L'on peut donc distinguer trois niveaux : compréhension de soi-même ; compréhension d'autrui impliquant l'acceptation d'une transformation de moi-même (cette perspective est plus thérapeutique) ; intellection de l'histoire.

¹⁰⁹² SR, p. 71. Selon notre terminologie, il s'agit ici d'un processus d'*illusio* basé sur une inversion d'asymétrie.

désirant la valeur, dont l'effort tend à se voiler sa loi d'être¹⁰⁹³. Assumer sa présence, c'est se savoir constamment à distance de la stabilité ontologique ; ne pas l'assumer, c'est introjecter cette stabilité impossible (comme le prouve l'ontologie phénoménologique) et se produire comme présence à elle. Si l'on accepte cette distinction dans l'ordre de la présence à soi et au monde, l'on peut affirmer que produire une compréhension explicite revient à retrouver, dans le domaine de la pensée, la conditionnalité régissant les rapports entre la présence abolue et la présence « désirante ».

Il faut rappeler, toutefois, qu'il n'y a aucun *choix* réfléchi du mode de présence à soi à actualiser. Tout se déroule, au niveau où nous nous trouvons jusqu'à présent, au stade de l'*irréfléchi*. C'est en effet une des grandes particularités de la « psychologie » pratiquée par Sartre et Jeanson que de partir de la production psychique irréfléchie (mais pas inconsciente) et de montrer que, bien souvent, la réflexion n'intervient que pour justifier le mode déresponsabilisant de ma conscience irréfléchie. Si, effectuant une inversion d'asymétrie, l'on ne fait pas droit à la préséance de l'irréfléchi sur le réfléchi¹⁰⁹⁴, l'on s'interdit alors de lutter contre la propension, au niveau réfléchi, à reporter la responsabilité de mon être et de mes actions sur le monde ou sur autrui. Processus somme toute classique d'un point de vue sartrien et que Jeanson nomme la *récrimination*, « attitude très générale selon laquelle le sujet s'efforce *d'être* pour en finir avec le devoir *d'exister* »¹⁰⁹⁵. Prenant le contrepied de la psychologie compréhensive que Jeanson entend mettre en œuvre, toutes les psychologies *explicatives* font reposer le déterminisme qu'elles élaborent théoriquement sur cette prémisse existentielle qui nie l'homme en l'homme :

si le psychologue, en se livrant à ce travail, prétend méconnaître le bénéfice de sa propre présence à soi, il prend alors pour des caractères essentiels ce qui n'est que manifestations extérieures, il oublie le phénomène réel au profit de ses qualifications abstraites, il raisonne dans le vide et reconstruit la tristesse – au lieu de chercher à comprendre le mouvement essentiel par lequel sa conscience se fait conscience triste.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹³ Rappelons que si nous dénonçons avec Derrida le désir de présence, il nous semblait exagéré d'assimiler le désir de *ce type* de présence à la présence *lucide* que je pourrais atteindre suite à un processus de pensée redécouvrant la conditionnalité.

¹⁰⁹⁴ On se souvient que Sartre critiquait, dans *L'Imaginaire*, le sens commun et les théories psychologiques qui se fondent sur lui.

¹⁰⁹⁵ *Id.*

¹⁰⁹⁶ SR, p. 74.

En tant que mode contaminé de pensée, la psychologie explicative nous ampute du pouvoir que nous avons sur nous-mêmes en nous faisant croire à une détermination, sur nous, d'entités théoriques construites sur une appréhension altérée de l'irréfléchi. À l'inverse, la psychologie compréhensive – mode lucide de la réalisation – nous redonne un certain pouvoir sur notre existence. La mauvaise foi aimerait voir de simples options théoriques là où il s'agit bien plutôt d'un choix existentiel et moral.

c. La moralité intrinsèque à l'existence

Ma joie, ma jalousie sont *miennes*, cela ne veut pas dire qu'elles sont des *états* dont je prends conscience, mais cela signifie qu'elles sont un certain mode d'être présent au monde et à soi-même. Accepter ce fait que les expériences sont miennes, c'est me comprendre et comprendre mon activité dans chacune des manifestations, et non les voir comme quelque chose de séparé d'un « moi » solide dont elles émaneraient sans l'affecter. *C'est donc me responsabiliser en dévoilant la moralité intrinsèque à toute existence.* Toutefois, il est bien connu que cette approche « phénoménologique »¹⁰⁹⁷ ne va nullement de soi et qu'elle est amenée à résoudre des problèmes importants. Car, en effet, n'est-il pas totalement contre-intuitif de prétendre que *je me fais* triste, jaloux, etc. alors que, en toute vraisemblance, je *subis* totalement ces émotions, qu'elles m'assaillent et m'entraînent ? C'est que ce bon sens se situe sur le mauvais plan : au niveau de la réflexion quotidienne, il est évident que je ne peux rien contre de telles vagues de passion. Mais se cantonner à ce niveau, c'est admettre que tout ce qui arrive à l'homme arrive *en son absence*, qu'il ne peut dès lors que constater, contempler et subir autant de fatalités qui le frappent. Autant dire que ce serait là abandonner toute idée de responsabilité et donc tout projet moral. S'il est vrai qu'il faut reconnaître l'obscurité¹⁰⁹⁸ d'où nous partons et où s'origine ce projet moral, il ne faut nullement s'arrêter là et continuer à creuser les conditions d'une telle reconnaissance. Projet de reprise totalisante des interactions de la conscience avec elle-même, la psychologie compréhensive – dont nous voyons que pour nous elle intègre une

¹⁰⁹⁷ Nous mettons des guillemets par prudence. Car, s'il est certain à nos yeux que la phénoménologie n'a de sens que prise dans un processus évolutif et moral, nous sommes conscient que ce point est loin de faire l'unanimité.

¹⁰⁹⁸ Par obscurité, il faut comprendre, comme nous l'avons vu, un vécu dont la structure est telle que le rapport entre présence-à-soi et absence-de-soi penche de manière importante vers cette dernière.

phénoménologie « évolutive »¹⁰⁹⁹ de l'irréléchi – rejette le mythe de la neutralité axiologique et se revendique comme intrinsèquement morale.

Cette perspective est riche en incidences : contre tout « mythe du donné », la psychologie compréhensive doit *saisir, interpréter* les informations auxquelles elle fait face et les *réinvestir* dans un projet totalisateur. Entamer un processus de pensée à partir des résultats délivrés par une réflexion naïve et peu rigoureuse ne peut que mener à l'échec. Ne considérant jamais la transformation qu'elle fait subir à ce qu'elle éclaire, elle se coupe de toute possibilité pour comprendre l'irréléchi dont elle émane (c'est ce que nous avons appelé l'effet irréalisateur). Si l'on veut comprendre comment la conscience peut se faire subir ce qu'elle secrète, il convient de se placer au niveau de la couche de conscience qui rend possible la réflexion : *réaliser que c'est au cœur de ces processus irréléchis mais conscients que tout se noue entraîne un renversement de perspective qui seul rend possible le projet de transformation de soi*. Une fois adopté le point de vue de l'irréléchi, l'on remarque que la raison (mais aussi la volonté) appartient au niveau réflexif. Dès lors, en faire la totalité de la conscience (l'homme est un être rationnel), comme semblait le faire incidemment l'*Esquisse*, revient à s'enchaîner à une nouvelle idole et à condamner le reste du vécu (et des hommes) à la déraison (travers que Jeanson identifie comme le plus répandu à son époque) :

ces objections [qui opposent la volonté à la nécessité, l'esprit et le corps, etc.] nous semblent toutes plus ou moins centrées sur la différence qu'on a coutume d'établir entre l'adulte et l'enfant, l'homme d'esprit sain et le malade mental, le civilisé et le primitif, « l'âge de raison » et l'âge de l'inconscience.¹¹⁰⁰

Ainsi indiquer la rationalité spécifique au domaine du vécu permet-il d'insister sur le fait que nous ne sommes nullement condamnés à demeurer cet être *hybride*, manqué et impuissant, somme irrationnelle d'un corps régi par une nécessité extérieure et d'un esprit caractérisé par une spontanéité totale (ce qui est le trait caractéristique de la cosmologie naturaliste). L'approfondissement du travail conceptuel exige que l'on dépasse la vision d'une raison consciente et volontaire comme instance première et qu'on insère ses exigences au sein d'un

¹⁰⁹⁹ Par ce terme nous entendons rendre compte du fait que la conscience du phénoménologue et la conscience d'où il puise ses informations doivent entrer dans un processus dialectique, réel moteur du mouvement du synthétique *a priori*.

¹¹⁰⁰ SR, p. 97. Ce parallèle tracé entre des options théoriques et des choix sociaux et politiques – en plus d'esquisser le travail foucaldien – nous rappelle les développements théoriques auxquels donne lieu la catégorie d'*idéologie* sous la plume de Louis Althusser. Nous avons, pour notre part, indiqué la circularité entre un mode de pensée contaminé implicite et son explicitation.

questionnement intrinsèquement moral (et politique). En effet, la compréhension que je puis avoir de moi étant intrinsèquement liée à celle que je puis avoir d'autrui, il est normal que, me condamnant à ne pas rendre compte de mes propres mouvements, je condamne du même geste toute rationalité *autre* à l'irrationnalité. Nous pensons que la conceptualité sartrienne mène Jeanson à effectuer en des termes phénoménologiques ce que Bourdieu appellera une critique de la raison scolastique. Et il voit bien que c'est un même mouvement qui anime la psychologie explicative et les études coloniales¹¹⁰¹. Redonner sa place au magique, à l'« irrationnel », à l'enfant qui constituent la plus grande partie de notre vie, bref, poursuivre le projet maussien, tel est un des grands apports de l'œuvre sartrienne. Pour notre part, nous n'avons jamais nié cet apport mais avons tenté de montrer comment, parfois, l'élaboration même du travail allait à l'encontre de son objectif, l'empêchant ainsi de remplir son cahier des charges. Ces récapitulations étant faites, passons aux développements proprement jeansonniens.

C. La « perte tendancielle du taux de profit émotif »

a. Le désir de jouissance

Ce n'est pas tout d'insister sur la préséance de l'irréfléchi sur le réfléchi, encore faut-il se donner les moyens de saisir ce qui se passe au cœur de l'irréfléchi. Nous l'avons dit, pour Jeanson comme pour Sartre, l'irréflexion commune se caractérise par l'entretien actif d'un « moi » semblant faire bloc et s'opposer au monde tout en subissant les chocs et les assauts. Ce « moi » résulte de la fuite constante de cette structure essentielle qu'est la *présence à soi* (celle que nous avons appelé la présence absolue). Ainsi le processus irréfléchi d'identification au « moi » – ce que nous avons nommé l'*altération* originelle – vise-t-il à voiler l'activité que constitue ce processus même et ce, en vue de me délester de la responsabilité qu'implique une telle activité. En d'autres termes, la présence à moi du circuit de l'ipséité n'est autre qu'une fuite devant la présence absolue. Jusque-là, Jeanson suit l'analyse sartrienne à la lettre. Mais il ajoute

¹¹⁰¹ Voici ce que dit Jeanson dans sa préface à l'édition de 1952 de *Peau noire, masques blancs* : « ce qu'il y a peut-être de plus remarquable dans ce livre, c'est justement le soin mis par l'auteur à n'y point trahir la réalité humaine, à ne lui infliger aucune mutilation, à lui maintenir sa valeur de totalité, quels que soient les points de vue particuliers qu'il faut bien tour à tour qu'elle adopte sur elle-même pour parvenir à se connaître. 'L'analyse que nous entreprenons est psychologique. Il demeure toutefois évident que, pour nous, la véritable désaliénation du Noir implique une prise de conscience abrupte des réalités économiques et sociales... L'aliénation du Noir n'est pas une question individuelle. À côté de la phylogénie et de l'ontogénie, il y a la sociogénie... Disons qu'il s'agit d'un sociodiagnostic... La réalité, pour une fois, réclame une compréhension totale' » (in *Frantz Fanon. Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 58). L'aspect synthétique de la psychologie compréhensive l'oblige à sortir des considérations purement « psychologiques » et à dénoncer comme *idéologique* l'atomisation des savoirs.

ce point important : tout en souhaitant me voiler ma responsabilité, *je cherche à me sentir exister, je suis volonté de jouissance*. Explicitant l'aspect « positif » de l'altération egoïque de l'irréfléchi¹¹⁰², Jeanson nous permet d'élargir notre palette d'interprétation/transformation de la réalité humaine. Tout comme sa contrepartie négative, cette appétence est implacablement condamnée, ceci en raison de la présence en elle du phénomène que nous appellerons la *perte tendancielle du taux de profit émotif* et dont Jeanson rend compte de la manière suivante :

Je m'enfonce pour me dire enfoncé, je surenchéris sur mon émotion pour me prouver à moi-même que j'ai été ému. Et plus j'insiste, plus je m'efforce, plus je me sens insister, plus j'éprouve mon propre effort en même temps que les résultats qu'il produit, – plus s'accroît en moi cette sorte de frénésie de ressentir ces résultats au maximum, de me découvrir, enfin, totalement dépossédé de moi-même.¹¹⁰³

Couplée à la motivation de se sentir exister, la loi d'être de la présence à soi – le mode d'existence de la présence absolue qui vient plomber le moi irréfléchi – implique ceci : plus j'insiste pour m'éprouver, plus je dois insister dans mes efforts pour avoir des résultats toujours décevants (puisque'il est impossible que je *sois* mon émotion). D'où la frénésie, d'où le vertige, d'où la fuite de tout ce qui paraît dissiper l'illusion que je puis atteindre effectivement cet absolu : l'affection absolument saturée (autre nom de la *causa sui*).

Nous sommes donc en présence de deux aspects d'un même tourniquet. *Aspect négatif* : la fuite de l'instabilité ontologique (du point de vue d'une ontologie substantialiste) et de la totale responsabilisation qu'est la présence pure entraîne le maintien au cœur de l'irréfléchi d'une image de moi sur un mode que je ne puis jamais être (c'est la tristesse « minérale » – *i.e.* la valeur – décrite dans *L'être et le néant*). *Aspect positif* : mon envie d'éprouver, de sentir, de jouir ne peut, elle non plus, admettre le mode d'existence de la présence absolue et accentue sa passivité pour mieux éprouver les liens qui l'enchaînent. Mais ces tentatives sont porteuses d'un

¹¹⁰² À terme, ce *conatus* possède également une dimension historique cruciale que l'on aurait tort de négliger. Se faisant l'écho d'une résistance de Fanon à « *L'Orphée noire* », Jeanson, toujours dans la préface de *Peau noire, masques blancs*, exprime cela comme suit : « Sartre avait oublié que la négativité dialectique, ruse de l'Esprit pour parvenir à soi, doit être historiquement vécue en tant que positivité par les consciences individuelles » (*op. cit.*, pp. 56-57). En d'autres termes, il faut que les consciences investissent dans un projet positif *tout en gardant*, et là réside la difficulté, conscience qu'il s'agit d'une projection totalisante imaginaire. Sur ce point, voir notre dernier chapitre.

¹¹⁰³ SR, p. 78. Et, plus loin : « Se déposséder de soi, se faire le 'possédé' de quelque démon, c'est s'engager dans une entreprise qui tourne court si l'on n'a pas le pouvoir de se rendre soi-même toujours plus démoniaque : il me faut entretenir le Malin que je suis, inventer moi-même et alimenter toutes ses ruses, pour demeurer la victime que je m'efforce d'être » (SR, p. 134). C'est pourquoi l'émotion appelle naturellement sa représentation imageante pour décrocher toujours mieux par rapport à ce réel qui ne cesse d'affluer. Le saut vers l'imagination permettra, par surdétermination, d'en finir avec ce perpétuel ressac.

vice de constitution puisque ma soif d'être renforce ma conscience aiguë de n'être pas. Poursuivant frénétiquement une création de moi-même comme passivité, je me rends insensible aux propos d'autrui et secrète une atmosphère particulière dont le but est de prolonger l'illusion. Les altérations physiologiques qui m'engluent et me livrent à l'émotion trouvent leur raison d'être dans cet entretien précautionneux d'une bulle décollée du réel : « Je me fais garantir par mon corps le caractère oppressif que j'ai besoin de reconnaître à ma tristesse »¹¹⁰⁴. La dimension inertielle du corps entraîne ainsi le processus d'altération à plomber l'irréflexion : les émotions créent, par le biais du corps, un monde magique dans lequel elles veulent s'enfermer et s'assurer contre la liberté. Insistons sur le fait crucial que le profil bien connu de « l'émotion comme attitude inférieure et seconde » ou « comme tentative de fuite d'une situation qui m'échappe » ne ressurgit pas ici ; il s'agit bien plutôt d'un processus prenant place primitivement dans l'*irréflexion* de la conscience (de) corps¹¹⁰⁵. Admettre qu'au cœur de l'affectivité naît, sous la forme d'une volonté (de) jouir de soi, cette soif inextinguible, entraîne une implication lourde : le monde comme corrélat de la conscience est *toujours-déjà* magique et son rôle est à la fois de justifier la conscience dans son attitude de déresponsabilisation et d'empêcher le monde « réel » de surgir. Tous les développements de l'ordre de la pensée et de la discursivité constituent alors des prises de position sur et à partir de cette atmosphère magique première. Et tant que ne sera pas éclairci ce rapport de dépendance, la dynamique qui s'installe au niveau de l'affectivité ne pourra être combattue¹¹⁰⁶.

b. La réflexion spontanée

Jeanson appelle « réflexion spontanée » la racine de ces mouvements perclus de contradictions :

¹¹⁰⁴ SR, pp. 78-79.

¹¹⁰⁵ Jeanson remarque que le corps qui, parfois, assure par son *hystérésis* la conscience émotive contre d'éventuels changements d'attitude peut aussi, quelques fois, constituer ce rappel au réel que cherche à tout prix à éviter la conscience : les besoins biologiques, l'instinct de survie, couche fondamentale s'il en est, peuvent venir contrecarrer la vague d'inertie passionnelle qui a été déclenchée et dont on cherche, par altération, à se servir comme cause. Parfois, cet affrontement de deux attitudes corporelles n'arrive pas (conscience [de] corps vs rappel biologique) : « ce peut être alors le simple évanouissement, le mal imaginaire, mais ce peut être, de façon plus grave, le suicide irréflexif de l'homme qui aggrave jusqu'à en mourir sa maladie réelle, en se persuadant assez profondément de son caractère inguérissable » (SR, p. 79).

¹¹⁰⁶ Ce que nous avons désigné comme l'aspect négatif du tourniquet (fuite vers la *causa sui*) ne constitue en réalité que l'expression *dans le domaine de la pensée* de l'aspect positif (volonté [de] jouir de soi).

Sans doute pourra-t-on mieux comprendre [...] que l'attitude de la conscience ne soit point accessible à la forme classique de la réflexion sur soi. C'est qu'en effet cette attitude [i.e. la réflexion spontanée] est telle qu'il lui faut à tout moment tout mettre en œuvre pour se dissimuler à elle-même. L'intention de la conscience est ici d'obtenir des effets pratiques qu'elle puisse ensuite traiter comme des causes qui agiraient sur elle et suffiraient à expliquer les sentiments qu'elle éprouve. Le sentiment de sa propre initiative est donc celui qu'il lui faut jusqu'au bout se refuser à éprouver.¹¹⁰⁷

La réflexion spontanée n'est donc rien d'autre que le moteur de l'altération originelle. Pour mieux comprendre les mécanismes qu'actionne cette réflexion spontanée, l'auteur en passe, à son tour, par une analyse du phénomène du *rêve* (l'on ne peut que constater l'importance de l'expérience onirique dès qu'il s'agit de rendre compte du fonctionnement de la conscience¹¹⁰⁸). Jeanson, contrairement à Sartre, n'insiste pas tant sur la *captivité* de la conscience onirique que sur la différence entre le *rêve* et la *réflexion sur le rêve* (évidemment, il faut voir là des inflexions différentes et non une opposition). Lorsque l'on tente, à l'état de veille, de retrouver un rêve, de s'en ressouvenir, on fait subir une altération profonde à ce qui s'y manifestait dans le sommeil. En effet, la logique propre du rêve, faite d'interpénétrations, de fondus enchaînés, etc.¹¹⁰⁹, est transformée par la réflexion en un *récit* établissant des relations entre des termes bien distincts. Bref, on coupe le rêve (réalité objective) de la conscience qui rêve (réalité formelle) pour le reconstruire et on espère qu'on pourra réinsérer celui-là dans celle-ci par la suite (processus qui nous est à présent familier). Toutefois, il est incontestable que tous ces éléments embellis, taillés, cernés et polis contiennent, comme leur contenu profond et inavoué, ces images oniriques nimbées de flou. Autrement dit, le processus par lequel on tente de reconstruire le rêve, et qui est fondamentalement identique à celui par lequel on raconte à autrui (ou à nous-mêmes) un événement qui nous est arrivé, nie *activement* ce cœur onirique afin de le transformer en *aventure* mais sur la base d'une altération déjà présente. L'on distingue nettement des événements que l'on insère dans une chaîne temporelle polarisée par une finalité, et l'existence d'une telle possibilité exige que je ne sois pas *totale*ment absent à moi-même au sein du rêve ou, dans notre terminologie, que la symétrie entre les réalités objective et formelle de la conscience ne soit pas parfaite :

Force est donc bien d'admettre qu'au centre même du rêve se tient une sorte de « reporter » qui commente à mesure le défilé des images, qui s'efforce de rendre plausible, comme pour des auditeurs lointains, une

¹¹⁰⁷ SR, p. 80.

¹¹⁰⁸ Il s'agit d'ailleurs là, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, d'un des exemples favoris des adeptes de l'école Yogācāra.

¹¹⁰⁹ Rappelons que pour Sartre l'objet en image ne répond pas aux principes d'individuation et de non-contradiction.

mêlée confuse [...]. Ce reporter, évidemment, c'est moi qui rêve. Une fois éveillé, je ferai mieux encore, je sacrifierai davantage à l'esthétique du récit : mais c'est aussi que j'aurai tout mon temps.¹¹¹⁰

L'on aura reconnu, sous la casquette du reporter, la réflexion spontanée. Tout comme la transformation en récit nie le cœur onirique qui le rend possible, la présence absolue que contrecarre directement la réflexion spontanée, constitue l'instance rendant possibles ces tentatives de fuite surdéterminante. Par conséquent, d'une part, l'altération dans l'irréfléchi affectif n'est concevable que sur la base d'une réflexion plus fondamentale (ontologiquement) mais secondarisée (chronologiquement) que la conscience doit être pour nier d'elle qu'elle le soit ; d'autre part, la réflexion spontanée se caractérise comme l'immédiate altération de cette présence pure. C'est à partir de la présence pure, cœur de la vie irréfléchie, que l'on peut comprendre et donner leurs poids à toutes les stratégies mises en place par la réflexion spontanée pour nous justifier tout en nous produisant. Ou encore, le maintien perpétuel d'une soif au cœur de la conscience (de) corps n'est possible que sur la base de cette conscience (de) corps.

Le rêve permet de mettre en valeur une propension à la narrativisation que nous retrouvons dans tous les domaines de notre vie ; seulement, l'altération onirique de la réflexion spontanée prend l'allure suivante : non seulement elle s'efforce de rendre compte de ce qui arrive, mais elle s'épuise à *en rendre raison* (et si j'en rends raison, j'en rends forcément compte). Au sein d'un rêve, si j'explicité le rapport qu'est la réflexion spontanée – c'est-à-dire : si je réalise que je rêve – cela va probablement me réveiller¹¹¹¹. Dans le rêve, la conscience veille à n'être pas là, c'est-à-dire à ne pas s'éveiller. Et pour éviter que cette présence absente ne se transforme en présence assumée par le retour réflexif, il faut prévenir ce retour en obérant toutes les possibles motivations. Autrement dit, dans l'attitude onirique, la conscience s'efforce à ne s'étonner de rien. Dans sa volonté de rendre raison de tout, elle s'épuise pour colmater toutes les brèches qui pourraient apparaître dans cet immense chantier. Il ne s'agit ici nullement de *me* justifier en me posant comme déterminé par le monde (attitude caractéristique de la mauvaise foi à de l'état de veille), mais d'ignorer jusqu'à ce « moi » en se focalisant sur tout ce qui arrive et en rendant les événements vraisemblables en et pour eux-mêmes. Et « la contrepartie de son [du

¹¹¹⁰ SR, pp. 117-118.

¹¹¹¹ Nous disons *probablement* en songeant à ces exercices regroupés sous la dénomination de « yoga du rêve » et auxquels nous avons déjà fait allusion. L'objectif de telle pratique est d'induire un réveil au sein du rêve, c'est-à-dire de profiter consciemment des caractéristiques du rêve – conscience relâchée, etc. – en cessant désormais de le subir. Nous nous sommes expliqué sur ce phénomène lors du chapitre précédent.

rêve] refoulement est une sorte d'aspiration insatiable, de dévorante avidité, d'où il tire son apparence déconcertante d'activité subie et de logique sans contrôle »¹¹¹².

À la dégradation de la conscience qui aboutit, dans l'état de veille, à l'esprit de sérieux (justification du moi par le monde), correspond en miroir la dégradation de la conscience que constitue le rêve (oubli de la présence à soi par focalisation sur le « monde ») et toutes deux sont rendues possibles par la réflexion spontanée (dont le mot d'ordre est donc de « faire de nécessité vertu »). L'une comme l'autre de ces incarnations de la mauvaise foi – dans la tension rigidifiante ou dans la détente dispersante – exige, pour son maintien, de réitérer constamment l'acte par lequel la conscience se fait équivoque pour mieux se raconter. C'est dire que ces états n'en *sont* jamais véritablement ; c'est dire que le rêve ou l'esprit de sérieux sont des structures métastables car ils ne parviennent jamais à s'ignorer au point d'*être* véritablement. Nous avons exprimé ceci comme suit lors du chapitre précédent : le mode contaminé de la conscience imageante dépend de son *intention* (ou de son attitude) et le mode contaminé de la perception dépend de sa *qualité pré-réflexive* de passivité. À sa façon, Jeanson indique que ces deux stratégies visent à éviter un retour réflexif de la conscience sur elle-même, c'est-à-dire une saisie de sa contingence et de sa responsabilité subséquente en-deçà de sa capacité à se décoller d'elle-même pour mieux s'insérer dans une chaîne nécessaire par un processus de *narrativisation*.

Ces stratégies sont toutefois vouées à échouer. Ainsi du rêve : puisque l'on ne peut *être*, il est faux d'affirmer que l'attention au monde est *complètement* supprimée dans le rêve (les parents ne se lèvent-ils pas au moindre son suspect de leur enfant alors que d'autres bruits objectivement plus intenses ne peuvent les faire émerger de leur sommeil ?). Simplement, étant articulés par l'attitude nouvelle de la conscience qui rêve, les rapports entre les sous-structures thétique et non-thétique de la conscience sont différents. Cette attitude doit être comprise pour et par elle-même¹¹¹³ et non en la subordonnant à la conscience qui veille, qui se souvient, qui

¹¹¹² SR, p. 122. Jeanson ajoute: « toute paresse de la conscience exige d'elle, en contrepartie, quelque frénésie compensatrice ».

¹¹¹³ En somme, l'évocation du paradigme onirique vise, d'une part, à rendre compte que c'est toujours de l'importation induite de la logique d'un certain niveau de conscience dans l'explication d'un autre mode de conscience que naissent la plupart de nos difficultés, et, d'autre part, que c'est la réflexion spontanée qui rend possible cette importation : « Sur le plan de l'explication, toute combinaison de facteurs fait apparaître le rêve comme essentiellement contradictoire et... inexplicable. Ne serait-ce point que, précisément, le rêve procède d'une intention d'équivoque, et n'est soutenu d'un bout à l'autre que par le choix implicite d'une attitude de 'mauvaise foi' ? » (SR, p. 120). Bref, on ne peut exiger une explication solide d'un phénomène caractérisé par son ambiguïté.

imagine, etc. Quelles que soient les terminologies utilisées, l'important consiste donc bien à conserver l'autonomie de chaque attitude de conscience – ses lois, le monde qu'elle vise, etc. – tout en montrant l'interdépendance de toutes (l'individu n'étant alors plus rien qu'un rapport de rapports où s'exprime la prévalence tendancielle de telle ou telle attitude¹¹¹⁴). Mais Jeanson évite le statut de *normalité* habituellement conféré à la perception (et donc l'axiologie implicite qui la soutient) en posant l'affectivité comme niveau moteur de la conscience : *l'irréfléchi, dans son mouvement premier, c'est à la fois la tentative permanente et vaine d'une conscience pour se faire état de conscience (c'est-à-dire pour jouir de soi) et l'intention de se voiler son échec*. Puisque l'atteinte d'un *soi* dont on pourrait jouir et qui nous préserverait de la précarité existentielle est impossible, se met en place une

réflexion de conservation, pour se protéger contre l'éblouissement de la présence à soi [...]. C'est une « quasi-réflexion », réflexion de rêve, réflexion pour s'hypnotiser, sur n'importe quoi plutôt que sur soi-même : attention pour se distraire, perpétuelle alerte contre l'éventualité d'un réveil. Telle est la forme inférieure, la forme primitive, de ce goût d'immédiat que nous cherchons dans l'existence, de cette recherche du confort intérieur qu'est avant tout la vie.¹¹¹⁵

Or l'immédiateté n'est pas, ce qui est, c'est la présence à soi, c'est-à-dire, très précisément, l'immédiateté niée.

Avec la réflexion spontanée, Jeanson tente d'asseoir au niveau de l'irréfléchi la comparaison que Sartre effectue dans *L'être et le néant* entre la mauvaise foi et le rêve (fait d'évidences non-persuasives, etc.). Ainsi dégage-t-il la structure d'une *réflexion pour ne pas réfléchir*, sans laquelle la mauvaise foi s'abîmerait soit dans le mensonge cynique soit dans l'adhésion pure et simple à soi, c'est-à-dire se perdrait comme mauvaise foi. Ce qu'indique la mauvaise foi, c'est que, en l'état des choses, l'irréflexion *pure* et la réflexion *pure* nous sont interdites. Et c'est pourquoi toute réflexion pure devra se définir comme éradication de la mauvaise foi (et des modes contaminés qui la structurent et qu'elle perpétue). C'est parce que cette spontanéité se veut *totale*ment spontanée, c'est-à-dire ne veut plus s'assumer comme présence, qu'elle est transie de réflexion. « Il y a là, nous dit Jeanson, comme un envoûtement *d'allure magique*, et c'est bien en ce sens que nous y voyons une sorte d'intention émotionnelle permanente, qui constitue le soubassement et le ressort fondamental de toute émotion

¹¹¹⁴ À la limite, on pourrait donner une nouvelle définition des maladies mentales à partir de cela : le schizophrène, comme Sartre le suggère dans *L'Imaginaire*, serait celui dont le rapport des rapports exprime une prévalence importante de l'attitude du rêve.

¹¹¹⁵ SR, p. 123.

spécifiée »¹¹¹⁶. Nous retrouvons bien la distinction suggérée dans la partie précédente entre émotion, ou affectivité originelle, et émotion intentionnelle seconde.

c. Perspectives morales

Fort de son analyse de la dynamique se mettant en place à partir de l'altération irréfléchie, Jeanson nous offre une analyse pointue du jeu perpétuel entre le *moi* (en situation d'éveil où un *moi* fait attention au monde), somme des déterminismes extérieurs et intérieurs, et le *je*, acte d'une liberté prétendument « pure » et souveraine. C'est dans les divers liens obscurs entre ces deux instances – l'une marquée par un déterminisme résultant d'une symétrisation et l'autre par une liberté décollée par inversion d'asymétrie – que vont prendre place les évolutions rendues possibles par la réflexion spontanée. De mauvaise foi, je puis me placer dans l'équivoque perpétuelle et me contenter d'assister, irresponsable, au passage constant d'une perspective à l'autre : tantôt le monde pèse de tout son poids sur moi, tantôt je le toise de mon regard souverain et, en tout cas, je parviendrai à *me raconter* cela dans une sorte de récit personnel dont je suis le héros. Plutôt que ces pôles de la mauvaise foi, c'est le sujet opérant cette oscillation qu'il faut saisir et comprendre dans son projet actif de fuir sa présence à soi absolue dans deux pseudo-présences (« liberté pure imaginaire » ou « déterminisme total »).

Prenons brièvement, avant d'y revenir, le cas du *rire* : qu'il manifeste l'envie de pure jouissance de soi ou la volonté de se récupérer, il exprime un souci de ne point assumer l'équivoque, l'ambiguïté et la relativité de l'homme, c'est-à-dire *sa condition de fait* : « Je ris pour tenter de franchir mes limites soit vers l'être sans inquiétude de la chose, soit vers l'être sans devoir de la conscience pure : soit vers la plénitude de la passion, soit vers la libre transparence d'une pensée sans amarres, agissant par delà toutes contraintes »¹¹¹⁷. En somme, que je rie pour me voiler les possibilités du travail libérateur et ainsi me dédouaner de l'entamer ou que je rie pour me placer d'un coup au niveau de la liberté absolue, mon rire est toujours une *prise de position* par rapport à la réflexion spontanée que je ne cesse de charrier dans mes

¹¹¹⁶ SR, p. 124. Nous soulignons.

¹¹¹⁷ SR, p. 179. Il est par ailleurs intéressant de noter que lorsqu'il tente d'expliquer la moquerie ou les tentatives de ridiculisation, Jeanson fait intervenir une explication par la *sérialité* : j'accable l'autre en tant que je me défends contre moi-même comme autre. Or il conviendrait de rire aux dépens d'autrui non pour me protéger en l'accablant, mais pour l'aider à rompre l'absurde carapace dont il s'est entouré. Là où le rire du moraliste foudroie allègrement et en toute mauvaise foi, le rire du maître accompagne. Par ailleurs, cette explication sera reprise et dépassée dans *L'Idiot de la Famille* où Sartre réintègre la perspective bergsonienne d'un mécanisme par lequel la société se protège.

comportements. Demeure néanmoins la possibilité – possibilité subordonnée à la ressaisie de sa propre capacité à la plasticité qu’il exprime au fond – que le rire devienne un instrument du processus émancipateur. On pourrait d’ailleurs dire de toutes nos attitudes ce que Jeanson dit du rire¹¹¹⁸ :

Le rire est expression de soi, et toute expression tend par elle-même à un indéfini perfectionnement de ses possibilités instrumentales. Il y a une technique du rire, comme il y a une technique de n’importe quel langage, de n’importe quel moyen d’action : et souvent l’homme se fait esclave de ses propres techniques. Plus il acquiert de virtuosité, plus il se prend à son propre jeu, fasciné par son propre pouvoir.¹¹¹⁹

Jeu de dupes se déroulant à des degrés d’une incroyable subtilité¹¹²⁰, c’est cette fascination (dont le ressort intime est l’altération que s’inflige la réflexion spontanée) qu’il convient d’éradiquer à la racine. L’explicitation de l’aspect *positif* du tourniquet révèle toute son importance lorsque s’esquisse le cheminement moral : le projet d’éradication de l’altération originelle ne signifie en effet aucunement un retour à une forme d’extrême austérité psychologique et pratique ; bien plutôt, il s’agit d’user de toutes nos possibilités comme d’autant de moyens par lesquels nous nous libérons, les considérant ainsi comme un enrichissement perpétuel. D’une certaine façon, il s’agit de nous raconter une nouvelle histoire, plus ouverte et plus courageuse, afin de fournir un pôle imaginaire capable de mobiliser notre énergie (contre les images réactives que l’on s’épuise à défendre). Opérer ce décrochage revient à accomplir une rupture fondamentale par rapport à l’attitude naturelle qui tend chez chacun, quoi qu’il en coûte, à préserver cet édifice qu’est sa vie et à y subordonner tous les vécus sur lesquels, pourtant, elle se base. Lorsque l’on a compris et senti la poursuite active de la passivité ou de la liberté souveraine comme étant les expressions subtiles d’une altération fondamentale de la conscience (de) corps, s’ouvre la possibilité de les délester de l’insatisfaction perpétuelle qu’elles charrient, précisent et relancent (impossibilité d’être une *causa sui*, d’exister sur un mode minéral ; perte tendancielle du taux de profit émotif) par un « ressaisissement » de la réflexion spontanée qu’autorise l’histoire ouverte et nouvelle dans laquelle on est réinséré.

c. La fuite indéfinie de la réflexion spontanée

¹¹¹⁸ Cette théorie nous offre donc l’actualisation d’une éventuelle potentialité que nous avons dégagée chez Heidegger : toutes les attitudes, et non simplement l’angoisse, sont porteuses d’un réinvestissement positif.

¹¹¹⁹ SR, p. 182.

¹¹²⁰ Ainsi y a-t-il des rires « au carré » : je ris pour ne pas céder aux flatteries mais, par un retournement vicieux, je souhaite me faire reconnaître comme étant humble.

Si nous n'avons parlé jusqu'ici que d'émotions (tout en ayant entrevu implicitement un lien avec l'imaginaire), comprenons bien que le domaine *théorique* tombe lui aussi sous la coupe des développements précédents en tant qu'expression particulière de l'affectivité originelle. En effet, toute théorie étant un moment de la pratique, il n'est guère étonnant de trouver cette propension au « rafistolage », aux explications *ad hoc*, à l'aveuglement par rapport aux nouveautés, à l'autojustification perpétuelle, etc. jusque dans les théories (qui, par conséquent, seront toutes, même les prétendus « matérialismes », des variations idéalistes ou, si l'on veut, des modes de pensée contaminés et irréalisants). En fait, si l'on suit la voie tracée par Jeanson, ces théories sont un perfectionnement de notre attitude naturelle auquel nous conférons un poids ontologique en vue de les solliciter comme justification de cette attitude. En quelques paragraphes, Jeanson conclut de sa prose puissante :

Ainsi passons-nous notre existence à nous donner raison ; à nous enfermer dans un monde fictif ; à nourrir la susceptibilité d'un « moi » que nous avons constitué de toutes pièces pour tenir en échec notre vocation de responsabilité ; à défendre ce moi contre des atteintes que nous provoquons nous-mêmes en le durcissant face à autrui ; enfin, à rejeter les hommes au nom d'une valeur humaine que nous faisons consacrer par quelques-uns d'entre eux, opportunément choisis pour servir de fidèles reflets à nos ambitions les plus chères.

Nous tenons là le réel ressort de la vie : « [n]ous vivons en circuit fermé »¹¹²¹, emprisonnés dans un *Umwelt* reconfortant que nous avons sécrété et que nous lançons contre les autres dans une société qui aujourd'hui ne cesse de justifier pareils égoïsmes¹¹²². Et l'on se reposera sur de nombreuses élaborations théoriques venant confirmer un quant-à-soi qui désapprouve l'attitude publique, expliquant que cette dernière est inévitable pour quiconque vit en société :

Le philosophe a cru débarrasser l'humain de tout ce qui le déforme et le fausse – et dont il a tenté de rendre responsable la pression sociale : mais il n'a fait que transposer en un domaine imaginaire la source de toute déformation et de toute falsification de soi ; car cette source est la liberté même de l'homme, et il n'est pas de royaume où l'on puisse retirer celui-ci sans qu'il emporte avec lui son redoutable pouvoir de se renoncer lui-même. [...] C'est alors, poursuit Jeanson, que la métaphysique doit faire place à la morale, la théorie de

¹¹²¹ SR, p. 184. Sous cet angle, les discours des Bouddhistes contemporains selon lesquels toute réelle amélioration politique ne pourra advenir que grâce à une amélioration personnelle où chacun aura retrouvé la véritable place de l'*ego*, n'apparaissent plus insensés et naïfs. Il n'en demeure par moins que, pris dans les tourniquets pseudo-dialectiques des jeux égotico-idéologiques, beaucoup s'appuient sur une telle vision pour se dédouaner de faire quoi que ce soit.

¹¹²² Nous reviendrons sur ce point dans le dernier chapitre. Notons que ce mélange explosif entre le sentiment de se situer dans une forteresse privée et intime et la sphère publique s'objective et éclate au grand jour lorsque nous nous faisons *conducteurs*. Cette situation particulière exacerbe en effet réellement toute la charge agressive présente dans une société qui n'est que le reflet de toutes ces attitudes qui se sentent confirmées les unes par les autres : tout le monde fait pareil, c'est-à-dire tout le monde vise à s'imposer.

l'homme à la pratique de soi, le Réel à la réalité, et la négation illusoire à un authentique effort de conversion.¹¹²³

Cette citation est importante non seulement car elle permet de mieux saisir ce qu'il faut entendre par « authenticité », mais encore car elle résonne harmoniquement avec la connaissance pragmatique kantienne¹¹²⁴. L'authenticité n'est en rien un état, corrélat d'une certaine vision métaphysique de l'homme, mais bien une qualité de l'effort, c'est-à-dire du processus assumant l'équivoque humaine et visant à le ressaisir dans chaque situation et à l'insérer dans un mouvement libérateur. Ce n'est qu'en cessant de se rabattre sur un des deux pôles de l'esprit de sérieux (celui du « Maître-Je » imaginaire ou celui de l'« Esclave-moi » passionné) que l'on peut tenter de rejoindre le procès fondamental, celui d'une conscience en situation visant à toujours se rendre mieux et plus responsable de ses actions et comportements. Mais la société craint ces micro-révolutions et tend à s'en protéger en exploitant notre inquiétude et notre soif de stabilisation :

S'ils ne visent pas à changer de peau, c'est que la poigne qui les gouverne ne leur en laisse pas le loisir, c'est surtout que la société a reconnu depuis longtemps et consacré cette symbiose en accordant au couple formé par le malade et son parasite la gloire ou simplement l'honorabilité : c'est un enfer légitime.¹¹²⁵

D. L'exemple du rire

a. La totalisation

¹¹²³ SR, pp. 188-189.

¹¹²⁴ À l'heure de terminer ce travail, nous venons d'aborder l'œuvre de Cornélius Castoriadis. Une rencontre approfondie avec la conceptualité sartrienne (et gorzienne) nous semble grosse de passionnantes possibilités. En outre, nous redécouvrons ce que nous avons appris il y a des années et qui, sans l'ombre d'un doute, n'a cessé de nous travailler : « Kojève, comme Sartre à sa suite, tirèrent jusqu'à leur extrémité ultime – c'est-à-dire sous la forme d'une *ontologie phénoménologique* – les conséquences de la délimitation du savoir préconisé par Kant à la fin de sa vie : la question de la métaphysique – 'que puis-je savoir ?' –, celle de la morale – 'que puis-je faire ?' – et celle de la religion – 'que m'est-il permis d'espérer ?' – se rapporteraient en dernière instance à la question de l'anthropologie : 'Qu'est-ce que l'homme ?' » (Dominique Pirotte, *op. cit.*, p. 215).

¹¹²⁵ SG, p. 100. Entre la collectivité et les individus, c'est un échange de bons procédés. Car si les groupes que l'on constitue sont réels tant qu'on les constitue, ils sont eux aussi, en tant que phénomènes humains, ontologiquement ambigus puisqu'ils risquent perpétuellement la détotalisation. Les procédés pour se prémunir contre cette dernière associent bien souvent l'institutionnalisation à l'identification de l'individu à l'être du groupe. Parvenir à détruire l'être d'un groupe sans en détruire les individus n'est envisageable que si les individus liquident en eux cette identification : « Or, nos sociétés instables redoutent qu'un faux mouvement ne leur fasse perdre l'équilibre : elles passent donc sous silence le moment négatif de notre activité. [...] On réduit le neuf à l'ancien. Entretenir, maintenir, conserver, restaurer, renouveler, voilà les actions permises ; elles ressortissent toutes à la catégorie de la répétition. Tout est plein, tout se tient, tout est en ordre, tout a toujours existé, le monde est un musée dont nous sommes les conservateurs. Pourtant l'esprit, comme l'a dit Hegel, est inquiétude » (SG, p. 34).

S'il est un point important défendu tant par Sartre que par Jeanson et sur lequel nous avons lourdement insisté, c'est bien celui d'une méthodologie *compréhensive* et *totalisante* : tout phénomène peut être étudié de différentes façons, engageant différentes méthodologies qu'il convient d'articuler. Nous pouvons soit tenter de formuler les intentions profondes et irréfléchies du vécu ; soit expliquer le phénomène à partir du point de vue d'autrui, c'est-à-dire faire entrer ses résultats dans la toile de la causalité ; soit enfin recréer de manière artificielle et réfléchie le phénomène en vue de comprendre son usage sur le plan réflexif. Il importe par-dessus tout d'être clair quant aux relations qui lient ces différents points de vue ainsi que quant aux interactions qui peuvent se nouer entre eux¹¹²⁶. Ainsi, dans le cas du rire, l'étude phénoménologique visera à comprendre tant le rire *spontané* que le rire *influencé par autrui* tout en s'aidant dans sa recherche, et pour autant que les sphères de légitimité sont respectées, d'indices et de caractéristiques qu'elle aura produits en observant le rire *volontaire*¹¹²⁷. Dans tous ces cas, le travail compréhensif totalisant reprend à rebrousse-poil la dialectique qui l'a rendu possible. En tant que « vécu », la connaissance est dialectique ou elle n'est pas et il faut dénoncer toute prétention à l'absolu et au point fixe comme étant le résultat d'une *décision* de ne pas poursuivre le travail dialectique. Une telle vision de ce qu'est la connaissance génère d'elle-même les objectifs stratégiques de tout développement intellectuel : il s'agit de proposer à autrui une « histoire » lui permettant d'atteindre ce moment décisionnaire d'un arrêt de la dialectique pour mieux relancer le processus¹¹²⁸.

Contre cette méthode totalisante, faire du rire une simple réaction au *comique* – sorte de qualité inhérente à certaines choses, à certaines personnes ou à certains événements et qui nous affectant, provoquerait *mécaniquement* le rire – revient à outrepasser la sphère de légitimité de la compréhension de l'essence du comique (c'est-à-dire : à réfléchir sur un mode contaminé). Le

¹¹²⁶ « [L]a méthode phénoménologique a précisément pour but de permettre un ressaisissement de l'implicite ne lui retirant pas son caractère essentiel, qui est d'être spontanément vécu. C'est à ce niveau que la conscience doit se reprendre, c'est cette spontanéité même qu'il lui faut orienter – car d'une part ce n'est pas sur le plan de la réflexion qu'on agit, et d'autre part la simple présence à soi peut fort bien, tout en demeurant implicite, se charger du choix d'une manière d'être, choix élaboré ou confirmé par la réflexion mais rendu ensuite à la spontanéité de son déroulement pratique, de son expression agissante » (SR, p. 89). On reconnaît l'esprit présidant à l'analyse sartrienne des différentes dimensions du corps.

¹¹²⁷ Ce protocole spécifique de recherche est également présent, par exemple, dans *L'Imaginaire* ou dans la *Critique de la Raison dialectique* (cf. également EN où Sartre parle d'« images affectives ») dans laquelle Sartre n'évacue pas la Raison analytique, mais insiste sur l'importance de la replacer dans un mouvement dialectique.

¹¹²⁸ L'allure générale d'un tel procédé le rapproche de la cure analytique. Ce n'est pas la première fois que nous croisons cette intersection entre connaissance et thérapie.

rire doit d'abord être compris comme un phénomène *intentionnel* (rappelons que l'intentionnalité s'identifie dans ce contexte avec la spontanéité du vécu et ne signifie nullement le fait pour une conscience d'être conscience d'un objet X). Ce qui entraîne la question suivante : quelle est la finalité du rire ? Ou plutôt : qu'exprime ce fait de rendre certaines choses comiques ? Mobilisant ce qui a été dit dans la partie précédente, nous dirons que le rire est une intention qui se rend visible corporellement afin de manifester d'une certaine manière un désir de consistance : les symptômes physiques sont là pour bien me signifier que, décidément, la situation mérite que l'on en rie. En d'autres termes, le phénomène *premier* logiquement est celui d'une spécification de l'altération originelle dont le but est de fuir le mode d'existence de la présence absolue. Cette spécification transforme mon rapport au corps en vue de créer un monde magico-comique qui, en retour, permet de justifier mon rire. Affectivement, je m'éprouve dans le rire mais puisque je ne peux jamais *assez* m'éprouver (perte du taux de profit émotif), je transforme le monde. Évidemment, si, dépassant cette dialectique idiote, *autrui* réagit positivement et confirme l'intention de rire, alors je deviens pleinement justifié. « Et je puis pousser le jeu si loin, me prendre si bien à cette comédie, que finalement il me soit difficile de me retenir. Je subis le vertige de mon propre geste, et c'est dès lors le fou rire qui me guette, et dont je vais être, à la lettre, la victime »¹¹²⁹. Plus je veux me convaincre du comique de la situation, plus la frénésie me guette pour empêcher que cette intention, présente à elle-même par définition, ne change de sens et disparaisse. Pour exprimer différemment ce qui a été dit auparavant : la liberté se prémunit ici contre elle-même en mobilisant le corps ; mon intention s'exprime de manière corporelle pour que le corps vienne en retour justifier, avec tout le poids de son inertie, l'intention et, ainsi, exorciser le spectre de l'instant (c'est-à-dire de l'instant où l'angoisse vient redécouvrir la conscience [de] soi).

b. Le désir de jouissance de soi

L'analyse jeansonienne se montre très attentive à tous ces moments où l'émotion appelle naturellement sa *réflexion* ou son *dépassement*, c'est-à-dire une « confirmation » par un regard « quasi-extérieur » qui, inversant l'asymétrie, verrait une *nature* dont découlerait l'émotion. Approfondissons la logique des dépassements et des sauts de niveaux induite par la précarité qu'entraîne la perte tendancielle du taux de profit émotif. Se produire émotivement signifie, pour

¹¹²⁹ SR, p. 92.

la conscience affective, perpétuer la jouissance d'elle-même en se rendant affectée ou passionnée par quelque chose. Et, si l'émotion est effectivement jouissance de soi, elle est en même temps, puisqu'elle est présence à soi, *exigence* de s'éprouver encore plus. C'est l'intention primitive de l'émotion : *se sentir vivre, exister et renchérir sur cette jouissance qui s'est faite charnelle pour perdurer et se laisser prendre à ses effets*. La forme d'égoïsme absolu de la jouissance conforte une instabilité inhérente à cette intention et venant du fait que, d'une part, on doit se perdre pour jouir de soi, et, d'autre part, on ne peut supprimer la structure de présence à soi. Partant de là, l'on peut jeter un regard neuf sur le fait de grandir et de vieillir : grandir signifie alors élaborer des *stratégies* pour résorber cette instabilité en l'intégrant à un niveau supérieur. « *Infans* » – c'est-à-dire avant le décollement langagier –, c'est bien plutôt un ballotage d'une jouissance à l'autre qui caractérise notre expérience : nous pleurons, riions, étions en colère, sans motif, juste pour jouer avec nous-mêmes, pour sentir et éprouver. Il s'agissait d'un désir de jouissance et non encore d'un désir de jouissance *de soi*. C'est pourquoi, ne nous étant pas encore cadenassés dans un monde justificateur, il nous était si facile de passer d'une émotion à l'autre¹¹³⁰ (phénomène quasi-inconcevable maintenant où la moindre pensée suffit à récupérer une émotion, à ne pas la laisser glisser entre nos doigts experts et comédiens). À tous les couples que nous avons isolés dans notre analyse de *L'être et le néant* (connaissance de type 1/connaissance de type 2 ; situation/réaction à la situation, etc.) pourrait s'ajouter celui-ci : « désir de jouissance »/« désir de jouissance de soi ».

Adoptant une position sartrienne, Jeanson affirme que c'est le désir de jouissance qui gît à la base des comportements sexuels et non l'inverse : l'enfant suçait son pouce ; à présent qu'il a découvert son sexe, il joue avec. Placer la *libido* en amont revient à projeter les complexes de l'adulte sur la situation psychique de l'enfant : « bien au contraire, nous avons à saisir celle-ci comme étant en voie de perpétuelle '*surdétermination*' vécue vers la situation psychique de l'adulte »¹¹³¹. Il est très frappant de trouver ce terme de « surdétermination » sous la plume de Jeanson lorsqu'il décrit la dialectique affective qui anime le désir de jouissance de soi. Il signifie que la sexualité infantile surdétermine le désir de jouissance de soi qui est une de ses conditions¹¹³², elle-même surdétermination du désir général de jouissance, et que c'est par ce

¹¹³⁰ Comme le montre bien l'expression « Jean-qui-rit-Jean-qui-pleure ».

¹¹³¹ SR, p. 111. Nous soulignons.

¹¹³² « La masturbation est parmi les premières, et sans doute la plus frappante, des surdéterminations sexuelles de l'attitude enfantine. C'est pour l'enfant lui-même une découverte-choc : elle renforce les possibilités de jouissance

processus que se construit progressivement l'articulation psychique idiosyncratique de l'adulte. *L'Imaginaire* et *L'être et le néant* nous avaient appris que le désir s'aiguise sur la *qualité* ; nous voyons à présent que la perte tendancielle du taux de profit émotif exige quant à elle une *création* qui tout à la fois diffère la jouissance de soi et reflue sur elle afin de la relancer. Conformément au processus d'altération, le désir de jouissance doit, d'un même geste, créer quelque chose, oublier qu'il l'a créé et se laisser affecter par ce quelque chose. Nous allons voir que cette création perpétuelle et frénétique de l'affectivité prépare et conditionne un saut vers l'attitude imaginaire, dans laquelle, précise Jeanson, nous « pouvons voir à l'œuvre le processus même de la surdétermination »¹¹³³.

c. La genèse de l'imagination

Alors que l'on pouvait considérer le *conatus* premier, désir sans objet, comme « neutre » (pour preuve, l'enfant joue avec lui-même de manière tout à fait naïve, il s'amuse et veut se révéler à lui-même là où l'adulte, pétri de soucis et de contraintes, s'use à se révéler comme tel ou tel), l'imagination résulte au contraire d'une *duplicité* intrinsèque : « elle truque les cartes en se donnant un monde irréel où il est bien plus facile d'atteindre et de maintenir la jouissance qu'on recherche »¹¹³⁴. Pour mieux comprendre cette étrange dialectique entre l'émotion et l'imagination, mais aussi pour mieux saisir ce qui distingue la spontanéité de l'enfant (dont nous dirons, dans une veine althussérienne, qu'elle est déterminante *en dernière instance*) de celle de l'adulte (car il agit effectivement de manière spontanée et irréfléchie), il conviendrait d'indiquer ce que recouvre la *surdétermination* de l'une par l'autre¹¹³⁵.

Afin de faire face à la baisse tendancielle du taux de profit émotif, l'émotion appellera, comme dépassement et justification, le concours de l'*imaginaire*. En réalité, l'analyse de l'attitude onirique nous a déjà permis d'indiquer la propension à la *narrativisation* présente au sein de la conscience. Puisqu'aucun événement ne saurait ultimement convenir à cette

de soi, et il est fréquent qu'à ce stade l'enfant, qui commençait à s'intéresser au monde et à autrui, se renferme en lui-même, se fasse taciturne, hostile à toute intrusion de l'extérieur. Il poursuit une satisfaction auprès de laquelle toutes les occasions extérieures lui paraissent bien pâles » (*id.*).

¹¹³³ SR, p. 112.

¹¹³⁴ *Id.* On peut considérer, note Jeanson, l'introspection comme une *masturbation psychique*. La stérilité et l'abstraction d'une telle pratique sont désirables car elles nous protègent de l'instabilité et de l'impermanence que l'on ne peut que relever dans toute satisfaction.

¹¹³⁵ Pour un vaste dépliement explicatif de tous ces processus, l'on se reportera aux travaux de psychanalyse existentielle, dont celui sur Genet est le plus abouti à nos yeux.

conscience qui vise à oublier sa structure de présence-à-soi en se passionnant, il lui faut réviser l'événement ou la situation *pour* les rendre passionnants : tel trait devient un *indice*, telle récurrence fortuite une *figure*, tel enchaînement contingent une *aventure*, etc.¹¹³⁶ De sorte que la conscience peut, par ce saut de niveau, poursuivre la fuite de la présence à elle-même qu'elle est. Deux structures bien connues sont ici entremêlées : le *projet*, qui tout à la fois dépasse et vit le présent à partir d'une fin future, et la *mauvaise foi* qui tente de passer sous silence la présence absolue (soit en faisant de « moi » un objet, soit en m'oubliant). Or ce projet infecté de mauvaise foi, qu'est-ce donc sinon ce cœur vivant, ce moteur vital dont le désir d'être en-soi-pour-soi n'est que l'expression métaphysique ? Nous l'avons appris de notre lecture de *L'Imaginaire* : la conscience désirante vise à se représenter ce qu'elle veut, elle *présentifie* sur l'objet désiré l'absence de soi-*causa sui* et ne fait ainsi qu'exacerber cette absence. La baisse du taux de profit émotif permet de mieux saisir les développements qui aboutissent à ce régime.

Citons Jeanson qui déplie remarquablement ce processus :

une fois de plus, nous rencontrons ici la corrélation profonde que nous avons déjà signalée entre le besoin d'émouvoir et le besoin d'imaginer. L'imagination nous apparaît comme une fonction supplétive, qui entre en jeu pour maintenir une consistance à l'intentionnalité émotionnelle fondamentale, et qui prend elle-même racine dans le soubassement que celle-ci propose à toute forme d'activité. Percevoir le réel n'y suffirait point, avons-nous dit : il faut se le raconter pour ne pas cesser de s'en émouvoir, et le meilleur moyen de se distraire de soi est de s'employer à le recréer.¹¹³⁷

Toutes les étapes de cette dialectique particulière procèdent par *surdétermination*, c'est-à-dire par effet rétroactif d'une structure sur une autre. Poursuivre dans ces délicats assemblages imaginaires peut aboutir à ce que Jeanson appelle les « activités de rêve », toutes refermées sur elles-mêmes et dont l'idéal est la *complétion* et l'*auto-suffisance* : le formalisme pur, l'art pour l'art, etc. Dans ce processus, la fuite de la présence absolue s'est accomplie en récupération du monde à un *niveau abstrait*. L'imagination procède de l'émotion, elle vise la même fin – l'évasion, l'oubli – mais avec des moyens différents et beaucoup plus efficaces puisque, contrairement à la jouissance de soi affective, ils ne sont pas frappés par une contradiction insurmontable. L'imagination, en effet, n'a qu'à déployer et affirmer ses effets. Nullement

¹¹³⁶ L'exemple le plus frappant de cette reprise par l'imaginaire reste celui de Genet. Dans un travail ultérieur, nous aimerions montrer que l'usage que fait Genet de l'imagination le rapproche d'une conception que l'on pourrait qualifier de « tantrique ».

¹¹³⁷ SR, p. 125.

rongée par la baisse du taux de profit émotionnel, elle constitue bien plutôt un effort pour la contrecarrer :

Car il s'agit bien toujours de se perdre de vue, de s'absenter de soi, ou bien en s'abandonnant à son corps et par lui à tous les pouvoirs d'un monde rendu magique, ou bien en se retranchant en-dehors de toute situation pour se donner un monde imaginaire, à merci – mais à la merci seulement du sujet irréel qu'on s'est efforcé de devenir.¹¹³⁸

De servante de l'émotion, l'imagination devient maîtresse omnipotente, agissant à présent, par surdétermination, au cœur de cette émotion¹¹³⁹. Selon Jeanson, tel serait le passage de la réflexion spontanée pour ne pas réfléchir à la réflexion *complice* et raisonnée. Et il est important de se souvenir que, à la base, il y a cette double tendance : *refus du monde* (peur, inquiétude, puis idéalismes, etc.) et *volonté de jouir* (joie, masturbation, délectation intellectuelle, etc.), chacune étant animée d'une réflexion spontanée¹¹⁴⁰ dont l'intention encore obscure est de justifier la conscience en même temps qu'elle se produit. Que cette intention¹¹⁴¹ – ce désir d'être qui est une tentative d'oubli de la présence absolue – s'accomplisse de manière positive ou de manière négative¹¹⁴², son but est toujours d'éviter la *crise responsabilisante* en s'identifiant à son corps, « soit par jouissance de soi soit par crainte de l'événement »¹¹⁴³.

S'il donne à voir le processus de détermination et l'efficace des instances surdéterminantes¹¹⁴⁴ sur les instances déterminées, Jeanson insiste également sur le rôle tout à fait capital que ces instances surdéterminantes peuvent jouer dans le *processus éthique*. C'est non seulement en elles, en effet, que j'expérimente véritablement ma *plasticité* (elles sont médiation entre moi et moi), mais elles peuvent, en outre, avoir une fonction éminemment positive¹¹⁴⁵.

¹¹³⁸ SR, p. 126.

¹¹³⁹ Jeanson propose une série de distinctions entre « émotion organique », « émotion sentimentale », « émotion esthétique », « émotion intellectuelle », etc.

¹¹⁴⁰ Puisque cette forme de conscience est caractérisée par le fait qu'elle est sans cesse empêtrée en elle-même, il est clair pour Jeanson que cette réflexion spontanée est présente chez les animaux, mais que, sans doute et pour des raisons qu'il resterait à développer, il leur est impossible de s'arracher à cet état. Il rejoint là une intuition que l'Inde développa, elle, fortement.

¹¹⁴¹ Insistons-y : ce n'est pas à proprement parler la réflexion spontanée qui fait problème ; c'est son immédiate altération par l'intention de ne pas réfléchir.

¹¹⁴² Cette bipolarité est à la base du *manichéisme* dont Sartre fait, comme nous le verrons, la tendance première et irréfléchie de la conscience.

¹¹⁴³ SR, p. 133.

¹¹⁴⁴ « Les cris appellent la naissance d'un langage, mais le langage utilise des cris pour les discipliner [...] » (SR, p. 127).

¹¹⁴⁵ C'est là un point de l'argumentation d'Anders.

L'auteur en appelle à ce qu'il nomme « la fonction fabulatrice »¹¹⁴⁶ bergsonienne pour appuyer ce dernier point. Bergson relate l'histoire de cette femme dont le niveau primaire et spontané de conscience, ayant ressenti un danger, produisit une hallucination mettant en veilleuse la fonction raisonnante afin de sauver l'intégrité de l'organisme : « Nous retrouvons bien ici cette réflexion spontanée pour ne pas réfléchir, cette émotion aspirant à elle une imagination qui ne doit pas se saisir en train d'imaginer, cette justification artificielle qui doit se faire passer pour évidence et simple constatation »¹¹⁴⁷. Cela nous permet de fixer quelques traits de ce que nous avons appelé plus haut la *narration de nous-mêmes* : notre capacité à nous raconter des histoires ne recoupe pas forcément la distinction entre le réfléchi et l'irréfléchi ; si elle nous enchaîne, cette capacité peut également nous sauver.

Prenant en compte ces processus spontanés ou irréfléchis, un travail de psychologie compréhensive appliquée devrait dégager, pour chaque comportement, les différentes strates de surdétermination, « dont chacune manifeste une emprise toujours plus accentuée de l'attitude imaginaire sur l'attitude émotionnelle, de la récupération du monde et de soi-même à un niveau idéal sur la 'magicisation' de ce monde par dépossession de soi »¹¹⁴⁸. En outre, puisque j'apprehende toute situation à partir de mes structures passées, c'est-à-dire de mon *enfance*, l'aliénation par l'enfance et l'aliénation par l'histoire sont unifiées et s'entretiennent dans mon vécu, m'empêchant *d'une manière singulière* d'être présent à moi. La psychologie compréhensive appelle d'elle-même la prise en considération de l'histoire. Par conséquent, si l'on parvenait à établir, pour chacun et dans différents domaines, les rapports qui s'établissent entre ces sphères différentes, il deviendrait plus aisé de créer une véritable *situation de crise*. Connaissant, en effet, les prévalences de chacun, l'on pourrait mieux les utiliser pour transformer à la racine le régime initial magique de l'affectivité, déterminant en dernière instance. Le but est donc bien d'enrayer la réflexion spontanée, ce mouvement premier de refus de la présence à soi (qui est le nom que Jeanson donne à la conscience [de] soi) afin, une fois présents à nous-mêmes et donc à la situation, de devenir totalement responsable. Telle est la dimension *in fine*

¹¹⁴⁶ Il s'agit de susciter des « représentations imaginaires qui tiendront tête à la représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel » (SR, p. 131). Peut-être serait-il possible de suggérer qu'un trait spécifique du tantrisme sera de faire de cette fonction fabulatrice, centrale dans les phénomènes d'autosuggestion, d'hypnose, de mythomanie, etc., l'un des instruments les plus puissants vers la libération.

¹¹⁴⁷ SR, p. 131.

¹¹⁴⁸ SR, p. 132.

thérapeutique de la psychologie compréhensive. Jeanson l'identifie d'ailleurs à la mise à l'arrêt du processus de refoulement qu'est l'émotion (et dont on sait que Sartre fera la caractéristique du vécu) :

Loin que le refoulement soit, comme le voudraient les psychanalystes, causé par une émotion (elle-même causée par la rencontre d'une tendance inconsciente avec les événements extérieurs), c'est au contraire l'émotion qui constitue en elle-même une activité de refoulement, la chair même de toute conduite de refoulement, si évoluée soit-elle.¹¹⁴⁹

On le voit, le *conatus* affectif déplié par Jeanson nous aide à mieux cerner les caractéristiques du vécu. Nous avons fait remarquer que le vécu – compréhension implicite épousant des *habitus* – générerait également un environnement capable d'assurer sa reproduction. Rien de surprenant donc à constater que le processus auto-suggestif de l'émotion fonctionne similairement : à l'aide de mon corps, je secrète un environnement qui ne viendra pas troubler mon émotion.

Or l'arrêt d'un tel mouvement, objectif explicite de la psychologie compréhensive, coïncide avec l'arrêt paralysant provoqué par la *peur*, par cette inquiétude ou crainte de la disparition qui s'exprime dans le besoin et contre laquelle lutte la *praxis*¹¹⁵⁰. Je ne *suis* plus la peur dans l'ivresse ou dans l'abandon, mais j'assume mon absolue relativité¹¹⁵¹. Plus précisément, je réalise que pour stopper toutes les inquiétudes, ces fuites sont vaines et me voilent qu'il me faudra toute une vie pour parvenir à ne plus avoir peur. C'est par le refus de cette relativité, par le refus du temps et du travail, par le truquage de mon ouverture première au monde – le corps – que l'émotion est magique. Apparaît toutefois un problème que l'on a déjà rencontré chez Sartre : si elle met en suspens le monde de l'émotion et ses justifications, la perception, la *perception réelle ou du Réel*, est très rare et tend à s'identifier à la réflexion pure. D'autant plus rare, à vrai dire, que l'émotion s'est laissé submerger par ses propres produits imaginaires. Elle parviendra, en effet, à substituer au réel mouvant et inquiétant un système d'images rassurant et toujours plus cohérent dont je suis le centre, tel, comme l'avait bien vu Spinoza, un empire dans un empire. Briser ce rêve pour retrouver le flux du réel nécessiterait des moyens d'autant plus violents que ce rêve est consistant et sûr de lui, que je le vis de manière calme et posée. Voici comment Jeanson esquisse cette étape : « Je m'étais aliéné de la façon la

¹¹⁴⁹ *Id.*

¹¹⁵⁰ Réactivité déjà présente, on s'en souvient, dans *L'être et le néant*.

¹¹⁵¹ En réalité, l'arrêt total de la peur ne peut prendre place qu'avec la disparition du besoin, c'est-à-dire de la rareté. C'est pourquoi, pris dans le monde de la rareté, cet arrêt du mouvement de refoulement (ou introjectif) de la conscience est souvent assimilable à la sainteté.

plus coûteuse, la plus épuisante, la plus instable : je me reprends dans le confort d'une conviction solidement établie. À la jouissance panique de l'émotion primitive, j'oppose le *droit à la jouissance* que me confère mon libre génie créateur »¹¹⁵². Tel est le processus d'« inflation mentale »¹¹⁵³ donc Jeanson nous retrace la genèse depuis une conscience essentiellement affective.

d. Rire privé et rire collectif

Le dépliement qu'a opéré Jeanson suit les étapes suivantes : l'affectivité, moteur primaire, fournit l'énergie à l'imagination qui à présent la manipule ; j'en fais un usage réfléchi et parcimonieux pour m'exprimer et pour séduire autrui ; je peux désormais jouir de cette liberté qui me fait choisir et disposer mes moyens pour m'exprimer et enchaîner autrui. C'est-à-dire que, plus je tends vers la subtilité dans la comédie que je joue, plus je briserai toute *réciprocité* : mon action n'est qu'une apparence que je sais bien utiliser pour manipuler autrui et jouir de ma liberté par rapport à ce que j'exprime¹¹⁵⁴. En somme, Jeanson dégage ce principe rigoureux : « Il n'est pas d'attitude d'une conscience humaine qui ne soit *émotion* dans la mesure où elle se veut dense, pleine et ressentie, *imagination* et *réflexion* plus ou moins 'spontanée' dans la mesure où il lui faut alimenter cette plénitude et se faire admettre au dehors »¹¹⁵⁵. Et plus cette attitude sera réfléchie, tendue par une volonté de justification, plus elle aura comme souci de se parer des attraits de la spontanéité¹¹⁵⁶.

Toute conduite intentionnelle (colère, joie, jalousie, réflexion, etc.) évolue à mesure que l'imagination la pénètre et la récupère¹¹⁵⁷, mais elle évolue et se transforme également lorsqu'*autrui* est pris en compte. Il en est de même pour le rire et c'est en se basant sur cette émotion particulière que Jeanson va illustrer son armature conceptuelle. Comme toute émotion, le rire ne

¹¹⁵² SR, p. 137. Et dès que naît le *droit*, la violence n'est guère éloignée (voir le dernier chapitre). Citons également le *Saint Genet* : « On tue quand on pense être dans son droit ou quand on se moque des droits et des devoirs [...] » (SG, p. 105).

¹¹⁵³ SR, p. 127. Il ajoute que l'opération magique aveugle précède l'art et la science (cf. notre analyse du travail de P. Descola et IM).

¹¹⁵⁴ Par quoi il rejoint les développements sur le mensonge dans CM. Sur ce point, voir notre dernier chapitre.

¹¹⁵⁵ SR, p. 143.

¹¹⁵⁶ C'est ce qu'on appelle le *naturel* d'un comportement, qui peut, certes, être intériorisé au niveau social, mais qui doit quand-même, s'il ne veut pas être totalement dépendant des conditions sociales qui l'ont vu naître et conserver comme masque perpétuel l'insouciance et la facilité, s'abstraire quelque peu de ces conditions. Autrement dit, le vrai « naturel » est la capacité d'évoluer facilement dans différents milieux (ce qui est évidemment plus facile si mon milieu d'origine possède une reconnaissance importante, etc.).

¹¹⁵⁷ Selon la hiérarchie : émotion fondamentale, émotion seconde, imagination, rationalisation.

s'adresse pas originellement à autrui et s'efforce de porter en lui sa propre justification. Mais si je puis me raconter une histoire pour consolider mon intention de rire, la seule présence d'autrui entraîne cette justification à s'extérioriser et à se poser pour elle-même. Autrement dit, l'apparition d'autrui constitue une occasion pour peaufiner ma maîtrise de ce rire, pour en jouir de manière toujours plus subtile et sécurisante par la médiation de l'autre. Pris dans ma circularité égotique, je ne rencontre pas autrui, je l'utilise ; il n'est pas une *fin* mais bien mon *moyen*. Évidemment, par sa possibilité constante de conférer à mon extériorisation un sens autre que celui que j'y mets moi-même, autrui constitue en même temps une menace. C'est pourquoi, je tenterai sans cesse – mouvement bien connu et développé dans l'essai de 1943 – de prévenir cette aliénation en aliénant d'abord l'origine de cette menace : soit je fais d'autrui un inférieur, soit je fais de ce regard réel et dangereux un regard fictif que je puis diriger à ma guise, non différent de celui que je pourrais prendre sur moi-même. Je ne cesse de me substituer à autrui en vue de mieux éradiquer l'autrui réel. Il y a une sorte d'identification volontaire à l'être-pour-autrui pour avoir plus de prise sur l'autrui réel. Et, sans aucun doute, tous ces *jeux* me dévoilent ma plasticité et ma liberté, mais il est un moment où je suis tellement pris par le jeu que le piège s'est refermé, éradiquant la conscience de jouer.

C'est même doublement qu'il se referme : mon être-pour-autrui étant lesté de toutes les normes sociales, il peut arriver que, prenant tellement de précaution pour m'identifier à mon être-pour-autrui, c'est-à-dire pour me rendre visible selon les conventions et pour être reconnus, j'en oublie qu'il s'agit d'un cadre visant d'abord à exprimer quelque chose que je comprends *pour moi*¹¹⁵⁸. Si le rire doit se faire comprendre, il n'a d'autre choix que de jouer le jeu, c'est-à-dire exprimer la réaction à une situation socialement acceptée comme risible. « Mais se soumettre passivement à la loi ou s'efforcer à tout moment de la tourner, c'est toujours se situer sur le plan de la loi, ne plus considérer qu'elle, et s'aliéner soi-même au profit de cette exclusive considération ». C'est à ce niveau, par conséquent, que le rire « est justiciable des tentatives d'explication que nous avons précisément condamnées dans les psychologies explicatives »¹¹⁵⁹. Il s'agit ici du stade du *comique*, ce résultat social de plusieurs couches de sédimentation que nous ne cessons de conserver, de confirmer et d'accroître. Si je ris de ce rire *traditionnel*, je consens

¹¹⁵⁸ Ainsi puis-je m'oublier au point de rire pour quelque chose considéré comme non risible ou sans comprendre le risible de la situation. Et les normes sont là pour me le rappeler si je ne sacrifie pas à leur tyrannie : « Vous riez sans qu'on *sache* pourquoi ? C'est évident, votre rire est celui d'un insensé » (SR, p. 153)

¹¹⁵⁹ *Id.*

aux valeurs qui ont cours dans la société et les fais miennes en misant sur la même superficialité, sur le même souci chez autrui de s'en tenir aux apparences.

Aucunement rejetée *a priori*, l'explication causaliste trouve donc sa place, mais celle-ci doit être subordonnée : *il ne faut jamais perdre de vue que toute absence de soi est une intention d'absence à soi*. Et il ne peut en être autrement puisque la loi d'être de la conscience est la présence à soi. Dès lors, toute irréflexion totale est exclue et l'on ne peut tendre vers cette limite qu'en s'objectivant au maximum, c'est-à-dire « en employant toute sa liberté à se mettre [...] en esclavage »¹¹⁶⁰. Toutes les conduites de la conscience, même les plus évoluées et les plus abstraites, sont toujours implicites dès les structures les plus primitives de la conscience, et « aucune dialectique transcendante ne saurait intervenir pour lui faire opérer un passage qui ne serait pas déjà indiqué dans ses moyens propres, qui nécessiterait des aptitudes qu'elle ne posséderait pas encore »¹¹⁶¹. Autrement dit, dans chaque acte de conscience, la présence à soi et au monde est toujours présente sous sa forme la plus pure, c'est-à-dire sans que tel monde soit opposé à tel « moi ». « C'est une réflexion mais ce n'est pas une intention de réfléchir ; c'est, si l'on veut, la 'facticité' (l'existence à titre de fait) d'une réflexion qui ne parvient pas à se 'transcender' »¹¹⁶². Et l'acte sera précisément défini par la façon dont il endort cette facticité première où le soi est inconsistant, où rien n'est constitué. La réflexion ne réfléchit pas l'irréfléchi, elle est toujours déjà en lui, même si bien souvent elle ne vise qu'à se perdre¹¹⁶³.

Ce parcours met en évidence le fait que le développement propre à l'analyse psychologique compréhensive mène *nécessairement* vers la collectivité. Jeanson annonce ainsi certains développements présents dans *L'Idiot de la famille*, notamment ceux où Sartre effectue à son tour une analyse du rire. Nous mentionnons brièvement cette dernière, car il nous semble que son insistance sur les processus collectifs du rire vient compléter de manière heureuse le travail de Jeanson. Selon Sartre, il y a une structure élémentaire (« *hominienne* ») du rire, sur laquelle se développent diverses superstructures. Chaque communauté possède sa propre représentation de la « personne humaine ». Lorsque ce personnage est mis à mal chez un tiers, il apparaît comme en danger chez tout le monde : je risque de découvrir ma contingence derrière les fissures de l'image que j'ai de moi-même et qui est avalisée par la communauté. La réciprocité

¹¹⁶⁰ SR, p. 157.

¹¹⁶¹ *Id.*

¹¹⁶² SR, p. 158.

¹¹⁶³ Ainsi, la conscience imageante se fait réflexive pour qu'une réflexion réelle ne lui advienne pas.

fondamentale fait de nous tous des *prochains*, mais nous met également perpétuellement en danger. La réaction, individuelle ou collective, à cette vulnérabilité est de « couper les ponts », c'est-à-dire de nier le milieu intersubjectif (acte dont les expressions institutionnelles sont, par exemple, l'incarcération ou le bannissement) qui nous relie à cet élément perturbateur. Ce faisant, nous augmentons la cohésion de la communauté restante. Selon Sartre, de telles réactions se retrouvent à différents niveaux : elles fournissent l'occasion aux collectifs d'entretenir l'illusion de former un corps social¹¹⁶⁴ ; par elle les groupes se purifient en excluant des éléments perturbateurs, passant ainsi à des degrés supérieurs d'intégration. Bref, nous n'aimons pas ceux qui donnent à voir que c'est un rôle que nous jouons et qui nous rappellent donc notre condition¹¹⁶⁵, c'est-à-dire à notre condition d'être conditionné : surjouant, l'ivrogne est la preuve que l'esprit de sérieux est un jeu qui réussit à certaines conditions (là où nous aimerions croire qu'il s'agit d'une attitude inconditionnelle, c'est-à-dire naturelle)¹¹⁶⁶. Par le rire, je rejette l'intériorité de l'ivrogne, j'en fais un objet et, par là, me protège de la prise qu'il a sur moi en tant que le lien le plus fondamental est la réciprocité. Ou, si l'on veut, nous nous faisons extérieurs pour saisir l'objet risible comme extérieur. C'est le processus *sériel* par excellence (ce qui explique pourquoi la contagion du rire est si importante : le rire se propage comme des ondes de choc dans un milieu passif) : dans le rire spontané – dont le but est de sauver l'esprit de sérieux –, je ris du rire de l'autre. Et cela devient un *droit* (et donc, comme nous le verrons, une violence) : j'ai raison de rire et l'autre a tort d'être risible. En ce sens, le rire empêche la pitié, la compassion, etc. toutes les attitudes qui préservent le milieu intersubjectif en continuant d'affirmer que tel homme (sujet de moqueries) est mon semblable¹¹⁶⁷ et que ses modalités d'existence (ivrognerie, perversité, etc.) sont aussi *mes* possibilités¹¹⁶⁸.

¹¹⁶⁴ L'on trouvera un nombre important d'artifices pour les préserver contre leur impermanence foncière (institutionnalisation, naturalisation, décollement imaginaire, etc.).

¹¹⁶⁵ L'ivrogne que je rencontre m'indique que la personne humaine en moi est incompatible avec l'ingestion d'alcool. L'on pourrait effectuer une lecture spinoziste de cela : nous sommes en risque chez chacun en tant qu'ils peuvent tous incarner les rapports de composition et de décomposition dans lesquels je puis entrer.

¹¹⁶⁶ « La thèse est l'homme, l'antithèse est ce que j'ai nommé ailleurs le contre-homme, c'est-à-dire un inhumain qui a pris les dehors de notre espèce dans l'intention de lui nuire » (IF, p. 183).

¹¹⁶⁷ L'on dit que le Bouddha ne rit jamais, mais qu'il peut esquisser un sourire lorsque quelqu'un obtient une compréhension intuitive de la doctrine qu'il prône.

¹¹⁶⁸ Nous n'approfondirons pas plus avant les liens entre collectivité et émotion mais il nous semble qu'est présente chez Sartre une matrice théorique extrêmement puissante pour penser les phénomènes collectifs de croyance, d'imitation, de contagion, etc. toutes choses qu'une certaine sociologie redécouvre grâce à la conceptualité spinoziste (voir notamment Yves Citton et Frédéric Lordon [dir.], *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008).

Contre ces émotions qui nous irréalisent individuellement et collectivement, contre ces justifications imaginaires et théoriques qui nous enferment, et puisque la méthode totalisante ne peut être séparée d'une morale, il faut bien fournir la possibilité à la conscience de se transformer elle-même. Ce sera, à nouveau, à la réflexion pure qu'incombe une telle tâche.

e. La nécessité de la réflexion pure

La conscience, présence à soi et intentionnalité vers le monde, se comprend dans son activité vécue (cf. compréhension implicite) avant d'être, peut-être, réflexivement pensée lors d'une compréhension explicite. À partir de cet état de fait, deux voies s'offrent à elle : soit elle tente d'aller à l'encontre de son mode d'être *via* la visée de la jouissance émotive ou la récupération de soi au niveau imaginaire ; soit elle développe la « transparence croissante d'une signification pratique qu'elle assume »¹¹⁶⁹. Telles sont les différentes balises des divers chemins que peut prendre tout acte de conscience. Toutefois, le phénomène de surdétermination¹¹⁷⁰ tend à enfermer la conscience dans son choix originel, rendant les autres chemins de plus en plus improbables, voire, théoriquement suspects (les théories explicatives, pertinentes à *leur niveau*, ne venant jamais que justifier l'attitude de base, rendant ainsi toute tentative de reprise en main de plus en plus délicate). Il nous semble, et bien que Jeanson ne l'aborde jamais explicitement, que cette transparence de la conscience à elle-même qu'il conviendrait de développer détient la clé du processus éthique. Mais qu'est-elle ?

Il s'agit, tout d'abord, d'une qualité *latérale* de la conscience. Il faut entendre par là que la transparence étend la présence à soi actualisée ou consciente à la conscience intentionnelle. C'est donc l'expression d'un mode d'être de la conscience totalement indépendant de l'objet visé : je puis être transparent vis-à-vis de mon attitude imageante, de mon émotion, de mes idées, de mon corps, etc. Bien plus, c'est en mettant l'accent sur cette qualité que je valorise les qualités inhérentes à la conscience. En d'autres termes, c'est en étant transparent que je puis jouir à plein des particularités de toutes ces manifestations de la conscience. Nul doute que plus j'intensifie cette transparence au cœur de l'acte, plus l'objet de mon action se voit transformé. Car, comment

¹¹⁶⁹ SR, p. 201.

¹¹⁷⁰ Par exemple, concernant le rire : « les situations, les objets et les êtres *sont risibles* ; il y a un 'comique objectif', social, rituel, typifié, il y a un vocabulaire et une syntaxe du comique ; et corrélativement au souci de s'irresponsabiliser qui anime la conscience, ce comique agit désormais sur elle comme en pleine immanence, – c'est-à-dire en pleine immédiateté, ou par le détour d'une médiatisation intellectuelle qui ne change rien au résultat final » (SR, p. 204).

une conscience qui, s'efforçant de fuir ses qualités inhérentes, découvre et construit tout à la fois un objet qui lui permet de confirmer cette fuite ; comment une telle conscience appréhenderait-elle le même objet une fois qu'elle assume sa liberté ? Il ne faut voir ici aucune dichotomie entre rationalité et irrationalité, mais bien plutôt une articulation entre des niveaux de rationalité différents et dont le plus profond ne peut être que le niveau où la conscience se place explicitement au point focal d'où toutes ces rationalités, ces méthodes, ces attitudes sont rendues possibles. Se ressaisir et s'épanouir dans ce ressaisissement, c'est, pour la conscience, abandonner le monde construit et consolidé pour la cause qui avait été le sien jusque là. Et cette transparence doit concerner également le domaine théorique. Cela signifie que le développement conceptuel transparent doit être au fait de son impact sur l'objet dont il traite. Voici comment Jeanson présente la co-dépendance entre un mode d'investigation et une sphère d'objets présentant telle ou telle caractéristique : « *Plus précisément, l'erreur que nous tentons de mettre ici en relief consiste à donner pour thème à la recherche la réalité en soi de son objet. Elle est corrélative de l'intention d'absolu que nous avons dénoncée dans la pratique de la vie, au niveau de l'attitude naturelle* »¹¹⁷¹. Nier cette co-dépendance, c'est adopter, au choix étant donnée leur complicité, un réalisme ou un idéalisme métaphysiques.

In fine, faire porter ses efforts sur la transparence revient à effectuer la « réflexion pure ».

C'est-à-dire que je ne *suis* jamais qu'en train de me *faire*, tout comme le monde ne m'apparaît jamais que selon la façon que j'ai de me mettre en rapport avec lui. Tout phénomène de conscience transcende à la fois l'objet qui lui sert d'occasion et la réaction objective qu'il lui oppose en se produisant.¹¹⁷²

Selon Jeanson, la *réflexion pure* (ou *purifiante*), qui remet en lumière cette présence à soi (absolue) que je m'échine à ignorer sans jamais le pouvoir réellement, est la seule voie que peut emprunter le psychologue car elle seule permet de porter au concept (nous dirions : à la *notion*) la compréhension irréfléchie que j'ai de moi. Et par là, on le sait, Jeanson n'entend nullement un recueillement contemplatif « à-la-Gabriel-Marcel »¹¹⁷³ devant ce fait mystérieux que j'existe, ni une simple assomption à ma facticité, mais une reprise effective du problème qu'est mon existence *dans le monde et avec autrui*. Nous dirons pour notre part que l'austérité éthico-psychologique (« Gabriel Marcel » ou « Heidegger ») n'est pas une fin mais bien un moyen. Il

¹¹⁷¹ SR, p. 205. Nous soulignons. Nous parlions dans la partie précédente de circularité entre mode contaminé explicite et mode contaminé implicite.

¹¹⁷² SR, p. 210.

¹¹⁷³ La tentation de l'instant que nous avons diagnostiquée chez Sartre a pu laisser croire qu'il s'agissait de cela. En fait, l'instant est nécessaire mais devient une erreur si l'on s'y arrête ou si on élève ce moyen au rang de fin.

faut revenir au problème vécu, vital, quotidien et qui « exige un incessant effort de prise de conscience pratique, de ressaisissement effectif, d'orientation dans le monde, à travers les situations concrètes, en face d'autres hommes tout aussi réels, tout aussi présents que moi »¹¹⁷⁴. En somme, la réflexion pure doit me permettre de mieux m'orienter dans des situations concrètes, de faire un bon usage de mon existence, « [e]t ce n'est pas en méditant sur ses sources, c'est en dirigeant son cours, que je puis y parvenir »¹¹⁷⁵, c'est-à-dire en agissant. C'est pourquoi Jeanson comprend la phénoménologie comme une *philosophie éminemment pratique* : tentative de remaniement de mon existence, elle est *morale*. En apportant une réponse constructive aux objections de Sartre envers la phénoménologie husserlienne – cette science des essences –, Jeanson identifie la pratique phénoménologique avec la prise de responsabilité et l'explicitation des implications d'une telle responsabilité ; c'est donc lutter contre toutes les tentations d'abandon ou de démission en *montrant* qu'elles sont des décisions d'abandon ou de démission. Et, nous l'avons dit, ce pouvoir qu'a la conscience de se ressaisir comme auteur des phénomènes de conscience trouve son origine dans la couche première du vécu, dans l'irréfléchi : c'est la présence à soi. La réflexion pure doit permettre à la conscience de :

se ressaisir à ce niveau de présence à soi encore informulée, d'expliciter cette compréhension latente de soi, de se libérer des superstructures de la mauvaise foi – par le moyen desquelles elle se dissimule à elle-même, en tant que réflexion complice, le rôle actif qu'elle ne peut éviter de jouer dans ses propres événements.¹¹⁷⁶

Pour le moment, il ne s'agit là que d'une fragile esquisse de l'horizon de la réflexion pure. Nous étofferons ces traits lors de la dernière partie de ce chapitre. Auparavant, nous aimerions évoquer une des directions que prirent les réflexions de Jeanson : l'attention aux thérapies psychologiques. Il n'est guère étonnant, en effet, que l'attention extrême à tous ces jeux de la conscience avec elle-même pousse ce dernier à s'interroger sur les *pathologies* psychiques.

2. La maladie et l'« état normal »

Outre notre constatation théorique de son aspect thérapeutique, l'intérêt que suscita la théorie sartrienne dans certains milieux médicaux doit nous interpeller. Dans sa préface à l'ouvrage *Reason and Violence* de Laing et Cooper, Sartre propose de considérer la maladie

¹¹⁷⁴ SR, p. 82.

¹¹⁷⁵ *Id.* Entre le scientisme et le mysticisme, il y a la place pour une troisième voie (que Sartre, nous l'avons vu, entendra fonder dans QM et CRD).

¹¹⁷⁶ SR, p. 85.

mentale comme « une issue que l'organisme libre, dans son unité totale, invente pour pouvoir vivre une situation invivable »¹¹⁷⁷. L'organisme pratique, cette « ouverture d'esprit », est mis dans l'obligation de totaliser et de se totaliser à partir de conditions contradictoires (dont les *double binds* sont l'expression psychologique) et passe à un niveau abstrait où ces contradictions passent en apparence au second plan, permettant à la vie de se perpétuer. L'on sait qu'il s'agit là d'une vision dont il ne se départira pas : il est vrai que l'homme subit des aliénations socio-historiques (point de vue marxiste), mais il ne faut jamais oublier que l'homme dépasse le donné à partir de l'enfant qu'il était et qu'il continue à faire revivre. L'analyse psychologique nous renvoie à l'histoire et l'analyse historique à la psychologie¹¹⁷⁸. C'est cette conception qui traverse les psychanalyses existentielles de Genet¹¹⁷⁹ et de Flaubert. C'est également elle que reprend Jeanson lorsqu'il s'investit dans les milieux psychiatriques français. Nous allons voir qu'à cette occasion il revisita son ancienne terminologie.

A. La genèse du psychique

a. La couche aliénante cognitive dans la maladie mentale

Jeanson pose qu'est « malade » celui que l'on déclare tel en considération d'un état jugé comme « mauvais » sur la base de signes que l'on aura préalablement définis. Cette déclaration joue un effet performatif certain : elle établit la maladie comme un objet agissant *dans* la personne du malade qui la subit. Sartre avait nommé cette strate de l'être-pour-autrui la « couche aliénante cognitive ». L'on voit à présent que le poids social est explicitement pris en compte

¹¹⁷⁷ Préface de Sartre à Ronald D. Laing and David G. Cooper, *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*, London, Tavistock, p. 7. Nous pourrions également donner comme exemple la figure de Franco Basaglia.

¹¹⁷⁸ Dans *Le Traître*, Gorz confère à la psychanalyse le rôle de lever les complexes puérils chez le révolutionnaire.

¹¹⁷⁹ Tout le début du *Saint Genet* mériterait d'être confronté aux théories de René Girard sur la violence et l'importance du bouc émissaire. Ainsi : « lorsqu'on fait subir à des enfants, dès leur plus jeune âge, une pression sociale considérable, lorsque leur Être-pour-Autrui fait l'objet d'une représentation collective accompagnée de jugements de valeur et d'interdits sociaux, il arrive que l'aliénation soit totale et définitive. C'est le cas pour la plupart des parias dans les sociétés à castes : ils intériorisent les jugements objectifs et extérieurs que la collectivité porte sur eux et ils se pensent eux-mêmes dans leur singularité subjective à partir d'un 'caractère ethnique', d'une 'nature', d'une 'essence' qui ne font qu'exprimer le mépris où on les tient. L'intouchable des Indes pense qu'il est *effectivement* intouchable. Il intériorise l'interdit dont il est l'objet et il en fait un principe intérieur qui justifie et explique la conduite des autres Hindous à son égard. Pour la petite caste d'intouchables que nos sociétés ont chargés d'incarner le Mal et qu'elles accablent d'interdits sous le nom de criminels, la situation est exactement la même » (SG, p. 45). Cela nous permet de rappeler notre définition de la cosmologie naturaliste comme étant un régime analogique (dont les castes hindoues sont peut-être le parangon) qui s'étend et s'oublie comme régime analogique : notre société continue d'avoir des castes, mais entretient le mythe de l'égalité.

dans la définition de cette dernière : dans telle société, avec telles techniques et tels techniciens du savoir, l'on considère comme « mauvais » tels aspects qui seront ensuite intériorisés par le malade comme effets d'un mal qui le ronge. Le malade se produira lui-même ensuite par rapport à ces maux qu'il porte. Mais, somme toute, n'est-ce pas là une conception normale ? Puisque je n'ai effectivement aucune prise sur un agent pathogène, cette méthode objectivante visant à le détruire sans intervention de ma part n'est-elle pas dès lors hautement justifiée ? Toutefois, aucune objectivation ne peut justifier l'absence de prise en considération de l'*attitude* du malade ainsi que des effets qu'une telle objectivation peut entraîner (ce qui constitue, notons-le, une variation sur le thème kantien des difficultés de la connaissance pragmatique). Or, si l'on sait combien cette attitude est bien souvent un facteur important lors d'une maladie physiologique, elle devient tout simplement centrale lorsqu'il s'agit d'une « maladie mentale ». Mais qu'est-ce qu'un *trouble mental* ?

Avant toute chose, la maladie *psychique* n'est jamais confondue, par le malade lui-même, avec une maladie *somatique* : « il y a bien reconnaissance d'une dimension, en chacun de nous, distincte de la dimension proprement corporelle, – si conscients que nous puissions être, par ailleurs, du fait que ces deux dimensions ont partie liée et sont perpétuellement en interférence »¹¹⁸⁰. Bien souvent, entérinant une tendance implicite que nous avons déjà pointée, nous rabattons le psychique, exprimant la logique du vécu, sur ce que Jeanson appelle désormais le *psychologique*, c'est-à-dire l'objectivation « rationnelle » des opérations mentales (et dont la réintériorisation constitue la couche aliénante cognitive). Élevant (selon des intérêts patents mais non reconnus ou non avoués) la dimension qu'il aura choisie – environnementale, sociale, causalité pathogène, etc.¹¹⁸¹ – au rang d'explication unique, ce réductionisme indû (expression

¹¹⁸⁰ PT, p. 141. Nous retrouvons ici une distinction proposée par P. Descola dans la construction de sa matrice heuristique : rappelons que ce dernier reconnaissait une forme d'universalité de l'appréhension d'une *physicalité* et d'une *intériorité* dans la structure de la condition humaine.

¹¹⁸¹ Notons que la désignation de l'homme comme « réalité bio-psycho-sociale » sur laquelle repose ce raisonnement ne pose guère de problèmes. Par contre, réduire deux de ces dimensions à n'être que l'*expression* de la troisième, accepter les trois dimensions telles quelles sans réfléchir sur leur dynamique dialectique nous ramènent à l'objectivisme. Ni la causalité mécanique ni la causalité expressive, toutes deux critiquées par Althusser, ne peuvent nous convenir. Le seul moyen disponible pour atteindre à la concrétude de l'expérience consiste, répétons-le, à suivre le mouvement unificateur qui s'actualise à partir de ces déterminations abstraites : « La dimension sociale (par exemple) d'une personne n'est pas séparable de sa réalité, mais n'est pas pour autant une simple vue de l'esprit : elle a pris sa place, une place tout à fait spécifique, *dans une genèse de cette réalité* ; et c'est seulement en se référant à cette genèse qu'on pourra tenter de comprendre les étranges et complexes rapports qu'elle entretient avec deux autres dimensions : leurs multiples entrelacements, leurs quasi-osmose ou leurs brutales interactions, leur inéluctable marquage mutuel, leurs temps de réaction différents à l'inscription

d'un mode contaminé de la pensée) s'ôte d'emblée la possibilité de saisir un phénomène total qui s'exprime de multiples façons et dans diverses dimensions (rapports conscients et inconscients au corps, au passé, au futur, à l'environnement, à autrui, etc.). Ré-exprimant d'anciennes analyses à l'aide d'un vocabulaire neuf, Jeanson voit dans ces différentes sortes de réductionnisme une « *défense d'ordre idéologique* contre le caractère non maîtrisable des phénomènes humains »¹¹⁸². En d'autres termes, la volonté explicative (qui ne constitue, en réalité, qu'une manière spécifique de narrativiser les événements vécus) est l'expression d'une *inquiétude* et d'un refus de demeurer dans cette inquiétude. Reprenant sa théorie de la « réflexion spontanée », Jeanson la couple discrètement ici à un marxisme allusif par le biais de la notion d'« idéologie » : la réflexion spontanée – réflexion pour fuir l'intolérable écoulement de la présence – appelle une théorie pouvant satisfaire sa soif de stabilité ; cette théorie, loin de se présenter comme une dimension explicative à articuler avec d'autres, prétend atteindre les *faits* et s'illusionne en comblant la réflexion spontanée. La boucle est bouclée.

b. L'émergence du psychique

Contre cette tendance bien ancrée chez chacun et défendue par tout le poids autoritaire de l'institution, l'on s'interrogera sur les conditions et considérations méthodologiques établissant le *diagnostic* de maladie mentale. Ainsi les méthodes psychanalytiques rendent compte du psychisme en termes de *genèse*, c'est-à-dire d'un processus de création et d'individuation possédant sa propre temporalité, ses différents niveaux, etc. (par où on retrouve bien la caractéristique fondamentale de la méthode totalisante de la psychologie compréhensive). Mais il faut également admettre que ce processus n'est rendu possible que par la rencontre entre un certain *organisme* (possédant tel système nerveux, etc.) et un *environnement symbolique* (langage, autrui, mœurs, normes, institutions, etc.). Cela ne signifie nullement que les niveaux social et organique *causent* le psychique, mais que ce dernier émerge à partir des *conditions* qu'ils lui fournissent (selon une logique qu'il nous a semblé devoir placer sous le principe de la conditionnalité, c'est-à-dire une logique de la spontanéité fonctionnant par un ensemble de

simultanée d'un même événement... » (PT, p. 159). Il y a bien des temporalités différentes, et le « nœud » qui caractérise une personne n'est rien d'autre que le rapport différentiel entre ces temporalités et dont seule une causalité de type structural permettrait de rendre compte. Sur l'harmonisation industrielle des temporalités psychiques, voir les trois tomes de Bernard Stiegler sur *La technique et le temps*.

¹¹⁸² PT, p. 145.

relations asymétriques créatrices). Aussi le psychisme est-il régi par une rationalité spécifique qui n'abolit nullement les autres niveaux mais les asservit à ses propres fins :

Si notre psychisme a eu besoin d'eux pour émerger, s'il leur demeure lié de bien des façons, il n'en a pas moins acquis une consistance propre, qui nous permet de nous retourner sur eux pour les désigner comme étant à la fois extérieurs à nous et intégrés à notre propre réalité (dimension somatique, dimension sociale).¹¹⁸³

Cette émergence du psychique, qui demeure rigoureusement irréductible puisqu'il est plus que la somme de ses parties, ouvre un champ dans lequel les relations entre ces différentes conditions seront rediscutées, transformées, etc. au sein d'un projet synthétique. Ce sera à présent la teneur de ce projet qui confèrera leurs places aux conditions : si, craignant l'instabilité, je poursuis de mauvaise foi et à ma manière la *causa sui*, le psychique « oubliera » son aspect synthétique et aimera se voir lui-même comme conditionné ; si, au contraire, je déracine cette vaine quête, outre qu'un sentiment de « ma » spontanéité deviendra possible, une lucidité quant à la cohérence spécifique des domaines investis, structurants et structurés par cette spontanéité sera envisageable. Et Jeanson de retracer *formellement* les étapes de la genèse qu'il a esquissée :

1) Le *psychisme primaire* (ou, selon la terminologie jeansonienne, le « noyau psychotique ») se développe à partir du système nerveux et du *psychisme de la mère*. L'auteur voit dans ce cœur psychique, qui ne connaît aucune limitation, qui n'est pas individué, « la *dimension psychique* à l'état pur, celle qu'on qualifie parfois d'« infra-psychique » »¹¹⁸⁴ ;

2) Cette couche primaire devra investir *son* corps, c'est-à-dire s'approprier ce qui n'était jusque-là qu'un support matériel indifférent et l'exister. Naît la dimension somatique de la *psyché* « où la relative psychisation de la vie organique a pour contrepartie l'inscription organique des événements psychiques, leur constante somatisation (discrète ou indiscrète,

¹¹⁸³ PT, p. 161. Il s'agit d'un micro-dépliement de ce que Sartre entendait désigner, à la suite de Merleau-Ponty, par la notion d'« enveloppement » et qui exprime le fait que c'est à partir du monde que je l'observe.

¹¹⁸⁴ PT, p. 164. Cela rappelle évidemment le mythe anthropogénétique proposé par N. Abraham et dont D. Pirotte se fait le commentateur. Ce mythe évoque « l'archi-traumatisme du 'décramponnement-de-la-mère-trop-tôt', et [...] son substitut symboligène : le 'cramponnement de la main-outil' qui prolonge la 'matrice' dans la création de 'mondes' transactionnels » (D. Pirotte, *op. cit.*, p. 101). Et : « De même, la bouche avide, comme la main qui trace, dit et redit, dans l'articulation des phonèmes et des morphèmes dissociés du monde naturel, le désastre du décramponnement. Le désastre de cet écart incommensurable et indéductible se comblera de mots, adéquation du discours à lui-même, par le concept qui en rendra compte. [...] subsiste toujours, en creux, la terreur inchoative d'être accolé à la chose, avalé, dévoré, englouti : précisément 'parce qu'on n'y est déjà plus', et que l'on ne s'arrange ni de la fusion, ni de l'absence » (*ibid.*, pp. 106-107).

normale ou pathologique) »¹¹⁸⁵. Cet investissement psychique constitue une complexification qui n'annule ni la dimension objective du corps, ce niveau sur lequel il m'est possible de prendre un point de vue extérieur, ni le noyau psychotique dont l'éclatement non contrôlé me livrerait aux souffrances psychotiques. C'est cette couche chiasmatique que nous appelons l'affectivité originelle et la conscience (de) corps.

3) L'*individualisation* constitue le mouvement intégrateur et unificateur des dimensions que nous venons d'évoquer. En même temps qu'il poursuit cette intégration, ce processus d'individualisation opère l'intériorisation de la réalité sociale qui m'entoure. En réalité, la psychisation de mon environnement socio-historique, corrélative de la socialisation et de l'historicisation de ma *psyché*, peut avoir des répercussions jusque dans les couches les plus profondes de ma *psyché*. Nous avons vu que cet effet *feed-back* se laissait comprendre en termes de « surdétermination ».

En définitive, il est donc possible, d'un point de vue analytique, d'isoler le *psychisme primaire*, les dimensions *corporelle* et *sociale* objectives et l'intériorisation de ces dimensions donnant naissance au *complexe individuel somato-socio-psychique* (socialisation du corps et somatisation de l'environnement social). Comprendre les lois de fonctionnement de ces différents niveaux est crucial si nous voulons ensuite retracer la dynamique de leurs interactions dans un processus personnalisant qui conserve, dans une certaine mesure, une latitude par rapport à ces multiples niveaux d'émergence en tant qu'elle peut tenter de les *comprendre*, de les infléchir, de les déconstruire. Dans le cas contraire, c'est l'idée elle-même de *cure* qui sombre. Générer l'universel singulier d'une personne (c'est-à-dire effectuer sa psychanalyse existentielle) revient à expliciter cette articulation motrice de la compréhension implicite afin de la comprendre. Cette refonte de la conceptualité phénoménologique permet à Jeanson d'opérer une rencontre entre la dimension éminemment pratique du type de philosophie qu'il promeut et la recherche médicale.

B. La « fonction-sujet »

a. L'arrêt de l'intégration

¹¹⁸⁵ *Id.* Est donc présent, chez Jeanson, ce principe constant de la pensée de Sartre : pour agir, je dois épouser les lois de ce sur quoi je désire agir.

La compréhension intime de ces processus interactifs est importante non seulement d'un point de vue éthique, mais aussi d'un point de vue médical. Sans elle, l'on ne parviendra pas à rendre compte des arrêts – ou, ce qui est la même chose, des mouvements circulaires erratiques – du processus psychogénétique. La tentative de Jeanson apparaît ici dans toute sa clarté : il s'agit d'affirmer la réalité des troubles psychiques, mais de contester toutes les explications qui simplifieraient une étiologie d'une très grande complexité (que ce soit les étiquettes officielles de la « maladie mentale » ou les théories qui nient cette étiquette en la rabattant uniquement sur un dysfonctionnement social) car elles se condamnent à ne fournir qu'une aide très inappropriée pour favoriser la *désaliénation*. C'est donc en se plaçant purement sur le plan de l'efficacité thérapeutique que Jeanson critique les théories et pratiques auxquelles il fait face. Lutter contre l'oppression se fait, certes, à différents niveaux, mais aucun de ceux-ci ne recouvre totalement l'aliénation psychique *sans en être non plus totalement indépendant*. Réduire l'objectif au subjectif ou inversement, c'est évacuer « la question fondamentale, celle de l'aptitude à donner sens au monde extérieur en le psychisant, et donc en nous socialisant psychiquement sans pour autant confondre cette 'socialisation' avec le milieu réel que nous avons à pratiquer »¹¹⁸⁶. Cette aptitude d'intégration¹¹⁸⁷, dont la contrepartie est une fonction d'oubli bien définie, Jeanson la nomme la « fonction-sujet ». C'est à sa redécouverte et à sa réactivation – réactivation qui permettra une reprise active du sujet *par lui-même* – que la cure doit viser. Si nous partageons un tel point de vue, force nous est de constater que, outre le risque d'importation d'une certaine normativité, il demeure entaché d'un certain flou. Car on peut soigner, certes, mais soigner *vers quoi* ? En d'autres termes, si l'on pose que c'est la souffrance qui constitue l'étalon, il faut être conséquent et pousser la cure jusqu'à l'éradication totale de la souffrance, ce qui nous oblige sans l'ombre d'un doute à aller au-delà du domaine purement médical. S'adressant aux thérapeutes, Jeanson leur propose la « simple » mission de débloquer la psychogenèse afin

¹¹⁸⁶ PT, p. 170.

¹¹⁸⁷ Nicolas Abraham et Maria Torok parlaient quant à eux d'« introjection », c'est-à-dire de ce que Nicholas Rand définit, dans sa préface à *L'écorce et le noyau*, comme le « travail d'ouverture et d'élargissement psychique, réalisé à tout âge et devant toute expérience nouvelle » (Paris, Flammarion, « Champs essais », 2001, p. X). Les maladies psychiques sont dues, selon cette théorie, à des blocages dans ce processus d'auto-élaboration qu'est l'introjection. Les événements traumatiques seront refoulés et entourés de silence. « Le silence et le non-dit deviennent désormais de nouvelles catégories théoriques et cliniques. Qu'ils habitent l'individu, la famille ou le groupe social, voire des nations entières, le silence et tous ses rejetons – le secret non dit ou indicible, le sentiment non ressenti, la douleur niée, la honte innommable et enfouie d'une famille, la dissimulation collective de réalités historiques infamantes – bouleversent la vie. [...] Le silence et le non-dit contrecarrent, plus même, ils arrêtent l'introjection, ils bloquent le processus d'ouverture et d'élargissement de soi » (pp. XX-XXI).

qu'elle puisse à nouveau être capable de réflexivité, c'est-à-dire afin que la fonction-sujet puisse aider la personne à se reprendre¹¹⁸⁸.

Cette fonction-sujet explique la complexité du processus. En effet, intégrant, psychisant, c'est-à-dire donnant un sens aux multiples facteurs qui l'environnent, le sujet se laisse, d'un même mouvement, conditionner par ces facteurs. Mais, avons-nous dit, un sujet se définit également négativement par ce qu'il « oublie » et passe dans l'ombre. Dès lors, bien que psychisant un complexe fait de multiples interactions – puisque l'oubli et la selectivité n'en est pas moins une psychisation –, le sujet ne donne sens qu'à certains d'entre eux. C'est pourquoi certains facteurs conditionnants « objectivement » cruciaux peuvent, parfois, demeurer totalement invisibles à la conscience qui, dans l'après-coup seulement, voudra rendre compte de cet événement intégrateur (est appelée ici « conscience », la tentative d'explication du processus, reposant sur les données positives transmises par la fonction-sujet¹¹⁸⁹).

b. Le *moi*

Jeanson nomme « moi » le psychisme individualisé qui a intégré et intègre effectivement les différentes dimensions que nous venons d'évoquer : c'est une « sorte de 'quasi-objet', hybride, composite, une émergence fragile, instable, dont l'intégration est toujours en suspens : une 'totalité-détotalisée' »¹¹⁹⁰. Rendu possible par le psychisme primaire, le « moi », résultat de l'intériorisation de certains conditionnements, peut être plus ou moins cohérent et dépendant de son milieu. Son hybridité tient à sa position médiane « entre la réalité extérieure et le pouvoir de la réaliser en l'interrogeant, entre l'*être de l'objet* et l'*acte du sujet* capable de l'objectiver »¹¹⁹¹. Il est évident que le rôle de la conscience, c'est-à-dire de la réflexion, du *cogito* abstrait, consiste, l'immense majorité du temps, à confirmer le choix vécu par le sujet et polarisé par le « moi », cette structure intégrative métastable chapeautant l'ensemble du processus et incarnant une certaine continuité temporelle.

¹¹⁸⁸ Cette attitude est fort compréhensible puisque ce sont les médecins et l'institution psychiatrique qui constituent l'auditoire de Jeanson. Néanmoins, elle recèle selon nous un problème qui traverse également toute la philosophie de Sartre : on sait de quoi s'arracher, mais on ne sait pas vers quoi il faut aller.

¹¹⁸⁹ Autrement dit, la « conscience » est ce *cogito* abstrait qui entreprend le labeur menant à la compréhension explicite de ce qu'il est.

¹¹⁹⁰ PT, p. 172.

¹¹⁹¹ PT, pp. 172-173.

À partir du réinvestissement positif d'un vocabulaire forgé auparavant, Jeanson entend ainsi montrer comment la possibilité d'un *acte* naît à partir de la *vie* : les psychisations primaires et secondaires peuvent être dites *naturelles* en tant que processus vitaux, mais elles donnent lieu à une *potentialité* au cœur du psychique, potentialité dont l'actualisation est vue comme définitoire de la condition humaine. En d'autres termes, alors que le psychisme s'ancre dans l'être, l'acte réflexif émerge du psychisme et rend possible une dialectisation active reprenant le processus psychique en lui donnant un certain sens. Cette genèse est d'ordre ontologique. Car, *pour nous*, il ne pourrait y avoir de *moi* sans *cogito* pour le nommer, ce qui signifie que nous partons toujours d'une position secondaire. C'est pourquoi cette appréhension réflexive n'est encore que l'être-au-milieu-du-monde : c'est un « je » abstrait et vide, fasciné par les évidences qui lui font face et qui devra s'apprendre. Mais bien qu'abstrait, le « je » n'est pas une instance émergente qui s'établirait méta-stablement. Il doit à chaque fois être réactualisé et se manifester dans ses actes. Comme le dit Jeanson, « j'existe en ne me laissant pas être, en ne m'abandonnant pas à l'inertie de ce *moi* qui est déjà là, en le dépassant vers quelque fin, en m'y arrachant sans toutefois m'en séparer [...] »¹¹⁹². Totalement conditionné par le « moi », ce robot, le « je », acte réflexif d'arrachement, n'existe qu'à le dépasser. Le mouvement progressif de tous ces décrochages par lesquels la conscience s'éclaire et tend vers son rapport concret avec le monde, telle est la fonction-sujet.

Le « je » (*i.e.* cette conscience qui nous est la plus commune, la plus évidente et la plus abstraite) ne constitue donc nullement un épiphénomène du moi, pas plus que la fonction-sujet. Au cœur de cette « conscience inertielle » (*oxymoron* sartrien) qu'est le « moi » qui me précède, la fonction-sujet en tant que potentialité demeure : la présence-à-soi est là, en effet, et ce, jusque dans mes absences les plus profondes. Mais, nous l'avons vu, la fonction-sujet intègre des décrochages réflexifs conditionnés par le « moi » : je prends peut-être conscience de ce qui me fait face, mais ce qui me fait face c'est le « moi » qui me le présente. Or, le « moi » se définit par l'oubli et la secondarisation de tout un pan du vécu. Aussi l'intégration effective entre les différentes dimensions de mon psychisme, opérée par la fonction-sujet, peut-elle être gravement biaisée : croyant unifier et donner un sens à la complexité qui m'est donnée, qui est mon être, je ne fais alors que refermer la porte de ma geôle. Rendant l'action concrète possible en ouvrant une aire de jeu dans le psychisme, la fonction-sujet devient mon plus grand danger lorsqu'elle est

¹¹⁹² PT, pp. 173-174.

subordonnée à la volonté de stabilité du « moi ». Comment être certain que la fonction-sujet se dirige vers une intégration et une compréhension plus grande du monde et de moi-même ? Comment savoir si elle ne sert pas, au final, la version la plus raffinée de mon « moi » (avatar le plus commun de la conscience souveraine) ? Voilà des questions qui dépassent le cadre auquel Jeanson s'est volontairement restreint mais que nous ne pouvons pas ne pas nous poser.

c. Déclencher la fonction-sujet

S'ajoute une autre difficulté : la fonction-sujet, et son actualisation la plus abstraite sous forme de « je », constitue certes un potentiel perpétuel présent au cœur du psychisme, mais elle requiert néanmoins d'être *déclenchée*. Le paradoxe est la nécessité pour cette fonction-sujet d'être

déjà en quelque sorte spontanément à l'œuvre (on a envie de dire : passivement agissante) en tant que *subjectivité latente*, « en veilleuse », non encore assumée et pourtant plus ou moins éprouvée. Potentielle et réelle tout à la fois : potentielle par rapport à la *distanciation active* qu'est l'opération d'un sujet ; réelle en tant qu'expérience de cette *distance intérieure* de soi à soi où se postule un premier « je ». ¹¹⁹³

En somme, nous faisons face ici à cette difficulté que nous ne cessons de rencontrer : celui de l'unité paradoxale qu'est une *spontanéité conditionnée*. Jeanson interdit d'ailleurs qu'on puisse jamais expliquer cette mystérieuse émergence (cela se comprend si l'on se rappelle que le principe de conditionnalité se réciproque de l'*indéductibilité* de la nouveauté) : « Mieux vaudrait se contenter d'emblée d'y voir la main de Dieu-le-Père que d'espérer parvenir un jour à rendre compte de la fonction-sujet à partir de l'un quelconque de ses objets » ¹¹⁹⁴. Quoi qu'il en soit des explications métaphysiques censées rendre compte de la possibilité d'existence d'une telle instance, c'est principalement le phénomène de *déclenchement* qui nous intéresse. À travers lui pointent, en effet, ces questions – difficiles (et qui traversent tout le premier chapitre) – de

¹¹⁹³ PT, p. 176. C'est toute la question d'une liberté à libérer qui se joue ici.

¹¹⁹⁴ *Id.* Mais, histoire pour histoire, « comme si » pour « comme si », Jeanson privilégie celle-ci : « Personnellement, je serais plutôt enclin à me raconter qu'il y a comme une ébauche de sujet au niveau du psychisme primaire et qu'elle a tout à la fois besoin de s'incorporer et d'entrer dans l'univers du langage pour s'assurer d'elle-même : ce qui entraîne évidemment la constitution d'un *moi* – à partir duquel, par dépassement duquel, il lui faudra se faire effectivement sujet. L'aliénation n'est pas dans ce *moi*, elle est dans la confusion qui me fait dire 'je' quand il ne s'agit que de 'moi' » (PT, p. 186). « Et, ajoute-t-il après avoir accepté la notion d'inconscient tant que celle-ci est intégrée dans la genèse du sujet, il ne faudrait pas me pousser beaucoup pour me faire avouer que le caractère absolu de l'exigence morale a quelque chose à voir avec le 'noyau psychotique'... » (PT, p. 187). Jeanson assume donc totalement l'injustifiabilité de cette position métaphysique. Un bouddhiste préférera y voir le cycle des existences régi par la loi karmique dont l'étreitement indéfini semble plus suffoquant. Mais il acceptera qu'il s'agit là également de quelque chose d'« extrêmement caché » (skt. *atyantaparokṣa*), d'imperméable aux inférences et que seuls les Bouddhas peuvent connaître.

l'influence, de l'autorité, de l'enseignement, de l'entraînement, bref des différentes interactions avec autrui dont le trait commun est la *réduplication en soi-même de ce qu'autrui nous présente comme extérieur*. Le propre d'un enseignement accompli n'est-il pas de se rendre inutile, c'est-à-dire de me mettre devant les yeux ma capacité d'intériorisation et donc d'être mon propre maître ?¹¹⁹⁵ Mais, même parvenu à ce niveau, tout reste à faire : je ne puis désormais me contenter de me reposer dans mon inertie, de me laisser simplement « être » la reproduction indéfinie du donné ; mais je ne puis non plus totalement devenir le sujet de mon existence puisqu'il est désormais devenu clair que ma liberté passe par la liberté des autres¹¹⁹⁶. C'est pourquoi, si nous suivons Jeanson, mon processus émancipateur doit prendre la forme d'un *pari* : il s'agit de maintenir l'exigence absolue de la libération de tous par chacun et de chacun par tous tout en acceptant la relativité des actions et des situations dans lesquelles cette exigence sera prise. « Pari sur mes propres ressources, sur mon aptitude à naviguer, à négocier (avec les autres, avec l'imprévu, avec mes propres défaillances...), à maintenir le cap en modifiant parfois ma route »¹¹⁹⁷.

Demeure et demeurera la *contingence*¹¹⁹⁸ : je suis peut-être assez fortuné pour « avoir été déclenché », c'est-à-dire pour avoir affronté des situations propices, pour avoir rencontré des gens qui ont fait et incarnent ce pari, et surtout pour avoir reçu les conditions optimales à l'avènement de ce déclenchement. Cette fortune, cette providence, c'est la contingence. D'autres héritent, malheureusement, d'un conditionnement égoïque et d'un noyau psychotique fragile nettement moins favorables¹¹⁹⁹ et dont la précarité est un obstacle majeur à toute tentative d'actualisation de la fonction-sujet. Ou bien seront-ils à ce point confortés dans leurs certitudes qu'ils seront, sauf situation critique, condamnés à activer une fonction-sujet imaginaire, coupée de son ancrage égoïque : j'intègre tout, mais dans l'abstrait. « De toute façon, résume Jeanson, il s'agit bien toujours d'un sujet potentiel, qui tantôt ne parvient pas à s'actualiser et tantôt ne s'affirme qu'en se déréalisant »¹²⁰⁰. En sorte que le trouble psychique peut être compris comme un décentrement radical, vers le pôle Objet ou vers le pôle Sujet, visant à trancher ce nœud

¹¹⁹⁵ J. Rancière appelle cela « émanciper quelqu'un », c'est-à-dire lui faire prendre conscience de sa propre puissance et de l'égalité des intelligences.

¹¹⁹⁶ L'on rejoint là le sens du mot-valise inventé par É. Balibar : l'*égaliberté*.

¹¹⁹⁷ SR, p. 178.

¹¹⁹⁸ Car c'est là la différence : contingence et *karma* représentent peut-être nos deux seules options métaphysiques et toutes deux rencontrent d'ailleurs la conditionnalité.

¹¹⁹⁹ Tant que la *rareté* demeurera, ces situations peu avantageuses demeureront également.

¹²⁰⁰ SR, p. 179.

gordien qu'est l'instabilité, l'ambiguïté de notre condition d'objet-sujet. La pathologie n'est alors qu'une accentuation extrême d'une de ces tendances, c'est-à-dire une différence *quantitative* d'avec l'existence « non pathologique ». Il s'agit alors de restaurer les conditions pour qu'un déclenchement puisse avoir lieu.

Cette idée d'un « déclenchement » montre bien ce que tout le travail de Jeanson n'a cessé d'indiquer : nous avons tous, à différents niveaux, besoin de quelqu'un. Ce milieu intersubjectif fondamental, c'est la *réciprocité* (sur laquelle nous reviendrons lors de notre dernier chapitre). Le travail du thérapeute consiste, pour Jeanson, à se baser sur la réciprocité¹²⁰¹ pour permettre à la fonction-sujet introjective de se remettre en marche. L'objectif premier est donc bien de :

restituer au sujet en désarroi son pouvoir de donner sens, de maîtriser sa propre complexité, de se recomposer, de ré-entreprendre sa propre totalisation, – afin qu'il puisse de nouveau négocier son existence, jour après jour, dans sa relation aux autres et compte tenu de ses contraintes propres.¹²⁰²

Cela ne peut se faire d'un point de vue extérieur : il s'agit d'accompagner et de soutenir le « malade » dans son travail pour récupérer un rapport avec la réalité et une action sur sa propre existence. Parier *ensemble* sur sa capacité à recouvrer l'exercice de la fonction-sujet est un engagement pratique premier qui doit se subordonner toutes les autres approches (biologisantes, psychanalytiques, etc.) sous peine de céder à un réductionnisme de mauvais aloi ou à un théoricisme tendanciel. Bien plus, une partie du processus consiste à *s'approprier* ces théories, c'est-à-dire à parcourir le chemin qui leur a donné naissance, à les enrichir de sa propre expérience et à les dépasser (nous dirions : à les *comprendre*), et ce, tant pour le thérapeute que pour le « malade », et, poussons le raisonnement jusqu'à son terme, pour chacun d'entre nous.

Autrement dit, le véritable travail s'effectue non au niveau objectivant de la méthodologie scientifique, qui dégage des connaissances importantes mais relatives au processus d'objectivation, mais à celui de la reprise consciente et ruminante de ces connaissances en vue de saisir son objet concret. Cette étude sur le travail psychiatrique satisfait donc pleinement les exigences dégagées dans *Questions de méthode* : parcourir le mouvement de temporalisation et de totalisation d'une existence concrète, fort des connaissances abstraites à la fois sur le monde

¹²⁰¹ Jeanson appelle « attitude morale » « l'attitude personnelle d'une conscience quand elle s'efforce de transcender, dans ses rapports avec les autres consciences, les rapports de fait qui procèdent des structures sociales » (*La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, p. 95). En ce sens, l'action thérapeutique est une activité éminemment morale.

¹²⁰² PT, p. 200.

totalisé et sur les différentes dimensions de notre réalité. Seule l'efficacité sur la vie d'une pensée concrète qu'il aura fallu s'approprier, c'est-à-dire réinventer, permettra de juger l'entreprise. Il est tout à fait crucial de garder cela en mémoire lorsque, comme le thérapeute, l'on s'adresse à des personnes ayant perdu la capacité de s'assumer comme personne et ne parvenant plus à lutter contre les multiples objectivations dont elles sont l'objet. De ce cercle vicieux – des théories voient la confirmation de leurs postulats dans un malade dont la particularité est justement l'incapacité de répondre et de se retotaliser¹²⁰³ –, on ne sortira que par le pari de s'en sortir ensemble à travers une *praxis* thérapeutique qui engage tous les participants au dialogue. La fonction-sujet du praticien doit être pleinement active et opérer des retotalisations en son propre sein, c'est-à-dire s'ouvrir, se mettre en danger et intégrer, afin de « déclencher » la fonction-sujet du patient. Ce qui est en jeu, c'est bien la vérité entre deux ou plusieurs hommes engagés dans une même quête¹²⁰⁴ ; c'est également la mise en pratique thérapeutique de la connaissance

¹²⁰³ Si être objectif et rigoureux, critères de la « scientificité », c'est tenir compte du mode d'être et de la nature de l'objet de son étude, il s'agit là en réalité du comble du manque d'objectivité. Ajoutons que cette situation, par l'extrémité et l'extériorisation qu'elle incarne, nous permet de mieux appréhender notre condition la plus quotidienne.

¹²⁰⁴ Une telle vision semble rejoindre certains aspects du travail qu'effectua Deligny avec les enfants autistes. Cet auteur nous intéresse par sa volonté de partir du point de vue de ceux qui sont exclus. Nous n'avons encore malheureusement pas eu le temps de lire de manière approfondie cet auteur, mais la présentation qu'en fait Igor Krtolica dans « Pouvoir, Violence, Nature. Deligny lecteur de Clastres » (in *Violences : anthropologie, politique, philosophie*, EuroPhilosophie 2010, Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique. URL : <http://www.europhilosophie-editions.eu>) ne peut que nous engager à le faire, comme le montrera cette citation qui, à elle seule, embrasse une perspective que nous tentions d'ouvrir dans le premier chapitre : « On pourrait s'attendre à ce que Deligny adopte une position antihumaniste radicale, qu'il rejette la possibilité même d'une anthropologie et déconstruise le concept d'homme. On pourrait s'attendre à ce que Deligny adopte une position somme toute courante dans la pensée française à partir des années 1960, qui consiste à dénoncer l'idéalisme du concept générique d'homme et ses présupposés essentialisés (l'existence d'une nature humaine anhistorique articulée à de prétendues propriétés fondamentales : volonté, conscience réflexive, moralité, tout ce dont les enfants autistes sont dépourvus) ; autrement dit, on pourrait s'attendre à ce que [...] Deligny dénonce l'humanisme au nom d'une déconstruction de la métaphysique (Derrida), d'une dissolution nominaliste de 'l'Homme' dans ses différentes figures historiques (Foucault), d'une dénonciation de la teneur idéologique de l'humanisme au profit d'une théorie matérialiste des formations sociales historiques (Althusser), d'une analyse des différentes configurations du registre symbolique (Lacan), etc. Pourtant, à ce compte, on sombrerait dans l'erreur signalée plus haut, qui nous fait méconnaître l'objet et la démarche spécifique conduisant Deligny à ces réflexions : à savoir l'observation clinique des enfants autistes et l'ambition d'une expérimentation pratique de nouveaux modes d'être » (pp. 8-9). Vivant dans un monde asymbolique, l'autiste semble ne pas être atteint par la conscience réflexive ou les problèmes engendrés par le langage, la volonté, le projet, etc. Aussi ses intentions ne peuvent-elles être biaisées puisqu'il n'en a pas. Un transfert (cristallisé dans l'objet de transfert [doudou, nounours, etc.], point de bascule vers le monde et dans lequel tout le pratico-inerte va s'engouffrer) vers le monde symbolique ne s'est jamais effectué et c'est pourquoi le mode d'être autiste peut être considéré comme l'incarnation de ce dont nous découpons et qui demeure au fond de nous. L'absence d'intention implique l'absence de vouloir, de pouvoir, d'altérité et, par conséquent, de violence. En d'autres termes, notre « symbolico-centrisme », sans doute l'ultime refuge du naturalisme, nous empêcherait de nous rendre attentifs à cette dimension de non-violence dans nos actions, au silence dans le langage, mode d'être que les autistes incarnent et auquel nous n'avons plus accès suite

pragmatique kantienne, c'est-à-dire d'un conditionnement réciproque des pôles subjectif et objectif ainsi que de la possibilité d'une transformation de ce conditionnement.

c. L'idéologie : pensée inerte

Tout au long du texte de Jeanson, nous retrouvons des distinctions que nous n'avons cessé de rencontrer. Ainsi de la différence explicite entre une pensée *déterministe* – dont le pôle opposé et également illusoire serait une liberté pure – et une pensée qui ressortit, selon nous, au paradigme de la *conditionnalité* : nous sommes relativement libres à partir de certaines conditions bien déterminées. Deux situations-limites sont rendues possibles par le fait que, bien souvent, notre autonomie se ramène à s'appuyer sur certaines contraintes pour en dépasser d'autres. L'une visant à la conquête progressive et raisonnée d'un maximum d'autonomie ; l'autre

où tout semble se passer comme si la personne ne disposait plus d'aucune marge de manœuvre, comme si elle était en effet devenue l'objet d'un pur et simple déterminisme, l'un de ses conditionnements ayant acquis une telle force contraignante qu'elle ne se sent plus en mesure de le contourner. Cette *aliénation limite* (car nous sommes tous aliénés, mais, dans l'ensemble, assez modérément) peut procéder d'un lourd handicap physique, ou d'une misère matérielle, ou d'une détresse psychique.¹²⁰⁵

Jeanson identifie trois conditions, non exclusives les unes des autres¹²⁰⁶, pouvant mener à des situations d'aliénation-limite : les difficultés purement corporelles, les difficultés à sustenter et à protéger l'organisme pratique, les difficultés d'intégration psychique. Il n'est pas ridicule d'inférer qu'une pratique éthique (ou thérapeutique) visant à lever les souffrances devra se théoriser en conservant l'éradication de ces difficultés comme horizon. Or, c'est ce que ne fait justement pas l'idéologie scientiste que critique Jeanson. Sa motivation secrète et insue consistant à nous rassurer quant à la compréhensibilité de l'humain, elle est non seulement inutile pour atteindre la situation-limite positive que serait une autonomie absolue, *mais constitue un obstacle à l'éradication des situations-limites négatives*. Car, s'assurant d'elle-même en confortant l'idéologie du *progrès*, elle éclaire et justifie son corrélat qu'est la *conscience*

à la surdétermination écrasante du symbolique. Aux propensions à comprendre l'enfant à partir de l'adulte, le colonisé à partir du colon, l'homme plongé dans la pratique à partir de l'intellectuel, Deligny ajoute la dérive du symbolico-centrisme, la plus délicate à cerner. Il ne s'agit donc nullement de se laisser aller à un romantisme de l'autisme, mais bien, d'une part, de considérer notre humanité à partir d'eux et plus l'inverse, et, d'autre part, d'élaborer des conditions de vie ne tentant pas à tout prix d'assimiler ces personnes.

¹²⁰⁵ PT, p. 162.

¹²⁰⁶ Nous verrons, lors du dernier chapitre, que c'est lorsqu'elles entrent en synergie que le passage à une violence extrême devient possible.

souveraine (dont l'intérêt est de se croire et de se présenter comme désintéressée). Infléchissant une veine althussérienne, Jeanson voit dans toute attitude idéologique une *croyance* et une *fuite* qui cèdent à la tentation de voiler notre relativité et notre injustifiabilité fondamentales :

Cela suppose qu'on ne se montre pas trop exigeant : il faut éviter de se rendre compte qu'une théorie n'est pas la réalité dont elle traite, que la carte n'est pas le territoire, que toute approche est partielle, que toute vérité n'est qu'un éclairage parmi d'autres. L'idéologie ne s'interroge pas sur elle-même : elle est trop occupée à s'affirmer.¹²⁰⁷

C'est que l'idéologie est en réalité une pensée *morte*, c'est-à-dire une pensée n'entrant plus dans aucun processus de recherche, de confrontation avec la réalité ou les autres théories et dont le but est toujours conservateur. « C'est en somme, au plan intellectuel, l'équivalent de certaines fuites dans l'imaginaire, où l'imagination se suffit à elle-même et cesse de fonctionner en dialectique avec la réalité »¹²⁰⁸. Nous sommes à nouveau en présence de la bijection entre une attitude et sa justification dans le domaine de la pensée. Élevant sans cesse nos résultats et méthodologies – choses forcément relatives – au rang d'absolu, nous pouvons, par l'adoption de quêtes certitudes, nous déresponsabiliser du *risque* que représente toute recherche intellectuelle¹²⁰⁹.

Et le corrélat épistémologique d'une telle attitude idéologique est la croyance que la vérité est *là*, dehors, dans le monde, n'attendant que nous pour être *découverte*. Autrement dit, l'attitude idéologique tend à supprimer ce fait que les hommes doivent faire *advenir* la vérité et non simplement la découvrir et/ou la contempler. Par un biais sartrien, Jeanson rejoint la dénonciation althussérienne du paradigme épistémologique de l'empirisme. Mais il ajoute que relationnelle, relative, en constante évolution dialectique, etc. la vérité n'est pas un *donné*, mais qu'elle exige des efforts de tous, c'est-à-dire un engagement commun dans le processus de vérité. Évidemment, sera brandie par ceux qui ont élevé leur point de vue au rang d'absolu (et qui se mettent selon Jeanson « *en condition de folie* »¹²¹⁰) l'arme ultime de notre époque : l'accusation de *relativisme*. Or cette dichotomie, dont les termes sont complices, est fallacieuse puisqu'elle est rayée jusqu'aux interrogations et au souci de la vérité. Seule une confrontation de chacun avec les conditions dont son savoir découle autorise une réelle discussion quant à

¹²⁰⁷ PT, p. 146.

¹²⁰⁸ *Id.*

¹²⁰⁹ La société des experts, l'économisme, le technocratisme, les scientismes de tous ordres, etc. ne sont que quelques aspects (actualisés diversement selon les conjonctures) que peut prendre l'attitude idéologique.

¹²¹⁰ PT, p. 156. Rappelons que, pour Kant, « pervertir l'ordre naturel de la faculté de connaître [...] est déjà une maladie de l'esprit (jeu des fantasmes) ou du moins y conduit et met sur le chemin de la maison des fous » (*Anthropologie d'un point de vue pragmatique, op. cit.*, p. 31).

l'établissement d'une *vérité*. Il devient presque impossible de retarder plus longuement le face-à-face avec cette question vers laquelle nos développements nous ont toujours conduits : *qu'en est-il de la vérité ?* Mais auparavant, observons tout de même le chemin parcouru et demandons-nous s'il est possible de répondre aux difficultés que nous avons énoncées à propos de la réflexion pure.

3. La réflexion pure

Nous l'avons entrevu à maintes reprises, la réflexion pure entretient des rapports intimes avec la fonction de transparence – un acte de conscience est lucide quant à la cohérence structurelle qu'il actualise – et le mode pur de la réalisation par lequel la conscience se dirige vers le concret-de-pensée qui lui donne une efficacité maximum au sein de la situation. Mais ces caractéristiques positives demeurent obscures. En vue de mieux les cerner, notre méthode consistera à opposer la réflexion pure aux types de conscience dont elle doit se distinguer. En quelque sorte similaire à celle qui sert à Bourdieu à dégager, dans *Le sens pratique*, les critères de la logique pratique, notre démarche considérera les effets et conséquences de la conscience de mauvaise foi et de la réflexion impure¹²¹¹ pour, ensuite, en prendre systématiquement le contre-pied. Nous verrons alors que la réflexion pure doit : être non intentionnelle contre l'intentionnalité liant un objet à un sujet ; n'être qu'une *quasi-connaissance* contre la connaissance de type 2 ; ne viser qu'un *quasi-objet* et non un objet *un* et permanent ; être gratuite et se réclamer telle contre notre propension à l'auto-justification ; être conscience corporelle (de) spontanéité et non « réflexion spontanée ».

A. La rupture de La transcendance de l'Ego

a. L'altération

Si l'ontologie phénoménologique n'est pas le lieu d'un développement sur la réflexion pure, sans doute faut-il revenir aux acquis de *La transcendance de l'Ego*. Nous avons précédemment défini la *mauvaise foi* et la *réflexion pure* comme des régimes articulant les trois structures existentielles au sein de la conscience : structures non-thétique, irréfléchie et réfléchie. La conscience est *spontanéité*, c'est sa caractéristique la plus fondamentale comme l'a assez

¹²¹¹ Nous avons évoqué ces effets dans le chapitre I.

indiqué notre parcours de l'œuvre de Jeanson. Il s'agit, autrement dit, d'une autoproduction impersonnelle perpétuelle qui, se déterminant elle-même à exister, ne peut avoir que ce qu'elle se donne. En outre, par définition, la conscience ne peut être que conscience, c'est-à-dire que, pareille en cela à la substance spinoziste, la conscience est un *absolu* et, par voie de conséquence, est absolument *une*¹²¹².

Mais la conscience tente de s'oublier dans l'*ego* afin de se masquer à elle-même sa spontanéité : elle fuit l'angoisse face à la liberté et à la responsabilité et désire jouir d'elle-même, se sentir exister. Cet emprisonnement de la conscience par elle-même (et, selon le point précédent, ce ne peut jamais être *que* par elle-même) passe par le maintien d'un *ego* : l'ayant paré de toutes ses qualités mais sous un mode dévoyé, la conscience s'en rend dépendante. L'opérateur qui sanctionne constamment ce deuxième niveau et le réifie, Sartre le nomme la *réflexion complice*. Cette conscience du second degré affirme, par-delà la conscience réfléchie, son objet, un *ego*. Ce passage à l'infini, définitoire, rappelons-le, du processus de toute perception, construit son objet (un « Je » qui hait ou un « Moi » haineux). Autrement dit, l'*ego* n'est que le corrélatif noématique de la conscience réflexive, mais, et ceci constitue la caractéristique de l'*attitude naturelle*, il est appréhendé comme la source d'où surgit la conscience. Cette appréhension constitue le corrélat de la réflexion spontanée, c'est-à-dire de l'effort premier de la conscience pour se fuir. Nous avons appelé « altération » ce processus spéculaire biaisant, et « modes contaminés de la pensée » les développements prenant le produit altéré comme point de départ. Nous constatons qu'il y a en réalité deux altérations : une première par laquelle la conscience se saisit, conformément au désir de la réflexion spontanée, comme *ego* au niveau irréfléchi et une seconde lorsque l'*ego* projeté à travers la conscience réfléchie par la conscience réflexive est considéré comme la racine d'où émanent les consciences. Ce que Sartre appelle « émanation » (les consciences émanent des *états*, eux-mêmes produits par l'*ego*) synthétise en réalité deux altérations dont la seconde vient surdéterminer la première et, par incidence, justifier la réflexion spontanée.

En réalité, en tant que tel, l'*ego* n'est nullement problématique. Bien plus, il apparaît comme nécessaire à mon commerce avec autrui dans le monde : il symbolise une forme de permanence qui permet aux échanges d'avoir lieu. Mais il n'en va pas de même de l'usage que

¹²¹² « La conscience ne peut être bornée [...] que par elle-même. Elle constitue donc une totalité synthétique et individuelle [...] » (TE, p. 23).

l'on en fait : dès lors que je fais de cette entité douteuse – puisqu'il y a passage à l'infini, il y a dubitabilité¹²¹³ – le principe explicatif de mon existence, altération qui finira par caractériser le flux irréfléchi de la conscience, je prends fait et cause pour la fuite de l'angoisse et contre la saisie de la spontanéité par elle-même. J'appréhende désormais le monde et moi-même à partir de ce produit altéré cependant que toute réflexion ne peut que confirmer au second degré ce produit. La réflexion pure, dernier moment de notre bref survol des structures de base de la conscience, doit par conséquent renverser cette erreur en s'en tenant absolument au « donné ». Et puisqu'il ne saurait exister de « donné » dans la conscience sinon celui qu'elle se donne, il faut voir dans la réflexion pure une restructuration des rapports directeurs de la conscience, c'est-à-dire une saisie réflexive de la conscience comme spontanéité non-personnelle créatrice.

b. La « corporéisation » de la spontanéité

Sartre conserve, dans *L'être et le néant*, l'étagement de la conscience présenté dans *La transcendance de l'Ego*. Mais il évolue sur un point fondamental, comme le montre excellemment J.-M. Mouillie : « si l'œuvre de 1934 prête à la conscience une temporalisation originaire, celle de 1943 envisage, elle, la possibilité d'une conscience non originairement temporalisatrice »¹²¹⁴. Ce point est d'une importance extrême : il nous semble possible, et même nécessaire si l'on souhaite enfin résoudre la délicate question d'une liberté qu'il faudrait libérer, d'articuler une temporalité originaire avec une conscience fondamentale hors du temps (tout comme, mondanéïsante, la conscience transcendantale est hors du monde). Mais, contrairement à ce qu'avance J.-M. Mouillie, nous pensons que « hors du temps » ne signifie pas nécessairement non temporalisatrice. Cette remarque énigmatique signifie ceci : considérer *statiquement*, comme le fait parfois Sartre, l'opposition entre une conscience transcendantale et la réalité-humaine rend encore envisageable (sinon désirable) la fuite vers la conscience transcendantale ; à l'inverse, fournir une pleine intelligibilité à l'*acte* par lequel une conscience transcendantale ne cesse de se faire réalité-humaine, autorise et appelle une appréhension dynamique du rapport entre les deux.

¹²¹³ L'hypothèse du Malin Génie selon laquelle mon *ego* est composé d'éléments n'ayant jamais existé est possible (cf. TE, p. 69).

¹²¹⁴ Jean-Marc Mouillie, *op. cit.*, p. 33. L'auteur continue : « En étagant par ordre de complexité et d'implication les structures existentielles qui rendent possible la réalité humaine, *L'être et le néant*, contrairement à l'analytique du Dasein dans *Sein und Zeit*, suggère en ce sens la possibilité de dissocier des niveaux élémentaires d'immanence de la référence à l'homme ». Ce faisant, Sartre, à la fois, ouvrirait la possibilité d'une pensée de l'animalité et définirait l'homme par la société en le distinguant de la spontanéité impersonnelle de la conscience (qui en reste néanmoins la condition de possibilité).

En outre, l'analyse de *L'être et le néant* a permis de dégager tant l'indéductibilité du surgissement de la conscience que le fait que l'être qu'elle nie est présent au cœur même de la conscience et, plus spécifiquement, dans la conscience (de) corps. D'une certaine manière, en tant que cette spontanéité créatrice investit un *corps*, elle pourrait se laisser identifier à une conscience (de) corps. En d'autres termes, la spontanéité de *La transcendance de l'Ego* a pris corps et doit se créer à partir du retard incommensurable qu'elle est. Cela signifie que l'atemporalité temporalisatrice de la conscience transcendantale rend possible le processus à partir duquel son originalité pourra être appréhendée.

Avant d'aller plus avant, nous souhaiterions faire trois remarques :

1) La conscience s'unifie en s'échappant à l'aide d'intentionnalités « transversales » : étant négation de l'immédiateté, la conscience est toujours à côté d'elle-même. Toutefois, ajoute Sartre, elle trouve également son unité dans l'*objet* qui lui fait face. Sartre théoriserait cette relation spécifique comme une *négation interne* reliant les « champs » ontologiques du pour-soi et de l'en-soi. Mais qu'arrive-t-il si, comme nous l'avons suggéré dans notre analyse de l'introduction de *L'être et le néant*, l'unité de cet objet est mise en question ? L'argument sartrien présuppose en réalité une conception substantialiste de l'objet et confond le décrochage par rapport à *la chose*, réelle négation interne ou néantisation, avec le décrochage par rapport à l'objet. Il est d'ailleurs significatif que l'auteur prenne comme exemple une vérité mathématique¹²¹⁵ et non un objet perceptif qui, en tant que résultat d'un passage à l'infini, est douteux par essence. En réalité, l'unification transversale de la conscience – sa temporalisation – est toujours contaminée par son unification à partir de l'unité objective (ce pourrait d'ailleurs être une bonne description du monde qui apparaît à la conscience irréfléchie). Supprimer la croyance en un objet *un* permettrait, d'une part, de faire s'effondrer la projection désirante, et, d'autre part, de libérer la temporalisation de cette fausse unité. L'on pourrait prendre les choses à rebours et considérer que la percée de la spontanéité atemporalisatrice au cœur de la temporalité polarisée par l'unité aurait les mêmes effets libérateurs.

¹²¹⁵ « L'unité des mille consciences actives par lesquelles j'ai ajouté, j'ajoute et j'ajouterai deux à deux pour faire quatre, c'est l'objet transcendant 'deux et deux font quatre'. Sans la permanence de cette vérité éternelle il serait impossible de concevoir une unité réelle et il y aurait autant de fois d'opérations irréductibles que de consciences opératoires » (TE, pp. 21-22). C'est précisément cet atomisme, ici dénoncé par Sartre, qui menace sa théorie dès lors que l'on considère l'unité de l'objet perceptif.

2) Par opposition à la spontanéité, Sartre définit toute existence relative comme *passivité*¹²¹⁶. Ainsi, lorsque la conscience s'objecte l'*ego* et se comprend à partir du monde, elle sacrifie son activité à la sécurité, illusoire, d'une existence passive dont elle n'est plus (à ses yeux et de mauvaise foi) responsable. Mais si mon attitude naturelle, si tous mes états d'esprit, si tous mes *habitus* sont passifs puisque déterminés par l'objet *ego*, comment récupérer une activité ? De deux choses l'une : ou, prisonnier perpétuel du déterminisme, toute amélioration est illusoire et l'éthique devient impossible ; ou bien l'instant du premier décollement par rapport à ce déterminisme équivaut à une libération totale et définitive qui ne peut être qu'un retour à ce qui existait déjà depuis le début, ce qui est peu probable et que l'œuvre sartrienne elle-même nie. Nous avons, en effet, montré que si l'essai d'ontologie phénoménologique est écrit grâce à un décollement interrogatif que Sartre théoriserait ensuite, il ne constitue néanmoins en rien une phénoménologie de la libération (il s'agirait même plutôt de l'inverse). Il est par ailleurs tout à fait significatif que Sartre, après avoir isolé le problème, laisse en suspens la question : « *Nous ne tenterons pas d'établir une distinction entre la conscience active et la conscience simplement spontanée. Il nous semble d'ailleurs que c'est un des problèmes les plus difficiles de la phénoménologie* »¹²¹⁷.

Notons, en une première approche, que la distinction que mentionne Sartre s'explique par le chevauchement du caractère « perpétuellement présent » de la conscience effective avec la durée de l'action entendue comme unité *transcendante* des consciences concrètes. C'est d'ailleurs bien parce que l'action est transcendante, qu'elle est du monde et dans le monde, en ce y compris les différents types d'actions cognitives (calculer, méditer, douter, etc., voire tout simplement penser), qu'elle est sans cesse reprise et marquée du sceau de l'inertie. Cela signifie que, à rigoureusement parler, la spontanéité n'agit pas, mais qu'elle ne pourra, peut-être, se ressaisir que dans l'action. Ici nous touchons au cœur d'une difficulté dont la résolution permettrait d'éclairer bien des apories. Lors de notre évocation des « Généralités II », nous avons entrevu que cette résolution exigerait probablement que l'on envisage des états « hybrides » métaphysiquement : passifs et du domaine de l'erreur en tant qu'ils sont conditionnés ; « actifs » car ils sont de l'ordre d'une amélioration éthique. En d'autres termes, nous devons fournir la résolution sartrienne à l'être équivoque des *notions communes*. Cette difficulté se laisserait

¹²¹⁶ « Une existence relative ne peut être que passive puisque la moindre activité la libérerait du relatif et la constituerait en absolu » (TE, p. 49).

¹²¹⁷ TE, p. 51. Nous soulignons.

décrire comme suit : quelle est la spécificité des conditionnements que nous utilisons contre d'autres conditionnements en vue d'une reprise de la spontanéité qui, ni passive ni active, est inconditionnée ?

3) À partir de l'autonomie de l'irréfléchi¹²¹⁸, Sartre établit que le « Moi » est le « corrélatif noématique d'une intention réflexive »¹²¹⁹. On sait que dans le couple noèse-noème, Sartre considère que seule existe réellement la noèse (il base, d'ailleurs, sa distinction entre le *certain* et le *probable* sur cette dualité). Le sens noématique qui habite la noèse n'est lui-même rien de réel et doit être complètement refusé si l'on mesure tout son être à son être-perçu. Nous avons vu que, dans *L'être et le néant*, Sartre ira jusqu'à délivrer la noèse de la matérialité passive (*hylè*) qui l'entachait encore et qui, confondant les lois d'être de l'en-soi et du pour-soi, pouvait mener ultimement à l'idéalisme. Partant, l'un des rôles de la réflexion pure sera de délivrer la noèse de la croyance en la projection noématique et de restaurer le lien originaire de la conscience au monde contre toute confusion psychisante et idéalisante *sans détruire ce qui est fourni dans cette fonction et qui demeure utile pour notre survie quotidienne*. Mais alors quel statut accorder au noème ? A-t-il la non-existence d'une illusion, ou l'existence relative mais positive de l'apparence ? En outre, puisque Sartre envisage encore la conscience pure comme temporalisation originaire, il est obligé d'ajouter qu'une éventuelle réflexion pure doit se faire en-dehors de toute motivation. Or cette gratuité absolue semble bien improbable « dans notre condition d'homme »¹²²⁰. Que si l'on considère qu'elle est instantanée et hors du temps, il devient théoriquement possible de l'effectuer, bien que le psychologique (volonté, etc.) ne puisse jamais être l'opérateur de ce saut qualitatif instantané¹²²¹. Il faut bien, alors, envisager d'autres méthodes.

¹²¹⁸ Dont, note-t-il, le domaine est de l'ordre du « psycho-physique ».

¹²¹⁹ TE, p. 43.

¹²²⁰ TE, p. 73-74.

¹²²¹ Nous avons vu dans la partie précédente que la relation entre le psychique et la conscience peut devenir pathologique, comme le montreront les partisans de l'anti-psychiatrie : si je veux arrêter de penser à telle chose désagréable, j'y pense nécessairement et d'autant plus fort que mon effort pour y échapper est grand. Me voilà pris au piège d'une circularité infernale dont je ne peux sortir. Dans la partie précédente, nous aurions pu également citer Steven Anacker. Dans ses commentaires sur Vasubandhu, ce dernier critique les méthodes thérapeuthiques qui, ne cherchant qu'à catégoriser l'individu, n'ont que faire de ce que le sujet ressent, et tire des conclusions proches du courant anti-psychiatrique : « It's indeed unfortunate that the deeper working of consciousness and its own potentials to shatter previous constrictions totally do not seem to have been noticed » (Steven Anacker, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2005, p. 63). On reconnaît là la « fonction-sujet » déglagée par Jeanson.

« Comment comprendre l'unification de la conscience si l'on nie l'unité de l'objet ? ». « Que seraient des 'notions communes sartriennes' ? ». « Quel statut accordé au noème ? ». Ces trois questions – conséquences de la rupture extraordinaire produite par l'affirmation de la transcendance de l'*ego* – nous renvoient à l'ontologie, et plus particulièrement à l'introduction de *L'être et le néant*. Le geste effectué dans *La transcendance de l'Ego* délivre les conditions d'une *pensée de la spontanéité* qui ne sera pas pleinement prise en compte, mais évoluera, sur un mode négatif, vers une « eidétique de la mauvaise foi ».

c. La mauvaise foi comme repoussoir

Sans revenir sur ce qui a été analysé longuement auparavant, rappelons simplement ce qu'il faut entendre par « mauvaise foi » afin de mieux saisir ce que la réflexion pure doit purifier. Est dite « de mauvaise foi » une conscience qui, dans l'unité d'un seul acte, se masque une vérité dérangeante ou fait passer une erreur rassurante comme vérité. Trompeur et trompé sont *un* en tant que la conscience, entretenant le projet de mauvaise foi, s'affecte elle-même, se met de mauvaise foi. « C'est, écrit Sartre, un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée »¹²²². La mauvaise foi apparaît comme la formation et l'utilisation indues par la conscience, à partir des caractéristiques de la réalité humaine (transcendance/facticité, être-pour-soi/être-pour-autrui, etc.), de *concepts inadéquats* ou *amphiboliques*¹²²³ qui, sans cesse et selon la situation, autorisent un jeu entre les deux pôles constitutifs de ces concepts.

Dans tous ces concepts, qui n'ont qu'un rôle transitif dans les raisonnements et qui sont éliminés de la conclusion, comme les imaginaires dans les calculs des physiciens, nous retrouvons la même structure : il s'agit de constituer la réalité-humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est.¹²²⁴

¹²²² EN, p. 91. Dans SG, ce seront les *tourniquets* créés par Genet qui seront désignés de la sorte. Or ces tourniquets sont l'expression logique d'une temporalité bloquée et niant le changement. Si le « oui » s'effondre sans cesse en « non » et réciproquement, toute évolution est compromise. C'est ce que nous entendons par mode impur de l'*irréalisation*. En résumé, l'on peut dire que la mauvaise foi : s'exprime logiquement par des tourniquets ; permet d'éviter le changement qu'exigerait une appréhension juste de la situation (rappelons-nous les « faire de nécessité vertu ») ; nous identifie aux robots ; fait de nos actes des gestes ; nous enferme toujours plus dans la *persona* qui nous a été assignée, etc.

¹²²³ EN, p. 102.

¹²²⁴ EN, p. 93. Ces concepts, Sartre les relie directement, *via* l'analyse fameuse du « garçon de café », aux sujets de droit, aux personnages que nous avons à être, à nos représentations (au sens théâtral) quotidiennes en tant qu'elles répondent à l'injonction impossible, qu'il suppose universelle, de se faire être ce que nous sommes, c'est-à-dire à épouser des rôles imaginaires (du point de vue de la conscience celui qui investit, maintient à l'être et

Évidemment, l'utilisation récurrente du terme « concept », souvent peu remarquée, est pour nous d'une importance cruciale. Elle confirme un certain spinozisme de Sartre que nous avons cru bon de mettre à jour là où il point. La plupart du temps, oserions-nous dire dans le *premier genre de connaissance* ?, nous vivons et produisons des idées inadéquates. Le passage à un mode éthique se fait par la formation de notions communes et d'idées adéquates, ce qui suppose, d'un point de vue sartrien, de localiser le lieu réel de la contradiction minant les concepts et représentation de mauvaise foi.

Sartre remarque en outre que, tout comme la conscience est une pente glissante vers l'être, la mauvaise foi appelle la *vérité*. Au cœur du rêve, la réalité. En effet, non seulement tout projet de celer la vérité doit connaître cette vérité pour mieux se la voiler, mais, en outre, la mauvaise foi est conscience (d') être de mauvaise foi, c'est-à-dire qu'elle s'annule d'elle-même. En réalité, la mauvaise foi, structure métastable qui « oscille perpétuellement entre la bonne foi et le cynisme »¹²²⁵, n'est pas tenable en tant que telle. Si on l'abandonne à elle-même, elle s'autodétruit. Mais, précisément, se plaçant dans le régime passif de la *foi* l'on ne permet pas à cette contradiction de se supprimer. C'est donc bien plutôt, comme nous le montrerons dans le chapitre concernant la vérité, la foi que nous mettons dans cette mauvaise foi qui caractérise l'attitude quotidienne de l'homme, son style de vie le plus banal¹²²⁶. Nous dirons qu'à la *mauvaise foi* s'oppose la *vérité* et qu'à la *foi* dans la mauvaise foi s'oppose la *réflexion pure*.

Le rôle dévolu à cette réflexion s'éclaircit encore quelque peu lorsque Sartre définit ce qui fait défaut à la conscience :

Ce qui manque, précisément, c'est un pouvoir contemplateur de la conscience, une certaine façon de se tenir à distance de ses images, de ses propres pensées et de leur laisser leur déroulement logique, au lieu de

reproduit les gestes idéaltypiques de ce rôle en tant qu'*analogon*). L'être-pour-autrui fait déjà apparition dans toutes ces descriptions au cours desquelles Sartre en appelle à l'*Esquisse* (description de la tristesse) et à l'*Imaginaire*. Sartre, par ailleurs, se débarrasse totalement de tous les efforts de sincérité par rapport à soi, dans lesquels, reproduisant les structures de mauvaise foi, on s'objective le plus possible pour s'échapper d'autant mieux. Le salut, mais nous le savions déjà depuis TE, n'est ni dans la psychanalyse, ni dans l'introspection. Plus l'enquête progresse, plus le nombre des prétendants méthodologiques s'amenuise.

¹²²⁵ EN, p. 84.

¹²²⁶ Sartre enchaîne sur une critique de l'inconscient psychanalytique en tant qu'entité mystérieuse à laquelle on recourt pour expliquer les paradoxes de la mauvaise foi. Il est très frappant qu'une partie des critiques qu'il développe là sont parfaitement applicables à la psychanalyse existentielle : je ne puis « m'y connaître » que par l'intermédiaire d'autrui et même si je m'auto-psychanalyse il me faut prendre un point de vue extérieur sur moi-même ; les résultats n'ont jamais la valeur de l'intuition mais demeureront toujours la confirmation ou l'infirmité d'hypothèse de travail. Sartre a donc bien en tête une autre possibilité que celle-là pour résoudre le problème de la mauvaise foi, possibilité intuitive et « en première personne ».

peser sur elles de tout son poids, de se jeter dans la balance, d'être juge et partie, d'user de son pouvoir synthétique pour faire la synthèse de n'importe quoi avec n'importe quoi.¹²²⁷

Il s'agit, au fond, d'« habiter » ce flot parmi les flots afin de ne pas se laisser captiver et fasciner par l'enchaînement premier des consciences. La conscience ne cesse de se laisser prendre par ses propres productions au lieu de les maintenir à une distance respectable afin d'en dégager la cohérence. En somme, hyperbole de l'attention, la réflexion pure nous permettrait de ne plus avoir le nez dans le guidon *sans opérer de néantisation séparatrice*. Nous l'avons dit, une telle mise à distance *non objectivante* a pour conséquence l'appréhension directe du pouvoir créateur de la conscience. La conscience, ne posant aucune existence par-delà les consciences réfléchies, contrairement à la fascination et aux rêves où je pose l'objet comme existant extérieurement et me fait prendre par lui¹²²⁸, a conscience de *jouer*, c'est-à-dire de suivre ses propres règles *et* de forcément *réaliser* sur l'objet les affirmations qu'elle porte sur lui¹²²⁹. Ainsi la solution au problème épistémologique de la réflexion – comment s'assurer que la conscience qui pense et celle qui dit « je pense » sont les mêmes ? – trouverait-elle sa solution dans l'appréhension existentielle de la présence à soi dont la réflexion pure est une re-connaissance : la réflexion pure n'affirme pas « je pense » mais éclaire « de l'intérieur » la conscience qui pense. Et c'est cette identité entre existence et conscience (de) soi, définitoire de l'être du pour-soi, qui fonde l'ontologie sartrienne. L'ontologie présentée dans *L'être et le néant* est rendue possible par cette « identité-qui-n'en-est-pas-une », mais s'attache, suite à une interrogation d'ordre métaphysique, au déploiement du monde apparaissant à une conscience désirante. Nous retrouvons ici la dichotomie, déjà relevée à propos de la phénoménologie husserlienne mais théorisée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, entre le point de vue de survol du philosophe et l'expérience de la conscience¹²³⁰. L'ontologie, en même temps qu'elle la requiert comme sa condition de possibilité, débouche sur la réflexion pure et s'achève avec elle pour laisser place à l'*éthique*. Ce sont en effet deux choses différentes que de saisir que la conscience *est* une pure spontanéité, et de la saisir *comme*, ou *en tant que*, pure spontanéité.

¹²²⁷ IM, p. 93.

¹²²⁸ L'on peut parler d'auto-production psychique onirique. Cf. notre analyse de *L'Imaginaire*.

¹²²⁹ Nous adhérons donc totalement à l'affirmation de J.-M. Mouillie, pour qui « la réflexion pure doit [...] montrer que la nécessité et la liberté sont l'envers l'une de l'autre » (*Sartre. Conscience, ego, psychè, op. cit.*, p. 56) en gardant à l'esprit que la nécessité dont il est question ici diffère de la nécessité telle qu'elle sera établie à un certain stade de l'expérience dialectique dans la *Critique*. Il s'agit bien plutôt du fait que la conscience, condamnée à être libre, est une *spontanéité* qui n'a que ce qu'elle se donne.

¹²³⁰ Les enjeux de l'articulation entre « la première personne » et « la troisième personne » se situent ici selon nous. Une analyse des potentialités dont est grosse l'œuvre de Varela mériterait d'intervenir à ce point.

Loin de poursuivre dans l'approfondissement des exigences de la réflexion pure, comme l'ontologie menée à son terme nous y invite, Sartre élabore une méthode visant à dégager la dialectique spécifique de la conscience en tant que polarisée par le manque de *causa sui*. S'il indique, certes, que le seul rapport entre *consciences* est celui de motivation – rattachement par protention ou rétention et intégration dans une nouvelle unité synthétique –, Sartre limite l'étude de cette dialectique à la pseudo-rationalité¹²³¹ que peut isoler la psychanalyse existentielle. Aborder la réflexion pure signifie tenir compte du fait que cette rationalité peut être renversée lorsque, à l'instant de la conversion¹²³², la conscience considère son projet originel antérieur comme passé, à la lueur d'un projet originel nouveau. Plutôt qu'une ontologie phénoménologique, il nous semble que les découvertes de *La transcendance de l'Ego* mènent vers une étude structurelle de la conscience, sous forme de phénoménologie « non égologique »¹²³³, où chaque niveau renvoie à tous les autres et ultimement au projet originel (dont, selon nous, la causalité structurale rend adéquatement compte). Mais l'on sait qu'il faudra tout *L'être et le néant* pour que Sartre se déleste de ses propres projections dans la théorie et tire les véritables conséquences de ce qu'il posé dans l'article explosif de 1934, découvrant le temps que nécessite le travail de la pensée ainsi que les transformations qu'il requiert tout autant qu'il les produit.

Nous allons à présent tenter, à notre tour, de dégager fidèlement les conséquences de la transcendance de l'*ego* et de l'impossibilité de toute ontologie de la substance ou de l'un.

B. Les caractéristiques de la réflexion pure

Notre long parcours peut déjà nous renseigner sur quelques exigences que devra remplir la réflexion pure : la réflexion pure est *ineffable* et *aconceptuelle* (c'est-à-dire qu'elle est de

¹²³¹ Pseudo-rationalité car, comme le remarque quiconque effectue la réflexion pure ou quiconque dégage les conséquences de l'ontologie sartrienne, l'*ego* est magique, vaine la poursuite de la *causa sui* et de mauvaise foi les raisons justifiant l'un et l'autre.

¹²³² « [À] chaque moment, je saisis ce choix initial comme contingent et injustifiable, à chaque moment je suis donc à pied d'œuvre pour le considérer soudain *objectivement* et, par suite, pour le dépasser et le passivifier en faisant surgir l'*instant* libérateur. De là mon angoisse, la peur que j'ai d'être soudain exorcisé, c'est-à-dire de devenir radicalement autre ; mais de là aussi le surgissement fréquent de 'conversions' qui me font métamorphoser totalement mon projet originel » (EN, p. 520).

¹²³³ Pour C. Vaughan, l'absence d'élaborations systématiques de la problématique de la réflexion pure pourrait s'expliquer en partie par le climat intellectuel de l'époque, climat dans lequel la question de la réflexion pure participe du « bien connu » qu'il n'est nul besoin d'explicitier. Vaughan isole plus particulièrement deux auteurs qui ont eu une influence importante sur le jeune Sartre : Bergson et Jaspers.

l'ordre de la réalité formelle de la conscience) ; d'ordre *personnel*, son « déclenchement » chez autrui ne peut se faire que *médiatement* ; son régime n'est pas concerné par l'ontologie phénoménologique mais naît bien plutôt hors d'elle, raison pour laquelle elle ne peut être confondue avec la psychanalyse existentielle (cette dernière, entendue comme science du singulier, adopte le point de vue d'autrui et s'avère, dès lors, incapable de transformer en profondeur le rapport vivant de l'individu avec lui-même, avec autrui et avec le monde) ; la réflexion pure a partie liée avec la conception (ou intellection) pure et avec l'affectivité pure, seules structures rencontrées jusqu'à présent qui échappent à la métaphysique du désir et à la connaissance de type 2. Tels sont nos acquis. Il est temps à présent de les confronter aux développements concernant les différents types de réflexions dans l'essai d'ontologie phénoménologique.

a. Le problème de la *réflexion*

En tant qu'elle est *réflexion*, Sartre attend de la réflexion pure qu'elle fournisse un critère de *certitude*. Qu'on l'exprime en termes cartésien (évidence) ou strictement phénoménologique (noèse), voire spinoziste (réalité formelle), la conscience doit être donnée à elle-même d'une façon ou d'un autre si l'on veut jamais être certain de quoi que ce soit. La difficulté, que nous avons déjà abordée lors de notre survol de la confrontation Derrida-Foucault, sera de statuer sur cette certitude : est-elle d'ordre épistémologique ou existentiel ? Et si elle n'est pas d'ordre existentiel, comment s'assurer de sa validité épistémologique ? Le coup de tonnerre de *La transcendance de l'Ego* se situe bien là : pour Sartre, en effet, les *cogito* cartésien et husserlien, en tant qu'ils divisent irrémédiablement la conscience en une conscience qui *dit* « Je pense » et une autre qui *pense* effectivement, ne peuvent remplir le rôle épistémique qu'ils prétendent avoir¹²³⁴ (fonder une science à partir d'un point archimédique). La certitude que Sartre vise ne peut donc naître du régime de l'intentionnalité « objective » (au sens où toute conscience est conscience de quelque chose d'autre). Conserver à tout prix cette intentionnalité amène toute tentative d'appréhension de la conscience par elle-même à une altération de la conscience par elle-même, altération dont le point d'aboutissement est une conscience qui se connaît comme elle n'est pas et qui ne se connaît pas comme elle est (et, par voie de conséquence, à une théorie qui dit ce qu'elle ne fait pas et inversement). Ce résultat aurait aussi bien pu être dégagé à partir de

¹²³⁴ Sartre rejette la régression à l'infini entraînée par l'*idea ideae*, etc.

l'identification effectuée par Sartre d'une contradiction au cœur du régime de l'évidence. Pourtant, il faut bien qu'il y ait quelque chose comme un *cogito* sinon tout demeurerait à jamais dans l'obscurité. Aussi doit-on poser un *cogito* pré-réflexif (« tacite » dira Merleau-Ponty), ainsi qu'un type de réflexion qui l'appréhende adéquatement. Loin d'être résolue, notre situation semble s'être aggravée. En effet, si Sartre montre la nullité épistémique des *cogito* de ses prédécesseurs, il est obligé de recourir, d'une part, à un *cogito* qui n'est plus une opération, un *cogito* spontané et existentiel, et, d'autre part, à une opération réflexive *non motivée* pour l'éclairer. Or non seulement l'ontologie présuppose cet impératif épistémique qu'est la réflexion pure (toute réflexion complice est rendue structurellement possible par une réflexion pure qui la précède), c'est-à-dire cette possibilité pour la conscience de coïncider avec elle-même mais sur un mode différent de celui de l'identité, mais cet impératif deviendra la condition de possibilité de la théorie morale. Il faut donc comprendre en quoi la réflexion pure est une *réflexion* spécifique.

Se distinguant certes de ses prédécesseurs – ces derniers n'ayant nullement saisi la conscience présente, mais bien, comme l'avait bien pressenti Kant, l'être de la conscience passée (le *robot*) –, Sartre est néanmoins amené à poser lui aussi la question des droits à la *réflexion*. Il le fera en interrogeant, dans *L'être et le néant*, la distinction entre temporalité originelle (conscience [de] durer) et temporalité psychique (conscience de durer). Selon lui, la *certitude* et l'*apodicticité* de la réflexion ne posent guère de problème : puisque la conscience réflexive n'est pas différente¹²³⁵ de la conscience réfléchie, la certitude est préservée. Mais il est important de noter qu'elle ne saurait non plus lui être *identique* puisqu'elle est, précisément, conscience *réflexive* et non conscience *réfléchie*. Dans la réflexion, *rien* ne sépare la conscience réflexive de la conscience réfléchie, et ce néant, en même temps qu'il divise irrémédiablement les deux consciences, transforme le réfléchi qui est maintenant conscience (d') être regardé comme conscience *de X*. Lorsque l'irréfléchi devient réfléchi, il perd son autonomie et dépend dans son mode d'être de la conscience réflexive qui elle-même dépend dans son être de la conscience réfléchie. Sartre définit comme suit la réflexion :

ce n'est pas l'apparition d'une conscience neuve dirigée sur le pour-soi, c'est une modification infrastructurelle que le pour-soi réalise en soi, en un mot, c'est le pour-soi lui-même qui se fait exister sur le

¹²³⁵ « Si nous concevons *d'abord* la réflexion comme une conscience autonome, *jamais* nous ne pourrions la réunir à la conscience réfléchie » (EN, p. 186).

mode réflexif-réfléchi au lieu d'être simplement sur le mode reflet-reflétant, ce nouveau mode d'être laissant d'ailleurs subsister le mode reflet-reflétant, à titre de structure interne primaire.¹²³⁶

Or ce dédoublement est motivé par une volonté de récupération du pour-soi par lui-même. S'il est l'échec de la fondation de l'en-soi (ce qui est, nous l'avons vu, une hypothèse métaphysique), le pour-soi se néantise pour se reprendre à titre d'échec, pour être ce qu'il est, c'est-à-dire pour *être* la fuite de l'en-soi. Mais, en ce cas, la réflexion est-elle véritablement apodictique ?

Sartre distingue alors bien vite deux sortes de réflexion : la réflexion *pure* et la réflexion *impure* (ou complice). La première, « simple *présence* du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, est à la fois la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale »¹²³⁷. C'est elle qui autorise l'affirmation d'une apodicticité fournie par le phénomène de réflexion. La seconde, rendue possible par la première, ajoute à cette dernière une affirmation supplémentaire, celle que le réfléchi est, c'est-à-dire existe indépendamment de la réflexion. Affirmant plus que ce qu'elle n'est, la réflexion complice nous fait par conséquent entrer dans le règne du doute et de la croyance. Structurellement, toutefois, elle ne peut être que *seconde*. Dans les *Cahiers*, Sartre remarque qu'il faut toujours que l'attitude naturelle puisse être mise entre parenthèses, c'est-à-dire qu'il faut considérer l'*époque* comme déjà présente dans cette attitude naturelle ou, « si l'on veut, que la liberté incarnée soit pénétrée par la liberté pure »¹²³⁸. Au cœur de tous mes choix appelés par la situation demeure la conscience non-thétique de la non-nécessité de ces choix. C'est une sorte de disponibilité totale au sein d'un total engagement¹²³⁹.

Contrairement à la réflexion complice qui se sépare de l'objet qu'elle pose, la réflexion pure se distingue de la perception car son objet n'est pas un *objet* sur lequel il est possible de prendre un point de vue (on s'en sépare et on l'observe), c'est un *quasi-objet*¹²⁴⁰. Elle est une connaissance, mais une connaissance d'un type spécifique puisque non corrélative à un objet. Toute connaissance est une intentionnalité générée par une *négation* : affirmer et connaître cet ordinateur présuppose nécessairement que je ne sois pas lui. Et nous avons que ce qui faisait

¹²³⁶ EN, p. 188.

¹²³⁷ EN, p. 190. Nous soulignons. Sartre entend par là qu'elle est une condition ontologique originelle mais que, n'étant jamais donnée, nous devons la gagner par un travail cathartique.

¹²³⁸ CM, p. 372.

¹²³⁹ On connaît le mécanisme de défense face à cette angoissante liberté absolue : je vais nier qu'elle soit mienne et favoriser l'Autre en moi (Dieu, l'Âme, la Voix de la Conscience, la Loi Morale, la Nature Humaine, le Caractère, etc.) qui me préserve du réveil de la réflexion pure venant mettre à mal ma *psyché* aliénée en me la faisant voir comme mon choix.

¹²⁴⁰ Cf. EN, p. 190.

toute la difficulté de la connaissance dans *L'être et le néant* provenait du fait que Sartre maintenait ensemble la structure de la connaissance (ne-pas-être-le-connu) et le désir de la connaissance (être-ce-qu'elle-connaît). Or préserver une telle incohérence nous fait demeurer sur le mode de l'irréalisation dont seul un acte de conscience lucide (c'est-à-dire structurellement cohérent avec ce qu'il éclaire) peut nous libérer. Ainsi, dans le cas de la réflexion pure, « [s]a connaissance est totalitaire, c'est une intuition fulgurante et sans relief, sans point de départ ni point d'arrivée. Tout est donné à la fois, dans une sorte de proximité absolue »¹²⁴¹. Cette connaissance très particulière – différente, ajoute Sartre, même des connaissances mathématiques – n'apprend rigoureusement rien, elle est ce qu'elle connaît sur le mode de ne l'être pas et elle ne l'est pas sur le mode l'être. Ce qui signifie qu'elle n'est ni identique à ni différente de ce qu'elle connaît. Son action n'est pas de l'ordre d'un « remplissage » de connaissances dont on manquerait, mais bien plutôt de la position « d'un être qui était déjà dévoilement dans son être »¹²⁴². Ce qui est dévoilé apparaît désormais avec le caractère de « déjà dévoilé ». C'est pourquoi Sartre voit dans cette connaissance une *reconnaissance* impliquant « une compréhension pré-réflexive de ce qu'elle veut récupérer comme motivation originelle de la récupération »¹²⁴³.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, nous devons donc mieux comprendre les points suivants : 1) la réflexion pure, sans être intentionnelle, épouse l'intentionnalité ; 2) elle prend l'irréfléchi comme *quasi-objet* ; 3) elle est *quasi-connaissance* en tant qu'elle est consciente du quasi-objet sans poser quoi que ce soit. N'interrogeant pas l'irréfléchi, elle ne vise pas à compléter le manque qu'elle se fait être. Puisqu'elle serait appauvrissante si elle éradiquait une dimension, elle ne peut être considérée comme un *redressement* de la réflexion impure. Il s'agit bien plutôt de déconnecter l'*ego* – rappelons que l'attitude naturelle n'est pas la croyance au monde extérieur, mais bien l'attitude égotique – pour mieux voir l'insertion et l'épanouissement de la conscience-dans-le-monde.

b. Non-intentionnalité

¹²⁴¹ EN, pp. 190-191. Ce point rappelle évidemment la particularité que Sartre confère à la conception pure. Sauf qu'il est impossible que ce soit vraiment le cas puisque, comme nous l'avons vu lors de notre analyse de *L'Imaginaire*, cette dernière intégrait les vérités mathématiques. Nous allons voir que la conception pure se situe dans le domaine de la pensée et la réflexion pure dans le domaine du vécu et de l'affectivité.

¹²⁴² EN, p. 191.

¹²⁴³ EN, p. 191.

Nous avons distingué une intentionnalité comme lien négatif avec un objet « un » (*i.e.* visée de X) et une intentionnalité entendue comme *affectivité originelle* (qui est tout à la fois néantisation et spontanéité). Nous allons voir que si la réflexion pure ne peut être dite « intentionnelle » au premier sens, elle peut l'être au second.

En apparence, l'exigence à laquelle doit répondre la réflexion pure est double, et cette duplicité est source de tensions. D'une part, l'intentionnalité implique que la conscience se fait être telle qu'elle est en *niant* d'elle-même qu'elle soit ce à quoi elle fait face (et qui est sur le mode de l'en-soi). Mais, d'autre part, la conscience doit pouvoir coïncider réflexivement avec elle-même sans s'objectiver. Le seul moyen de résoudre cette tension est d'envisager une *conscience non intentionnelle* (l'intentionnalité étant donc comprise ici comme la *négation* que la conscience opère sur l'objet qu'elle saisit – et conséquemment affirme – et qui l'en sépare irrémédiablement). Telle sera donc la première caractéristique de la réflexion pure, caractéristique dont les conséquences sont déjà décisives. En tout premier lieu, l'entreprise sartrienne, intéressée principalement par la réflexion en tant qu'*acte*, se distingue définitivement d'un certain courant phénoménologique concerné uniquement par les *résultats* tirés de la réflexion (et, nous l'avons déjà noté, d'une réflexion biaisée par le rôle de fondation qu'elle a à assumer au sein d'un processus mû par la *libido sciendi*) : « Dès que l'on quitte le domaine de la réflexion pure ou impure et qu'on médite sur ses résultats, on est tenté de confondre le sens transcendant de l'«*Erlebnis*» avec sa nuance immanente »¹²⁴⁴. Loin de s'arrêter aux rémanences d'actes de réflexions passées, Sartre entend aborder la conscience *directement*. Plutôt que d'aspirer à une quelconque (fondation de la) scientificité, la phénoménologie évolue donc ici vers une *pratique de la conscience* tant sur le plan de la réalité formelle que de la réalité objective¹²⁴⁵. L'on peut noter toutefois que cette nouvelle conception de la philosophie demeure encore engoncée dans l'ancienne. Sartre continue en effet à accorder à la mémoire et à l'écriture¹²⁴⁶ un rôle très important. C'est, par exemple, à la première qu'il recourt dans *La transcendance de l'Ego* pour montrer que, lorsqu'on consulte une situation recrée par la

¹²⁴⁴ TE, p. 48.

¹²⁴⁵ D'une certaine façon, la phénoménologie d'inspiration husserlienne ne considère que la réalité objective de la conscience, omettant la causalité propre à la réalité formelle à laquelle est reliée la réalité objective.

¹²⁴⁶ Sur ce point, voir Natalie Depraz, « Lire et écrire en phénoménologue : Sartre et l'accès au vécu 'en première personne' », in *L'écriture et la lecture : des phénomènes miroir ? L'exemple de Sartre, op. cit.*, pp. 45-54. L'auteure s'y demande notamment, question que nous n'avons pas cessé de poser, si « Sartre fait [...] ce qu'il dit qu'il fait » (p. 47). En un certain sens, l'on pourrait dire que c'est par sa pratique effective de la philosophie que Sartre demeure encore prisonnier du primat du *lector*.

mémoire, l'on s'aperçoit que l'*ego* n'habite pas la conscience¹²⁴⁷. Quoi qu'il en soit, bien qu'il s'agisse dans les deux cas d'une thématization de la présence à soi non-thétique, on ne peut confondre la réflexion pure qui ne nie rien (et n'affirme pas plus) avec la recollection unifiante de consciences. L'une se fait au présent et n'est pas délibérative, l'autre se fait au passé et demeure un acte de la volonté.

Par « non-intentionnalité », il faut comprendre que la conscience ne se sépare pas de ce qu'elle vise sans toutefois se confondre avec lui (auquel cas il n'y aurait tout simplement plus de réflexion). Mais si, comme nous avons suggéré qu'il fallait le faire, l'on identifie intentionnalité et être-au-monde, il devient évident que la réflexion pure peut être dite intentionnelle. Ne tombant sous le coup ni de l'identité ni de la différence¹²⁴⁸, la réflexion pure ré-actualise la relationnalité fondamentale de l'être-au-monde. L'on découvre alors que l'intentionnalité « objective » n'est rien d'autre qu'une particularisation rigidifiante de cette dernière, particularisation indûment prise comme modèle pour comprendre ce sur quoi, en fait, elle repose¹²⁴⁹. En somme, l'on redécouvre la *conditionnalité* en-deçà de ses produits dont la prise en compte exclusive obérait tout accès à elle.

c. Quasi-objets

La réflexion impure, conscience intentionnelle tournée vers elle-même, crée l'objet magique *ego* et se comprend comme émanant de cet *ego* (ce que nous avons exprimé plus haut en affirmant qu'elle se connaît, ou croit se connaître, comme elle n'est pas). Si l'on veut que la conscience ne soit pas séparée d'elle-même par le néant qu'elle est (la conscience réfléchissante, suivant le principe d'intentionnalité objective, se posant précisément comme n'étant pas la conscience réfléchie qu'elle vise), alors la réflexion pure doit appréhender la conscience réfléchie non comme un objet, mais comme un *quasi-objet*, c'est-à-dire conserver une certaine intimité avec elle. Seule cette proximité assure à la conscience une lucidité quant à un pouvoir de création qui n'est plus, dès lors, transféré en un objet qu'elle s'interdit par là de comprendre. En

¹²⁴⁷ Que la *communication* exige ces expédients, nous ne le nions pas ; simplement, il nous semble que Sartre n'a pas encore explicité cet état de fait, s'exposant ainsi à subir une altération de son objectif et de ses thèses par les techniques discursives qu'il mobilise.

¹²⁴⁸ La lucidité qu'est la réflexion pure rejoint en quelque sorte la tentative de nombreux philosophes contemporains de penser positivement la différence en-dehors de son lien à l'identité.

¹²⁴⁹ L'on reconnaît le mécanisme d'altération et son produit, le mode contaminé. Derrière cette distinction entre plusieurs compréhensions de l'intentionnalité, c'est tout le statut de la phénoménologie qui est questionné (voir ci-dessous).

d'autres termes, n'étant pas posé comme quelque chose auquel on croit et que l'on introjecte, le « quasi-objet » ne participe pas au processus d'altération. Mais que sont ces quasi-objets ? Cet artifice linguistique visant à suspendre les capacités objectivantes et dichotomisantes de la langue correspond-il effectivement à « quelque chose » ?

Par la réflexion impure, je *perçois* l'*ego*. Ce type particulier de conscience est par conséquent soumis à la loi eidétique de toute conscience perceptive : tout en appréhendant son objet par profils, elle construit en même temps cet objet comme l'unité idéale de la série d'*Abschattungen*. Cette unité projetée peut être infirmée ou confirmée par la « réalité » (contrairement à la conscience imageante « quasi-observante » qui, bien qu'appréhendant également son objet par profils, ne connaît de l'objet que ce qu'elle y met et donc n'apprend rien). L'*ego* constitue l'unité idéale, projetée et fausse des états, des actions et des qualités. Mais il est certaines situations dans lesquelles la réalité met à mal cette unité *en tant* qu'on la mobilisait comme entité explicative de mon comportement (c'est le fameux : « Moi !, j'ai été capable de ça »). Cela ne concorde pas avec l'idée, avec la perception que j'ai de moi-même, etc., en un mot : je ne me l'explique pas. Cette prise de conscience s'effectue dans l'*angoisse*, ou plutôt, elle *est* l'angoisse en tant que dévoilement de la non-détermination de la conscience. En un instant, la motivation qui soutenait l'*ego* et qui conditionnait pour partie ma perception de celui-ci, apparaît à elle-même comme vaine (et de mauvaise foi), c'est-à-dire que la perception s'apparaît comme n'ayant été, en réalité, qu'un rêve de perception ou, si l'on veut, comme n'ayant été qu'une image de moi-même. Mais il faut voir que ce n'est pas l'*Abschattung ego* qui est remis en cause, c'est l'unité projetée à travers et par-delà cette *Abschattung* et que la mauvaise foi visera à rabattre sans cesse sur l'*Abschattung ego*. En d'autres termes, l'objectif de la mauvaise foi sera de rapprocher au maximum le mode perceptif et le mode imaginaire afin de rendre presque impossible toute infirmation de l'*ego* par la situation.

Secoué par le séisme de l'angoisse, je puis, peut-être, réinvestir de manière positive l'irréfléchi et effectuer en son cœur la réflexion pure. Tout change alors : ne pouvant être motivée, celle-ci ne demande donc strictement rien à l'*ego*, qui apparaît alors tel qu'il est, c'est-à-dire comme une émanation de la conscience tombant dans le « domaine public » à l'occasion de telle ou telle situation. Il est essentiel de comprendre que ce nouveau type de conscience est absolument différent d'une conscience introspective et délibérative qui, scannant tous les vécus, abstrairait les contenus transcendants des contenus immanents. Bien plutôt, la réflexion pure,

différente qualitativement, libère du joug de la structure égotique et de toutes ses stratégies¹²⁵⁰ ; elle purifie en un instant et cette instantanéité exclut toute délibération. Mais il ne faudrait toutefois pas croire que, puisque « délibération » et « réflexion pure » sont ici opposées¹²⁵¹, la polarisation par l'*ego* n'atteint que le régime de la *discursivité*. De prime abord et le plus souvent, nous sommes plongés dans le monde égotique dont la structure est présente, suite à la double altération que nous mentionnions plus haut, *au cœur de l'antéprédicatif*. Et c'est bien parce qu'il définit l'attitude naturelle par la croyance égotique et non par la croyance en un monde extérieur que Sartre évite le caractère gratuit et miraculeux de l'*époque* husserlienne, rendant ainsi possible une réinterprétation des concepts d'*expérience* et d'*évidence*. L'attitude naturelle, celle qui est évidente et dont on ne cesse de faire l'expérience, est désormais démasquée comme *incohérente* en tant qu'elle repose sur l'impossibilité théorique qu'est l'objet magique *ego*.

Nous venons de l'écrire : l'*époque* n'est plus vue comme un procédé savant, mais comme « une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendante et un accident toujours possible de notre vie quotidienne »¹²⁵². Cette remarque nous permet d'approfondir ce que nous avons posé auparavant, c'est-à-dire le fait que, loin de nous séparer du monde, comme le fait la réflexion impure réificatrice de l'attitude naturelle, la réflexion pure, opératrice d'un changement existentiel, permet de découvrir la conscience-dans-le-monde. En d'autres termes : découvrant la conditionnalité la plus brute, elle s'effectue sur le mode transparent ou lucide de la réalisation. Ce point revêt une importance tout à fait cruciale en ce qu'il prévient une objection souvent faite à la phénoménologie et que résume très bien S. Arguillère :

De deux choses l'une : ou bien la phénoménologie doit se borner au discours ambiant du monde dans toute sa plate incertitude, ou bien elle est une sorte d'exercice libérateur qui, en transformant la conscience, renverse dialectiquement les objets de celle-ci. Dans le premier cas, elle est impossible comme philosophie, car tout discours se voulant rigoureux, philosophique, s'éloignerait par là-même de son objet (la simple apparence de la convention mondaine) en lui supposant plus de teneur rationnelle qu'il en comporte. Le style du propos est étranger à la tournure de la chose même. Dans le second, elle n'est plus une

¹²⁵⁰ Nous avons assez insisté sur le fait que ces stratégies mobilisaient toutes les ressources de la conscience, de l'intellect et de la société : l'on va de la mauvaise foi la plus intime à la *ludus sciendi*, en passant par les idéologies du progrès.

¹²⁵¹ En réalité, ce qui est nié c'est la préparation délibérative à la réflexion pure. Mais il est clair que la réflexion pure peut et doit s'opérer jusqu'au cœur des futures délibérations.

¹²⁵² TE, p. 84.

phénoménologie au sens de Husserl, mais prend une tournure dialectique entièrement étrangère au projet de la phénoménologie moderne et plus conforme à l'esprit hégélien, par exemple.¹²⁵³

C'est, selon nous, dans une telle perspective qu'il faut comprendre le « quasi-objet » : ni objet de la *quotidienneté*, ni objet *phénoménologique* (qui n'est qu'une version intellectuelle du premier), le quasi-objet figure l'écart qu'est la conscience et qui lui permet de se fasciner sur le premier comme sur le second.

Non intentionnelle mais découvrant une intentionnalité « première » ; non délibérative mais lucide néanmoins ; « événementielle » mais s'épanouissant à travers toutes les ek-stases temporelles, la réflexion pure épouse la spontanéité de la conscience contre les explications mobilisant l'*ego* ou l'inconscient. Aussi la spontanéité qui s'y révèle et s'y réalise apparaît-elle, du point de vue de l'*ego*, comme inintelligible *alors qu'elle est parfaitement rationnelle du point de vue de la conscience*. Dans cette dernière perspective, c'est l'*ego*, toujours présent, qui est désormais saisi comme créé et dépassé. Autrement dit, par la réflexion pure, la conscience ressaisit les liens originaires qui l'unissent au monde, à l'*ego* et aux autres. Faisant voir que l'objet résulte de l'hypostase de la relation qu'est l'être-au-monde, l'on ne peut mieux décrire ce qu'elle appréhende que comme un quasi-objet (« quasi- » indiquant ici l'inadéquation assumée du langage à saisir l'acte réflexif pur, c'est-à-dire le fait qu'il ne faut rien considérer de positif derrière le mot « objet »). Nous avons rencontré quelque chose de très similaire lors de notre lecture de *L'Imaginaire*, mais n'en avons pas alors dégagé toutes les implications.

e. Quasi-connaissance

¹²⁵³ Stéphane Arguillère (traducteur), *L'Opalescent Joyau - Nor-bu ke-ta-ka* (Ju Mipham), *op. cit.*, pp. 260-261. Nous nous sommes permis de citer intégralement ce passage car, tout en concernant une divergence que l'auteur relève entre les philosophies bouddhiques et la phénoménologie, il nous paraît pouvoir s'appliquer à Sartre tout autant. Notons qu'on fera le même type de reproche à l'interprétation prāsaṅgika de Candrakīrti. C'est, en définitive, l'idée d'une évolution ou d'une transformation éthique qui pose problème à la phénoménologie dès lors qu'elle entend décrire l'expérience de la conscience. Nous avons vu que cette dialectisation de l'expérience, si elle n'est pas sans rappeler le projet heideggérien d'une « phénoménologie de l'inapparent », évoque également les propositions récentes de M. Bitbol (notamment dans *De l'intérieur du monde* [*op. cit.*] où l'auteur développe son hypothèse d'une « épistémologie transcendantale » à la lumière du scepticisme en acte qu'est, pour l'auteur, la Voie du Milieu). Le projet de ce dernier est de « mettre en mouvement » le schématisme transcendantal kantien, c'est-à-dire ne plus le considérer comme un cadre extérieur à l'expérience qu'il informe, mais y insuffler une dynamique évolutive en réveillant en son sein la *relationnalité*. Effectuer un pas supplémentaire vers cette dynamique du synthétique *a priori* reviendrait à affirmer, d'une part, l'existence de différents « *logoī* du monde » (pour reprendre une formule husserlienne), et, d'autre part, une hiérarchie entre ces *logoī* (le *logos* posant dans l'évidence l'existence d'un objet extérieur ne constituant dès lors plus qu'une sorte d'étape propédeutique). En définitive, cela ne nous éloignerait guère du projet philosophique présenté par A. Badiou dans *Logique des mondes*.

Si l'objet est connu, le « quasi-objet » ne peut être, quant à lui, que « quasi-connu ». Mais le lecteur se souviendra que nous avons distingué dans l'essai d'ontologie phénoménologique deux types de connaissance : la connaissance de type 1 (réalisation gnostique et ontologique ; spontanéité) et la connaissance de type 2 (appréhension d'un objet nié). L'on devine que le « quasi » n'est requis que si l'on adopte la perspective de la connaissance de type 2, c'est-à-dire celle d'une distinction entre la spontanéité et la sphère du « connaître ». Sur le plan de la connaissance de type 1, la réflexion pure peut être dite être de plein droit une *connaissance*. Mais il ne s'agit pas ici d'une connaissance dont la réalisation de l'intention va à l'encontre du but de l'intention (ce qui, notons-le, indique assez que la *libido sciendi* constitue un puissant moteur de la soif tridimensionnelle). Bien plutôt, la réflexion pure, s'effectuant, réalise son objectif qui est d'être ce qu'elle connaît (présence absolue et seule véritable intuition au sens fort). Ce qu'elle connaît, Sartre le décrit dans *L'Imaginaire* comme une conscience transversale, un « flot parmi les flots », une « lumière diffuse que la conscience dégage pour elle-même »¹²⁵⁴. Spontané, ce flot rompt avec le déterminisme causal : rien ne peut atteindre la spontanéité sinon ce qu'elle se donne elle-même et c'est là sa liberté. C'est un grand vide qui traverse le flot « premier » des consciences. Sous cet angle, la réflexion pure ne signifie rien d'autre qu'un retour à cette lumière partout présente au sein de la conscience, par-delà ou en-deçà des obscurités qu'elle s'objecte.

L'on pourrait d'ailleurs se demander s'il est seulement possible de distinguer un flot premier d'un flot second. Une telle division ne constitue-t-elle pas justement ce que la réflexion pure doit mettre à mal ? Et en admettant l'existence d'une distinction, faut-il considérer que le flot premier des consciences est régi par des lois spécifiques que l'on peut isoler (hypothèse sur laquelle, notons-le, se fonde tout *L'Imaginaire*¹²⁵⁵) ? Si tel est le cas, deux compréhensions possibles de la spontanéité se dégagent : l'une comme moteur irréfléchi d'un flux de consciences impersonnelles qui suivent les lois qu'il « se » donne et qui ont comme corrélat noématique des « mondes » définis par cette attitude ; l'autre comme dégagement réflexif par rapport à ses mêmes lois. Or, si l'on prend au sérieux le parallèle que Sartre effectue entre la substance spinoziste et la conscience, la spontanéité est une en tant que processus d'unification. Toutefois, à la lumière de ce que nous avons développé auparavant, cette « unité » au sein de laquelle

¹²⁵⁴ IM, p. 35.

¹²⁵⁵ « Il n'y a pas d'états en psychologie, mais il y a une organisation des consciences instantanées dans l'unité intentionnelle d'une conscience plus longue » (IM, p. 86). Ce que le sens commun appelle « états » sont en fait des *formes temporelles*, et c'est précisément l'organisation et la logique immanente de ses formes qu'il faut décrire.

l'auto-donation pré-réflexive doit coïncider, sans lui être identique, avec un certain type de réflexion n'est désormais plus mystérieuse. Pour être plus précis, elle n'est mystérieuse que si l'on demeure dans le domaine de la pensée, c'est-à-dire si l'on identifie réflexion pure et conception pure. En ce cas, en effet, la réflexion pure serait différente du flux qu'elle est chargée d'éclairer puisqu'elle évoluerait dans un domaine qui se définit par sa négation par rapport au vécu.

Échappant à la connaissance de type 2, n'appartenant pas originellement au domaine de la pensée, non-identique et non-différente de son objet, telle est la « *quasi-connaissance* ». Il faut donc comprendre que le cogito pré-réflexif et la réflexion pure ont le même contenu : une pure spontanéité présente à elle-même. La différence vient de ce que la réflexion pure doit être gagnée en thématissant sans motivation préalable, c'est-à-dire en ne présupposant aucun objet de connaissance, le cogito pré-réflexif. Une quasi-connaissance (ou connaissance de type 1) est un type de conscience délivrée de toute affirmation quant à ce dont elle est conscience. Comme l'écrit Christopher Vaughan, « [p]ure reflection [...] is nothing more than [...] the awareness of what has already been pre-reflectively revealed »¹²⁵⁶. C'est pourquoi Sartre identifie la quasi-connaissance à une *re-connaissance*. Cette reconnaissance équivaut à rendre positionnelle la conscience non-positionnelle, en gardant à l'esprit que ce qui est posé n'est pas la conscience non-thétique, mais le quasi-objet de cette conscience, à savoir, la présence à soi de la conscience. Ainsi sont conservés sans contradiction les principes d'intentionnalité et de « non différence et non-identité » (puisque'elles ne sont pas deux sans être identiques) des consciences réfléchissante et réfléchie.

d. L'affectivité pure

Dans sa thèse¹²⁵⁷, C. Vaughan tire argument de la similarité des caractéristiques de la réflexion pure avec la conceptualité utilisée dans *L'Imaginaire* pour l'identifier à cet acte particulier de la conscience qu'est la *conception* (ou intellection). Dans la conception, en effet, où tout est donné d'un coup, il n'y pas d'objet que l'on *veut* révéler. Puisqu'aucune intention ne préside à cet acte de conscience, il n'y a aucune attente qu'un objet transcendant pourrait

¹²⁵⁶ Christopher Vaughan, « Pure reflection : Self-knowledge and moral understanding in the philosophy of Jean-Paul Sartre », thèse de doctorat, Indiana University, 1993, p. 88.

¹²⁵⁷ Ce travail est, à notre connaissance, l'un des seuls ouvrages (avec celui de Gorz cité dans le chapitre I) tentant de répondre *sérieusement* aux difficultés que pose la réflexion pure.

combler et seules des *relations* sont éclairées. Qu'est-ce à dire sinon que les objets de la conscience conceptuelle sont des *quasi-objets*, c'est-à-dire des relations telles que l'appréhension d'un des pôles de la relation est en même temps appréhension de l'autre et réciproquement ? Ou, si l'on veut, l'acte de réflexion est, sans point de vue et immédiatement, un objet pour lui-même en tant qu'acte de réflexion. Nous avons vu également que la conception ne pose pas des objets, mais des *natures*, des *essences*, au sens spinoziste, c'est-à-dire des ensembles de relations qui déterminent la nature d'une chose sans s'occuper de l'*existence* de cette chose (au contraire de la perception qui affirme l'existence du *perçu* et de l'imagination qui affirme l'absence de l'*imaginé*). Nous avons conclu qu'un mode lucide de compréhension est une simple appréhension de relations qui renvoie en même temps à l'acte d'appréhension. Que faut-il penser de cette équivalence proposée entre « réflexion pure » et « compréhension lucide » ?

Selon cette hypothèse, les relations saisies immédiatement et de manière intuitive par la réflexion pure seraient celles entre la conscience, son acte réflexif, l'*ego* et le monde. En tant qu'en elle le monde apparaissant renvoie immédiatement à la conscience et la conscience immédiatement au monde apparaissant, la réflexion pure réaliserait l'être-au-monde. Contrairement à l'imagination ou à la perception, elle pose (ou « pose quasi ») ou réalise cela sans, respectivement, thèse d'inexistence ou thèse d'existence. Ni perception, ni imagination, la réflexion pure serait donc une *conception* dans laquelle le concept, ou plutôt, la conscience conceptuelle de conscience est comprise et appréhendée comme acte de la conscience réflexive¹²⁵⁸. Autrement dit encore, la réflexion pure délivre un auto-concept, un concept dans lequel nous sommes et depuis lequel l'on peut déduire tout un ensemble de relations (le modèle de ce déploiement du savoir pur se trouve en mathématiques où l'on établit à l'infini des chaînes d'égalité). Si nous nous accordons pour majeure partie avec la position de C. Vaughan, il nous semble que ce dernier a omis un point crucial : dans *L'Imaginaire*, la structure « quasi-objective » se retrouve également au sein de l'*affectivité pure*. La conception figure donc la saisie *intellectuelle* adéquate de mon être-au-monde (ou la saisie de l'être-au-monde dans le domaine de la pensée), mais non la *réalisation* de toutes les dimensions de cet être-au-monde.

¹²⁵⁸ Il s'agirait d'« une compréhension directe et pure sans image et sans mot » (IM, p. 195). Rappelons que Sartre élabore une théorie du « schème présentificateur » en tant que compréhension d'un objet sur le mode irréfléchi. Le schème symbolique sert à comprendre un concept dont la structure est la règle d'élaboration du schème.

Identifier « réflexion pure » et « conception pure » entraîne une difficulté majeure : si la réflexion pure est une espèce de la conception, tous les autres actes de conscience (perception, imagination, émotion) deviennent *de facto* des espèces de la réflexion impure. Il est alors impossible d'envisager que la transformation existentielle qu'est censée être la réflexion pure ait un impact sur ces niveaux. Et puisque la perception diffère de l'imagination, de l'émotion ou de la conception non par l'objet qu'elle vise mais par la manière dont elle s'y rapporte, la réflexion impure et la réflexion pure sont deux manières qualitativement différentes d'appréhender le même *datum* phénoménal¹²⁵⁹. Ce lien entre conception/réflexion pure et perception-imagination-émotion/réflexion impure s'approfondit encore lorsqu'on observe les rapports que ces différents types de conscience entretiennent entre eux. Nous avons dit que Sartre donne une valeur épistémique première à la réflexion pure. Il s'agit également d'un primat ontologique : toute réflexion impure, première chronologiquement, repose sur une réflexion pure, première ontologiquement. Suivant les identifications mentionnées ci-dessus, nous devons affirmer qu'il en va de même pour la *conception* dont Sartre affirme que l'imagination et la perception (auxquelles on peut ajouter l'émotion) la présupposent. Mais qu'est-ce à dire ? La réflexion impure et la mauvaise foi sont l'une et l'autre la fuite du fait que la réflexion est un échec tant qu'elle cherche à s'appréhender comme un objet ou comme mon être-pour-autrui. Mais la fuite de l'angoisse ne peut être qu'angoisse, aussi l'angoisse se trouve-t-elle en réalité au cœur de tous les actes d'une réflexion impure qui ne vise qu'à la voiler. Cette *métastabilité* de la mauvaise foi implique qu'il est toujours possible de *retrouver* en son cœur la conscience originelle de soi. Si la conception est la saisie directe des relations définitoires d'un objet, et si la réflexion pure est, comme l'affirme C. Vaughan, une espèce de la conception qui intuitionne cette existence relationnelle qu'est l'être-dans-le-monde, alors l'acte conceptuel, ou spontané ou existentiel, cela revient au même au niveau où l'on se place, précède l'imagination et l'émotion qui ne seront

¹²⁵⁹ Il convient de garder à l'esprit le présupposé selon lequel un objet ne régit pas le mode de compréhension avec lequel il convient de l'appréhender, car il n'est rien moins qu'évident dans certains systèmes bouddhistes. On serait tenté de penser, en effet, que dans un cadre bouddhiste, les êtres accomplis spirituellement et les ignorants voient le *même* monde mais de façon radicalement différente. Or les Gélugpas insistent sur le fait que la vérité absolue n'est pas seulement une perspective sur le monde, mais bien une classe d'objets ontologiquement différents. On comprend pourquoi : si la perception des Bouddhas et la nôtre s'attachent au « même monde », le monde vu par les Bouddhas est le seul qui peut être dit exister au sens plein du terme, ce qui fait de notre monde une illusion. Distinguant les objets sur lesquels portent des perspectives différentes, les penseurs Gélugs entendent conserver une certaine positivité ontologique au monde de la vérité conventionnelle. Selon nous, Vaughan et les Gélugpas partagent certains présupposés (ce qui pourrait s'expliquer par la prédominance qu'ils accordent au domaine de la pensée sur celui du vécu).

toujours que des actes du deuxième degré et réactifs par rapport à une situation. Sauf que cette réactivité est fuite de l'angoisse, c'est-à-dire d'un événement concerné non par la conception pure mais par l'affectivité pure.

Nous touchons ici, selon nous, au nœud d'un problème que nous résoudrons comme suit. La conception pure permet de redécouvrir la conditionnalité au sein de la pensée en faisant sombrer toutes les défenses derrière lesquelles nous nous abritons (normes, habitudes, dogmes, idéologies, théories, etc.). Par son biais, d'une part, je redécouvre la façon dont le domaine de la pensée est conditionnée par le domaine du vécu en tant qu'il évolue au niveau de la fonction d'oubli, c'est-à-dire d'une conscience qui se définit par ce qu'elle rejette. D'autre part, j'appréhende le fait que la pensée fonctionne par affirmation, négation, unité, opposition et totalité. En d'autres termes, la conception pure me révèle que la pensée est *intrinsèquement inadéquate* au processus de totalisation qu'est le vécu tout en étant elle-même un vécu. Si la conception pure me ramène à la conditionnalité au sein du vécu – trivialement, l'on dirait qu'elle me « reconnecte » avec elle en détruisant l'objet fascinant –, elle ne l'épouse aucunement¹²⁶⁰. Par contre, la réflexion pure entendue comme réalisation de l'être-au-monde investit l'affectivité pure. Par conséquent, elle ne s'oppose aucunement à la perception, à l'imagination ou à l'émotion, mais elle en altère le régime (elle contre la passivité dans le cas de la perception et l'intention désirante dans celui de l'imagination). En définitive, il convient selon nous de dialectiser le processus : nous dirons que la conception pure constitue un *moment* dans le processus menant à l'extension de la réflexion pure dans la vie. S'arrêter à ce moment revient à rejeter une partie importante de notre expérience comme étant impure.

L'on ne peut plus dire que la conscience émotive et la conscience imageante se caractérisent par leur ineffectivité, mais que la conscience émotive et la conscience imageante *premières* (ou contaminées, c'est-à-dire précédant le déclenchement du processus éthique)¹²⁶¹ sont caractérisées par l'ineffectivité. Cette distinction change tout, car il devient à présent possible d'utiliser ou de canaliser de manière réfléchie les actes irréfléchis de conscience caractérisés auparavant uniquement par la mauvaise foi et la croyance. Autrement dit, il s'agit ici

¹²⁶⁰ Peut-être faudrait-il tenter un lien ici avec la théorie de l'« absolu catégoriel » que présente Mipham dans le texte qui nous concerne ? En gros : la conception serait à l'absolu catégoriel ce que la réflexion pure serait à l'absolu non catégoriel. Nous espérons que cette remarque s'éclaircira par la suite.

¹²⁶¹ Sartre les rapproche d'ailleurs de l'attitude esthétique... et l'on sait qu'il qualifiera, surtout dans le *Saint Genet*, l'esthète de *méchant*.

de renverser complètement le sens du processus de la réflexion impure tout en profitant de l'énergie qu'elle exprime. Prenons un exemple : la réflexion impure sanctifie une appréhension doublement déresponsabilisante de la situation : j'ai peur *parce que* cet animal est terrible (du côté du monde) ; et : j'ai peur *parce que* je suis faible et peureux (du côté de l'*ego*). Si le rôle de la réflexion pure consiste, en premier lieu, à nous libérer de la croyance en l'*ego* comme habitant et possesseur de la conscience, alors elle nous fournit une tout autre lecture de la situation dans laquelle le rôle créateur de la conscience n'est plus oblitéré : j'ai peur *donc* cet animal est terrible. L'*ego* n'intervient en rien ici, et la lucidité que j'obtiens quant à la conscience émotive me permet d'en jouir sans en être prisonnier¹²⁶². Ne confondant plus la situation et sa réaction à la situation, la conscience affective renoue avec le sentiment de son activité et nulle incohérence ne vient plus plomber le rapport entre le mode d'apparaître et ce qui apparaît¹²⁶³. La « force » qui s'exprime dans la peur est préservée de toute tentative de justification et on peut, par conséquent, en jouir pleinement.

Toutefois, est-il certain que cette libération coïncide avec une jouissance et un sentiment de joie ou de puissance ? En effet, la conscience s'oublie dans l'*ego* afin de voiler sa spontanéité, source d'angoisse, ainsi que sa totale responsabilité face au monde. Ses motivations ayant été mises à mal par la réflexion pure, ne sombre-t-elle pas dans l'angoisse la plus paralysante ? Ce serait, en effet, le cas dans l'hypothèse défendue par C. Vaughan. Car, si la conception pure est identique à la réflexion pure, alors elle débouche sur l'angoisse au sein du vécu, mais ne peut aller au-delà. Mais si l'on fait de la conception pure un moment stratégique, il faudra convenir qu'une appréhension positive de la spontanéité créatrice de la conscience, loin de s'obtenir en un instant, exige un long et patient apprentissage de la liberté, au cours duquel nombre de résistances psychologiques et de stratégies de fuite doivent être abattues et contrecarrées au sein de l'affectivité originelle en tant qu'elle a été colonisée par ces dernières, procès similaire aux

¹²⁶² Rappelons le lien que Sartre opère entre conscience imageante et affectivité. Ainsi, par exemple, Jeanson évoquant une scène de *L'Enfance d'un chef* dans laquelle Lucien s'irréalise dans un monde imaginaire afin de se rendre inaccessible à la terreur menaçante du monde obscur de la chambre à coucher, nous livre ce qui pourrait être une description très claire du fonctionnement d'un *mantra* : « On retrouve ici l'incantation qui s'opère par les mots prononcés, et qui, permettant au sujet de faire apparaître l'image, le situe par là-même dans l'atmosphère sentimentale qui correspond à cette image. À mesure, le but initial disparaît en tant que thème de pensée, et l'incantation se poursuit sur le rythme du mot fondamental » (Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, op. cit., p. 56). Un tel processus sera repris et analysé en profondeur dans le *Saint Genet*.

¹²⁶³ Par exemple, la conscience imageante se produit sur un mode contaminé lorsque son intention (elle désire croire en ce qu'elle imagine) contredit ses autres caractéristiques eidétiques (sa qualité pré-réflexive d'activité, sa thèse irréfléchie d'un objet absent, etc.).

cures psychanalytiques. En définitive, la réflexion pure apporte des lumières au cœur du procès de la vie et désintègre toutes les altérations (et d'abord celle, génératrice de peur, entre situation et réaction à la situation) auxquelles ce procès avait donné toute sa force. Les qualités affectives pures ne sont plus alors polarisées par la structure binaire « je veux »/« je rejette », ce qui entraîne comme effet immédiat la chute du manichéisme, cette altération procédant par valorisation et hypostasiant les tendances réactives présentes au cœur de l'affectivité originelle.

Re-connaissance, la réflexion pure rejoint ce qu'elle est et semble annuler la secondarité depuis laquelle elle n'a pu qu'entamer son long travail d'explicitation et de mise en lumière. Mais c'est pour mieux épouser la secondarité originaire de la conscience, son indéductibilité et le déploiement temporel de la spontanéité. En un sens, la réflexion pure vise à annuler l'Inconscient, toutes ces tendances cycliques qui empêchaient le processus d'humanisation et qui ne demandaient qu'à être éclairées (puisque un potentiel dont toute actualisation est impossible, en toute rigueur, n'existe pas). Toutefois, toute cure étant un procès temporel, et puisque nous avons dénoncé la tentation de l'instant présente à bien des endroits dans l'ontologie phénoménologique, il nous faut mieux comprendre le rapport de la réflexion pure à la temporalité. À cette occasion se préciseront les contours de cette conscience atemporelle mais néanmoins temporalisatrice.

C. Au cœur de la temporalité

a. Ni affirmation ni négation

Dans le déploiement des caractéristiques de la réflexion, Sartre effectue un pas crucial lorsqu'il affirme que, puisque le réfléchi *est* son passé et son avenir, la réflexion pure étend son apodicticité à ces dimensions et ne peut être limitée, comme l'est le *cogito* cartésien, à l'instant. En d'autres termes, la conscience réflexive purifiante est également temporalisante. Toutefois, n'étant pas identiques, leurs temporalisations respectives ne peuvent, elles non plus, être identiques. Elles « diffèrent sans être différentes » : « C'est [...] par le futur et le passé que le réflexif et le réfléchi *se distinguent dans l'unité de leur être*. Le futur du réflexif, en effet, est l'ensemble des possibilités propres que le réflexif a à être comme réflexif. En tant que tel, il ne saurait envelopper une conscience du futur réfléchi »¹²⁶⁴. Dans la réflexion pure, le pour-soi

¹²⁶⁴ EN, p. 192. Nous soulignons.

demeure diasporique, mais en tant que réflexion pure il est *présence présente* à toutes ses temporalisations. Cela entraîne des conséquences importantes : puisqu'elle *est* toutes ses dimensions, la réflexion pure ne peut se tromper (c'est son caractère apodictique). L'erreur ne peut survenir que si je me sépare du réfléchi en le *thématisant*. Surtout, lorsque j'effectue la réflexion pure, le présent et le passé de la conscience réfléchie ne me déterminent plus : je les *suis* dans l'unité de l'être du pour-soi qui s'épuise à les être, mais ils sont également à présent *pour* la conscience réflexive. Voilà pourquoi Sartre en fait des « quasi-dehors » au sein de l'immanence. Autrement dit, la réflexion pure parvient à conserver la force du vécu sans être déterminée par lui, sans avoir « le nez dans le guidon ». Comme l'affirment les *Cahiers pour une morale*, dans la réflexion pure, je suis « dehors-dedans » (ce qu'expriment tous les *quasi-*) : « la réflexion tien[t] la spontanéité entre parenthèses, en suspens, sans lui ôter sa force affirmative, comme l'*époque* phénoménologique où la réflexion non complice n'empêche pas une seconde d'affirmer dans l'attitude naturelle la réalité du monde »¹²⁶⁵. *Ni identique ni différente*, la légère séparation, le décollement subtil qu'introduit la réflexion pure permettent de se libérer du poids qui leste la conscience réfléchie (et donc la conscience irréfléchie). Attentive à son propre déploiement, la conscience n'est plus juge et partie :

La réflexion pure ne découvre encore la temporalité que dans sa non-substantialité originelle, dans son refus d'être en-soi, elle découvre les possibles *en tant que possibles*, allégés par la liberté du pour-soi, elle dévoile le présent comme transcendant, et si le passé lui apparaît comme en-soi, encore est-ce sur le fondement de la présence.¹²⁶⁶

On ne saurait être plus clair : la réflexion pure est une redécouverte de la temporalité originelle, c'est-à-dire de l'insubstantialité de la néantisation (ou négation première). Effectuer la réflexion pure revient non seulement à lever l'hypothèque que font peser les exigences et les normes sur les possibles, mais, en outre, à reprendre la main sur « le poids du passé ». Cette dernière précision ne signifie nullement que l'on puisse transformer le passé qui, en tant qu'en-soi, est inatteignable, mais implique plutôt que, depuis la présence effective de la réflexion pure, l'on soit à nouveau libre de statuer sur son *sens*. Autrement dit, la réflexion pure assiste, depuis la présence absolue, à la croissance diasporique de la conscience sans soumettre tant le présent que l'avenir à la règle caractérisant le passé – la nécessité – et sans sombrer dans l'illusion d'une liberté pure (puisque, justement, la réflexion pure redécouvre l'indéductibilité et donc la

¹²⁶⁵ CM, p. 12.

¹²⁶⁶ EN, p. 193.

secondarité de la spontanéité). Dans l'irréfléchi ou dans la réflexion complice, en effet, ce que je suis maintenant dépend du projet que je poursuis en vue soit de coller et de justifier le passé, soit de le nier totalement.

Sartre ajoute que cette réflexion qui saisit la totalité détotalisée qu'est le pour-soi dans son ipséité saisit en réalité son *historicité*¹²⁶⁷, c'est-à-dire son mode d'être diasporique. Loin d'être un regard souverain et atemporel qui viendrait transpercer son individu de part en part, il s'agit bien plutôt de l'accompagnement souple et interne d'un circuit de l'ipséité qui ne serait plus focalisé sur et polarisé par la *valeur*. En d'autres termes, effectuer la réflexion pure revient à liquider toutes les concrétions temporelles et à épouser la fracture qui se trouve au cœur de la temporalité originelle ou de l'historicité (c'est cette fracture qui nous a fait risquer ce syntagme d'atemporalité temporalisatrice). Accompagner le flux insubstantiel de temporalisation permet d'enfin jouir de tous les développements de la temporalité (qui sont autant de « couches » de temporalité) sans avoir à les subir. Évidemment, cela nécessite un véritable travail : notre saisie réflexive première, chronologiquement, est, en effet, bien plutôt celle d'une succession de formes temporelles existant comme états psychiques (caractères, actes, etc.) liés par des rapports externes de succession et auxquels je suis enchaîné. « Ainsi, la conscience réflexive de l'homme-dans-le-monde se trouve, dans son existence quotidienne, en face d'objets psychiques, qui sont ce qu'ils sont, qui paraissent sur la trame continue de notre temporalité comme des dessins ou des motifs sur une tapisserie »¹²⁶⁸. Ayant refusé de voir dans la réflexion pure un pur regard extérieur, l'on ne peut plus dénigrer ces « motifs » comme s'ils s'agissaient de simples erreurs. Et il faudra en rendre d'autant plus compte que, loin d'être une illusion, c'est à ce niveau du *psychique*, étudié par la plupart des disciplines psychologiques, que se nouent la plupart des relations entre les hommes.

¹²⁶⁷ En tant que néantisation première du pour-soi, l'historicité est un événement indéductible. En amont, deux lectures métaphysiques (ou mythiques, c'est-à-dire expliquant le temps d'avant le temps et celui d'après le temps) peuvent naître de cet événement : l'une qui mise sur la *contingence* et l'autre qui mise sur le *karma*. En aval, cette historicité exige que nous maintenions l'historicité de la morale bien que nous soyons incapables de savoir si l'histoire a un sens. En réalité, le choix premier semble bien être celui-là : le choix du sens, ou plutôt le *pari* sur le sens. Et c'est à partir de ce pari que l'on choisira la métaphysique la plus à même de servir l'objectif, c'est-à-dire de mener à terme l'entreprise finale : celle du sens contre le non-sens, celle de la liberté contre l'inertie, celle visant à sortir de l'Histoire pour faire advenir le règne de la morale.

¹²⁶⁸ EN, p. 193. Sartre ajoute que la saisie de la temporalité originelle entraîne la disparition de la temporalité psychique. Nous dirons plutôt qu'elle entraîne la disparition de son aspect *subi* et *passif*.

Nous pouvons à présent affiner notre compréhension des trois modes ou structures de la conscience en les rapportant à leur temporalité : la *conscience irréfléchie* est une triple ek-stase tendue tout entière sur le monde et naissant d'une fracture dans la plénitude intemporelle de l'en-soi ; la *réflexion pure* est découverte de l'historicité non substantielle par elle-même ; la *temporalité psychique*, entretenue par la *réflexion impure* et venant influencer la conscience irréfléchie, « est le mouvement réflexif premier et spontané (mais non *originel*), est-pour-être le réfléchi comme en-soi »¹²⁶⁹. L'on aura reconnu dans cette description ce que Jeanson nomme la « réflexion spontanée ». Celle-ci, caractéristique de notre irréflexion première, fonctionne selon un processus double d'*objectivation* et d'*intérieurisation* : il s'agit de « saisir le réfléchi comme en-soi pour se faire être cet en-soi qu'on saisit »¹²⁷⁰. L'illusion « perceptive » (« saisir le réfléchi comme en-soi ») s'effectue pour et se voit redoublée par un processus identificatoire illusoire (« se faire être cet en-soi qu'on saisit »). Bouclant la boucle, la réflexion impure projette par-delà le réfléchi « effectif » un réfléchi en-soi qu'elle pourrait reprendre pour se fonder. Sartre résume ce processus :

Dès que la réflexion prend un point de vue sur le réflexif, dès qu'elle sort de cette intuition fulgurante et sans relief où le réfléchi se donne sans point de vue au réflexif, dès qu'elle se pose comme *n'étant pas* le réfléchi et qu'elle détermine ce *qu'il est*, la réflexion fait apparaître un en-soi susceptible d'être déterminé, qualifié, derrière le réfléchi.¹²⁷¹

En d'autres termes, dès qu'il *objective* le réfléchi, c'est-à-dire dès qu'il adopte un point de vue sur le réfléchi en niant de lui qu'il soit ce réfléchi tout en affirmant le réfléchi, le réflexif génère un objet considéré comme réel et posé par-delà le réfléchi. Cela, nous le savons. Ce qu'il est important de relever est la solidarité profonde de la *négation* (« n'étant pas le réfléchi »), de l'*affirmation* (« elle détermine ce qu'il est ») et de la *croissance* en un être réel (« fait apparaître un en-soi [...] derrière le réfléchi »). Bien plus, c'est uniquement une fois cet « être réel » posé que toutes les dichotomies, et donc toutes les déterminations langagières, deviennent possibles (« susceptible d'être déterminé, qualifié »). Et, étant donné que la motivation d'une telle objectivation est plombée par la mauvaise foi, ce processus s'auto-alimente et prolifère : le réflexif accentue le néant qui le sépare du réfléchi en vue de pouvoir affirmer que ce réfléchi, il l'est. Ces séparations tranchées laisseront prises à toutes les distinctions et qualifications

¹²⁶⁹ EN, p. 195.

¹²⁷⁰ EN, p. 195.

¹²⁷¹ EN, pp. 195-196. Pour nous qui dénonçons le règne de la qualité, l'adjectif « qualifié » délivre une tournure toute particulière à ces phrases.

charriées par le langage et le social, qualifications qui les surdétermineront en retour, poursuivant le processus de proliférations. Il semblerait que nous tenions là véritablement le mécanisme de l'altération : objectivation (c'est-à-dire négation/affirmation/croyance) et intériorisation.

À la suite de Sartre, nous distinguerons la réflexion impure, productrice de cette « ombre d'être » qu'est la *psychè*, d'un événement métaphysique tel le surgissement d'autrui. En d'autres termes, nous demeurons bien ici sur la « pente ontologique » présente au cœur du pour-soi, c'est-à-dire que, contre la contingence de l'événement métaphysique, Sartre voit une forme de *nécessité* derrière le processus qu'il met au jour et dont nous nous faisons l'écho. Et puisque la réflexion impure est soutenue en son cœur par la réflexion pure, la possibilité d'une actualisation de la réflexion pure est *toujours* envisageable bien que jamais nécessaire, puisque les règnes de la nécessité et de la réflexion pure sont comme l'eau et l'huile. En résumé, nous savons à présent que la réflexion pure adviendra en dehors du règne de la négation, de l'affirmation et de la croyance en un être. Nous savons également qu'elle devra s'accomplir contre toutes les prévenances langagières et sociales.

b. Temporalité psychique et réflexion pure

Nous avons affirmé que l'effectuation de la réflexion pure n'anéantissait pas le psychique, mais suspendait simplement l'efficace que nous lui accordons la plupart du temps. Qu'est-ce à dire ? Aux caractéristiques de la *psychè*, c'est-à-dire de l'unité des faits psychiques, que Sartre dégage, nous pouvons désormais ajouter un nombre important de remarques et nuances qui nous permettront de répondre à cette difficile question :

1) La *psychè*, c'est l'*ego* et tous ses modes : qualités, latences, habitudes, états, caractères etc., bref, tout ce que Sartre soumet à l'analyse dans *La transcendance de l'Ego* et tout ce que nous avons fait résulter de la croyance première en l'être par-delà le réfléchi. Or nous avons vu que notre croyance en l'*ego* (c'est-à-dire en l'objet projeté par-delà l'émanation publique qu'est effectivement l'*ego*) recèle une incohérence : il ne peut être comme il m'apparaît. Cela signifie : résultant d'un processus actif de négation/affirmation, la *psyché* ne peut être cette instance réelle auquel je crois (c'est-à-dire dont je crois qu'elle est là malgré moi et qu'elle me détermine).

2) La *psyché* n'apparaît que suite aux actes de la réflexion impure. Sur le mode *irréfléchi*, il y a une simple position du monde sous forme de « choses-à-faire ». Toutefois, avons-nous ajouté,

il convient de saisir la surdétermination réciproque des modes égotiques et des exigences mondaines : souvent une norme sociale justifie et rassure un *ego* qui, lui-même, viendra renforcer cette norme. Ces boucles conditionnantes résultent du fait que le monde qui m'apparaît est toujours-déjà compris comme monde que j'affirme en niant de moi que je le sois et dont je pose l'existence comme un *fait*. Répétant l'altération première se jouant au sein de la conscience et remplaçant une temporalité non substantielle par une croyance en ma permanence et en l'existence du monde, je confère au monde et à moi-même une modalité identique d'existence, autorisant par là leurs mutuelles influences.

3) Les objets projetés par la réflexion impure existent sur le mode de l'*évidence*. Rappelons que *L'Imaginaire* a posé l'évidence comme le produit d'une *contradiction*¹²⁷². L'évidence désigne une sorte de présence particulière de la conscience à ces faits psychiques : ils sont devant elle et ne sont pas elles. « C'est pourquoi, ajoute Sartre, *l'évidence* avec laquelle le psychique se donne à l'intuition de la réflexion impure n'est pas apodictique »¹²⁷³, contrairement au type de présence qu'actualise la réflexion pure et qui étend son apodicticité à toutes les ek-stases temporelles. En réalité, Sartre assimile ces évidences non apodictiques aux « sentiments vides » (entendre : vides de vécu) que la conscience peut présentifier sur un mode imageant. Le lien entre les modes d'existence du psychique et celui de la conscience imageante est ici plus que suggéré : *la temporalité psychique est toujours plus ou moins imaginaire en tant que je crois en une absence* ;

4) Image dégradée dans l'en-soi de la conscience, la *psyché* est « une totalité achevée et probable là où le pour-soi se fait exister dans l'unité diasporique d'une totalité détotaillée »¹²⁷⁴. Cela entraîne diverses conséquences. Puisqu'elle *est* au lieu de se temporaliser, la temporalité propre au psychique a le *passé* (c'est-à-dire l'en-soi) comme pôle organisateur : le futur est pensé à partir du pour-soi en tant que dimension déjà existante mais encore non actualisée ou non dévoilée. C'est donc une temporalité figée, voire cyclique, au sein de laquelle le *possible* est vidé de son sens. En outre, il est très important de souligner les liens entre la « totalité achevée » (ou unité, ce qui revient au même), cette dégradation imaginaire, et la triade négation/affirmation/croyance relevée ci-dessus : l'unité et la totalité n'existent que par un acte

¹²⁷² Sartre le répète dans l'essai d'ontologie phénoménologique : « participant à la fois de l'en-soi et du pour-soi, la temporalité psychique recèle une contradiction qui ne se surmonte pas » (EN, p. 202).

¹²⁷³ EN, p. 199. On voit que l'usage que fait Sartre du terme « intuition » est assez lâche.

¹²⁷⁴ EN, p. 200.

de l'imagination et leur prétention à la pleine réalité est, par conséquent, contradictoire. Ajoutons qu'il faudra attendre le *Saint Genet* pour que le rapport entre la prégnance de l'imaginaire et une temporalité cyclique où il n'arrive jamais rien soit pleinement explicité¹²⁷⁵ (nous reviendrons sur ce point lors de notre dernier chapitre). Notons enfin que cette explicitation est l'occasion de dégager la cohérence d'une série de thèmes que nous n'avons cessé de croiser : l'importance de l'analogisme et de la pensée magique¹²⁷⁶, la folie¹²⁷⁷, l'exploration de l'efficace de l'imaginaire et l'impact de cet imaginaire sur le corps¹²⁷⁸, la dialectique entre prose et poésie¹²⁷⁹, l'efficacité sur autrui¹²⁸⁰, etc.

5) Les états psychiques sont liés entre eux par des relations qui ressortissent au *magique* : interpénétration, mélanges alchimiques, actions à distance, etc., toutes choses qui font le bonheur des romanciers et des introspectifs : « Que cette action à distance soit totalement magique et irrationnelle, c'est ce que prouvent, mieux que toute analyse, les efforts vains des psychologues intellectualistes pour la réduire, en restant sur le plan du psychique, à une causalité intelligible

¹²⁷⁵ Voir par exemple le chapitre « Le refus de l'histoire » dans la partie intitulée « Caïn ». Ou encore ces quelques lignes décrivant la conception médiévale que Genet se fait du temps : « l'histoire est projection du concept dans le déroulement temporel. Mais le temps lui-même tout à coup s'efface : tous ces détails n'étaient donnés que pour préparer la rencontre. Or, la rencontre est un intemporel » (p. 526).

¹²⁷⁶ « Cette conception hiérarchique d'un monde où les formes s'emboîtent les unes dans les autres porte un nom : c'est un essentialisme. [...] Mais la plupart du temps, son essentialisme prend les traits d'une sorte d'alchimie aristotélicienne. [...] Oisif, parasite d'une société laborieuse, convaincu de sa prédestination, Genet doit s'assimiler la pensée oisive et parasitaire des clercs médiévaux » (SG, pp. 521-523). Ou encore : « Le ressort de toutes ces métamorphoses est, comme pour le clerc du moyen âge, l'*analogie* : toute analogie apparente est signe d'une identité profonde » (SG, p. 524).

¹²⁷⁷ Ainsi : « il poussera la quarantaine plus loin qu'ils n'ont fait, il s'enfoncera jusqu'à ces profondeurs où nul ne pourra plus l'atteindre ni le comprendre ; il goûtera au milieu du désarroi de l'Europe, une atroce tranquillité ; il rejette la réalité et, pour être plus sûr qu'on ne le rejoindra pas, la logique elle-même : il va retrouver les grandes lois de la pensée participationniste et autistique des enfants et des schizophrènes » (SG, p. 498).

¹²⁷⁸ Voir le chapitre « Et moi plus doux qu'un mauvais ange par la main je la conduis... », notamment ces lignes où l'on croirait explicité le principe même de certaines méditations tantriques : « Ce gisant, sous ses couvrantes empouillées, comme une étoile de mer, projette hors de lui un monde viscéral et glandulaire puis le réinvagine et le dissout en lui. En ce monde, des créatures s'agitent un moment, se résorbent, réapparaissent pour disparaître encore : Mignon, Notre-Dame, Gorgui, Gabriel, Divine ; Genet raconte leur histoire, décrit leurs traits, montre leurs gestes. Il se guide sur une seule évidence : son trouble. Il faut que ces phantasmes provoquent l'érection et l'orgasme ; sinon il les rejette : leur vérité, leur densité se mesurent uniquement à l'effet qu'ils produisent sur lui » (SG, p. 500).

¹²⁷⁹ « C'est par sa tentative de *faire* des poésies en reliant des intuitions poétiques discontinues que Genet, devenu versificateur, apprend l'usage de la prose » (SG, p. 485).

¹²⁸⁰ « Cependant, il veut déplaire ; et pour déplaire il faut toucher. [...] Ainsi la volonté profonde de refuser la communication l'oblige à communiquer, au moins en apparence » (SG, pp. 480-481).

par une analyse intellectuelle »¹²⁸¹. En somme, hypostase du pour-soi, le psychique est un être hybride, contradictoire, fait d'« une inertie animée »¹²⁸², bref : un *être magique* résultant d'une altération. Cette inertie que la conscience projette en son cœur, qu'elle intériorise et à laquelle elle croit est ce qui la rend déterminable par les objets extérieurs. Telle personne a provoqué mon amour, telle autre ma colère, telle situation mon rire, etc. Il s'agit là d'un processus identique au déroulement de la perception : la temporalité psychique, faite d'une succession de « maintenant », est divisible ; l'inertie du psychique donne une prise à l'inertie extérieure, etc. Toutefois, je puis utiliser ces lois magiques pour tenter de contrer l'altération – c'est ce que nous avons appelé l'usage lucide de l'imaginaire ou de l'affectivité. En somme, le pour-soi peut prendre le psychique comme *condition* à partir de laquelle le pour-soi cherche à être ce qu'il a à être. Mais si ce monde spectral et magique devient effectivement la *situation* du pour-soi, le piège se referme, obérant toute possibilité pour le pour-soi de « reprendre contact avec son historicité ».

On le voit, hybride, le psychique a cette caractéristique d'être à la fois *réel* (puisque, comme le dit Sartre, il *est-été*) et *virtuel* en tant qu'idéal simplement probable. Le psychique, c'est le règne de l'imaginaire au sein du réel, de l'abstrait au sein du concret, de l'absence au cœur de la présence. Son influence est double :

1) Il est, dit Sartre dans une phrase importante, « 'mon ombre', il est ce qui se découvre à moi quand je veux *me voir* »¹²⁸³. Le psychique, c'est donc le *robot* que je vois dès que je me retourne pour me voir et pour tenter de me saisir ; c'est ce qui rend problématique, comme l'avait bien montré Kant, toute observation de moi-même. Sur ce point précis, la *Critique* reprend totalement les acquis de *L'être et le néant* et ne fait que lester le psychique d'un poids inertiel socio-historique potentiellement présent dans l'être-pour-autrui. Dans cette perspective, il devient possible de donner à la dimension kantienne présente dans le titre de l'ouvrage sartrien sa pleine signification : il ne s'agit pas simplement de borner la sphère de légitimité de la raison dialectique, mais, bien plus profondément, de voir que faire cela revient à fournir les conditions

¹²⁸¹ EN, p. 203. Sous cet angle, c'est bien le projet de réduire, d'analyser et d'expliquer un mode d'existence foncièrement irrationnel qui semble fou. Il serait bien plus « logique » de « décrire ces liens irrationnels et [de] les prendre comme une donnée première du monde psychique » (p. 205).

¹²⁸² Pour Sartre, la « multiplicité d'interpénétration » étudiée par Bergson n'est pas la conscience, mais bien sa couche proprement psychique.

¹²⁸³ EN, p. 205.

d'une appréhension correcte de soi-même. La connaissance pragmatique kantienne et la saisie dialectique et évolutive de soi-même s'épousent en ce point.

2) Les virtualités idéelles dont est grosse la *psyché* ne sont rien d'autres que des « idées de la matière »¹²⁸⁴. Ou, si l'on veut, l'avenir psychique et ses possibilités ne résultent aucunement de ma liberté, mais bien de l'inertie en moi et de toutes les significations inconscientes qu'elle charrie par-devers moi.

Ces caractéristiques du psychisme clarifiées, il devient plus aisé de cerner la réflexion pure. Elle doit suspendre la croyance en un *ego*, cet être par-delà le réfléchi, ce qui, sans supprimer l'*ego* nous délivre de son influence et nous rend sensibles à la relation entre l'*ego* et la situation. Cette suspension de la croyance touche également le monde transcendant et empli d'exigences. Le monde ne cesse pas d'apparaître mais, sans le poids ontologique qu'il faisait peser sur moi, il n'hypothèque plus ma liberté. En outre, la réflexion pure entend remplacer la présence imaginaire et génératrice d'évidences non apodictiques (mode impur de l'irréalisation) par une présence « temporalisatrice » et non substantielle (mode pur de la réalisation). Actualisant ce type de présence propre à une totalité détotaillée, l'on n'est plus atteint par la prolifération des dichotomies (dont la base est toujours une unité substantielle que l'on nie ou que l'on affirme et à laquelle on croit). L'ensemble de ces caractéristiques nous oblige à quitter Sartre lorsque celui-ci affirme que la réflexion pure est négation pure et simple du psychique. Car l'on doit également admettre que sans cette temporalité transcendante au cœur du devenir immanent de l'historicité, les liens avec autrui, l'insertion dans l'histoire seraient littéralement impossibles. La tentation de l'instant fait ici sentir ses effets : la réflexion pure pourrait définitivement couper la conscience de toutes ses amarres afin d'en faire une sorte de sphère autonome et incommunicable (c'est-à-dire une *causa sui*) ; la conscience transcendantale a tué son homme. Nous pensons que cette difficulté nous oblige en réalité à distinguer entre la réflexion pure individuelle et la réflexion pure collective, la seule qui puisse *in fine* porter ce nom. La première, en plus des traits que nous venons de tracer, se poursuit par la volonté de réaliser la seconde en tant qu'elle serait la seule véritable explicitation de l'Inconscient (notre passé inscrit dans la matière). Si cette hypothèse est la bonne, loin de nous isoler dans une conscience transcendantale, la réflexion pure nous amènerait à nous investir stratégiquement

¹²⁸⁴ Cf. CRD, p. 281, où l'expression est utilisée dans une acception légèrement différente mais nullement contraire à la nôtre. Dans les pages suivantes, Sartre relie ce trait propre au pratico-inerte à la sérialité et à la magie.

dans le monde pour le transformer en utilisant les lois propres du psychologique. Ce dernier disparaîtra sans doute en cas de réflexion pure collective, mais nous n'avons même aucun moyen d'imaginer ce que pourrait être cette « cité des fins ».

En résumé, la mauvaise foi, le psychique, la réflexion impure et la normativité mondaine sont les grandes catégories de l'attitude naturelle, caractérisée par la croyance en un *ego*. Elles reposent toutes, en dernière instance, sur la réflexion pure, mais visent à se perpétuer en empêchant la réalisation et en approfondissant la coupure provoquée par la croyance en un *ego*.

D. L'horizon collectif de la réflexion pure

a. Attention et compréhension

Au cours de notre lecture de l'œuvre sartrienne, nous avons insisté sur le fait que la *psychanalyse existentielle* demeurerait entièrement à l'intérieur d'une certaine métaphysique du désir. Elle permet, certes, de prendre une connaissance extrêmement précise des contours qu'une telle métaphysique prend chez chacun, mais elle ne profite aucunement du travail de sagesse qu'effectue l'ontologie par rapport à la métaphysique¹²⁸⁵. À l'inverse, la *réflexion pure*, dont le but est de transformer ce « régime de la *causa sui* » (qui, bien qu'impossible, impose ses lois à toutes les sphères de l'existence), constitue la véritable méthode servant à répondre à la question *morale* (dont nous avons relevé, dans le chapitre précédent, qu'elle est première). Toute méthode implique une vision dynamique du chemin à effectuer en vue de son plein accomplissement. Quelle est cette vision dès que sont prises en compte les caractéristiques de la réflexion pure ?

Nous dirons de la réflexion pure que, tout comme l'*attention* chez Bergson, elle doit être *cultivée* de manière méthodique. Sont reliés ainsi deux aspects que nous avons isolés tout à l'heure : l'effectuation de la réflexion pure, entendue comme acmé de l'*attention*, et la culture méthodique de cette pratique afin d'acquérir et d'incorporer dans la *durée* une nouvelle compréhension de nous-mêmes. Par conséquent, pour nous, l'intuitionnisme n'entraîne

¹²⁸⁵ Rappelons en effet que, selon nous, l'ontologie sartrienne fournit un cadre pour toute métaphysique future en tant qu'elle ruine par avance les prétentions métaphysiques à la totalité. Si l'on veut, une métaphysique passée par le crible de l'ontologie devient consciente que son mode de fonctionnement est celui d'une création de totalité, mais elle ne se laisse plus séduire par ses propres produits que, au contraire, elle met à la disposition des objectifs requis par la situation.

nullement l'instantanéisme¹²⁸⁶ (et nous avons montré que les reliquats d'instantanéisme dans *L'être et le néant* devaient être compris à l'aune de l'influence de la métaphysique du désir). En des termes sartriens « classiques », ces points permettent d'affirmer que la réflexion pure n'équivaut pas à l'authenticité bien qu'elle en soit une condition nécessaire. L'authenticité doit plutôt être comprise comme une *pratique éthique* luttant méthodiquement contre le pli normal de nos pensées à partir de ce que la réflexion pure, réel opérateur¹²⁸⁷ de l'éthique en tant qu'elle réinstaure l'autonomie au sein de l'hétéronomie que l'on avait introjectée, aura révélé. D'une certaine façon, l'authenticité tire les conséquences de la réflexion pure. Il est par conséquent possible de distinguer la réflexion pure de l'angoisse stérile relativement aux conséquences éthiques (réinvestissement temporel, prise en main de l'organisation de sa vie, découverte de l'historicité et de la réciprocité, etc.) que la première entraîne. Si l'on veut, l'articulation est la suivante : la réflexion pure réduit les qualités objectives au système d'actes qu'elles accomplissent tout en empêchant une identification à ces actes et conduites ; l'authenticité rejette globalement la quête de l'être¹²⁸⁸ et entend étendre le régime de la réflexion pure à un maximum de dimensions existentielles¹²⁸⁹. Par exemple, l'authenticité sait et assume que tout se construit ensemble : une amitié est une expérimentation collective longue qui ne préjuge nullement du résultat. L'on voit que la dimension « négative » – la réflexion pure est toujours là pour nous empêcher de tenir les choses pour acquises – s'accompagne toujours d'une dimension « positive » : unification synthétique par la poursuite cohérente du projet exigé par la situation. Le chemin éthique s'appuie donc sur la possibilité d'un *accord* entre le réfléchi et le réflexif et non plus sur un rapport d'appropriation. C'est, après avoir examiné le projet à l'aune de la liberté, vouloir ce que je veux (et non plus contempler ce que suis) tout en assumant la face objective de mon action.

¹²⁸⁶ Dans l'optique d'une forme de dialectalisation de l'intuition, Sartre réfléchira, dans *Vérité et existence*, aux différents types d'intuition : intuition de l'Être, intuition des manières d'être, intuition sensorielle. Il remarque que cette dernière n'est pas vraiment une intuition puisque « c'est moi qui les vise et les projette ». C'est bien plutôt la marque d'une intuition absente, c'est-à-dire une conscience imageante. Il y a également une intuition du sens opératoire, c'est-à-dire de l'exigence, de l'impératif, de la norme (VE, pp. 90-92).

¹²⁸⁷ Vaughan dit d'ailleurs de l'authenticité qu'elle est « the cultivation of pure reflexion ».

¹²⁸⁸ Cette quête du faire implique la sobriété des moyens. Il s'agit d'une sorte de rasoir d'Ockham : entre deux conduites également efficaces, il faut choisir le plus facile ; dans le cas contraire, c'est une forme de retour au projet d'être.

¹²⁸⁹ Même à celle de la foi : « À ce moment la foi deviendra affaire de volonté et d'exercice en même temps qu'elle connaîtra ses propres limites » (CM, p. 492).

Nous pouvons également renouer avec nos développements relatifs à la compréhension. Tandis qu'une explication¹²⁹⁰ vise à rendre raison de quelque chose en l'intégrant à un système causal explicatif, la compréhension entend appréhender *de l'intérieur* les événements psychiques en en comprenant le *sens*¹²⁹¹ (et, selon nous, en l'explicitant). Cette compréhension peut s'entendre de deux manières : elle est soit la révélation d'une situation (c'est-à-dire les relations et articulations entre le soi, les états, les objets, etc.), soit une cognition *empathique* capable de saisir le *sens* des états psychiques d'autrui. Il ne s'agit ici ni de connaissance ni de croyance, mais de compréhension d'autrui. Le trait commun de ces deux types de compréhension est d'être, comme le montre le cas de la psychanalyse existentielle, « saisie de *valeurs* ». En tant que telle, la compréhension nous fait entrer dans des *considérations éthiques*. Toutefois, si la compréhension nous fait saisir de l'intérieur la valeur poursuivie par moi ou par un autre, elle n'est pas un jugement axiologique capable de prendre du recul sur le projet originel (entendu comme principe unificateur d'une personne, comme attitude fondamentale à laquelle tous les événements de la vie psychique sont référés). Seule la réflexion pure peut offrir l'occasion de changer de projet originel. D'une certaine façon, il s'agira donc de persuader soi-même et autrui de l'importance de conférer de la valeur à l'effectuation et à la culture de réflexion pure, c'est-à-dire de faire de la liberté un sommet axiologique et non la poursuite de la *causa sui*.

En somme, *culture du pouvoir contemplateur de la conscience*¹²⁹² et *explicitation du projet originel* sont les deux versants du travail éthique sartrien que nous avons isolés jusqu'ici. C'est entre eux qu'il faudra trouver une certaine harmonie (contre le déséquilibre en faveur de la seconde que l'on trouve nettement dans l'œuvre de Sartre). Notons d'entrée de jeu que loin d'être opposées, ces deux voies s'appellent l'une l'autre dans le procès éthique : effectuer la réflexion pure permet de mieux voir la valeur que je poursuis en temps normal ; accomplir la

¹²⁹⁰ Évidemment ici, on songe tout de suite à Dilthey. Or, comme l'a montré M. Kapstein, cette référence n'est pas anodine du point de vue de l'histoire des idées. Dilthey a eu en effet, *via* Heinrich Zimmer, une très grande influence sur les études indiennes en tant qu'elles visaient à saisir des pensées essentiellement concernées, selon cette tradition, par la transformation libératoire de l'homme. L'héritage de ce penseur, « leading proponent of the life philosophies » (Vaughan, *op. cit.*, p. 287), se retrouvera peu ou prou dans toutes les pensées faisant usage de la notion d'*Erlebnis*, d'expérience vécue. D'une certaine façon, il n'est guère étonnant que la phénoménologie et la fascination pour l'Orient, toutes deux héritières du mouvement romantique qui suivra les Lumières, se rencontrent aujourd'hui.

¹²⁹¹ « [I]t was Sartre's psychological project to *formalize* Jaspers' notion of understanding [...] » (Vaughan, *op. cit.*, p. 124). Vaughan cite les témoignages de Simone de Beauvoir dans *La cérémonie des adieux*. Nous avons, pour notre part, amplement développé ce point dans le deuxième chapitre.

¹²⁹² L'on pourrait également parler de « culture de la faculté d'attention ».

psychanalyse existentielle explicite toutes les raisons que je me donne, de mauvaise foi, pour éviter de tenter la réflexion pure. En cours de route *s'harmonisera* de manière lucide notre vie subjective faite du jeu constant entre l'*ego* et la conscience. Nous projetons constamment une image de nous à travers laquelle nous vivons, et cette image, loin de se raidir et de se crispier, doit être assouplie afin de permettre une perpétuelle reprise visant à la faire épouser au mieux les fluctuations des situations (sans sombrer dans le relativisme). Cette exigence de « plasticité » (sans abandon) concerne également le régime intuitif qu'il nous faut désormais considérer comme étant dialectique.

b. La réflexion du corps au cœur de l'histoire

Se séparant tant de l'irréflexion que de la réflexion complice, la réflexion pure se place dans la *spontanéité*¹²⁹³. Elle peut être considérée comme étant une attitude par rapport à mon corps existé ou, mieux, une attitude de mon corps existé. Nous savons également que l'échec de la réflexion impure à partir de l'irréfléchi contaminé constitue la motivation de la réflexion pure : elle est donc une prise de position par rapport au manque d'en-soi-pour-soi que je me fais être et qui perpétue mon insatisfaction. Cet en-soi-pour-soi est impur en tant qu'il procède de la *peur* et d'une *soif* d'assurance, de permanence et de stabilité. L'irréfléchi qui le poursuit sera donc impur ; il alimentera et motivera une réflexion elle-même impure. Néanmoins, il faut voir que, si on le déleste de la peur, le sens véritable de l'en-soi-pour-soi peut apparaître : il ne s'agit plus d'atteindre un être auto-suffisant mais de faire exister de l'être. Autrement dit, la réflexion pure rend son sens originel au *désir* en le délestant de la vaine poursuite de l'en-soi-pour-soi. Et l'importance que prennent la conscience (de) corps et l'affectivité pure, à laquelle s'ajoute la maxime spinoziste selon laquelle seule une affection peut agir sur une affection, nous fournissent une indication centrale sur la nécessité du travail sur le « corps-existé », sur ce cœur non-intentionnel de l'intention, sur l'être-au-milieu-du-monde à partir duquel s'élance notre être-au-monde, en un mot sur la facticité pour atteindre et peut-être « transformer » la conscience¹²⁹⁴. Sartre reprend d'ailleurs explicitement la thèse spinoziste des idées comme expressions du corps pour mettre à mal l'idéologie promouvant le quant-à-soi, le secret, etc. : « Il est impossible

¹²⁹³ « La base unique de la vie morale doit être la spontanéité, c'est-à-dire l'immédiateté, l'irréfléchi » (CM, p. 12).

¹²⁹⁴ Mentionnons simplement ceci : ce travail sur le non-intentionnel au cœur de l'intentionnel aura son pendant au niveau historique où il s'agira de lutter contre l'amoralisme au sein de l'histoire, contre les contre-finalités résultant de la médiation matérielle universalisante et inertielle. D'où des phrases d'apparence contradictoires comme celle-ci : « Il faut qu'il [l'homme] soit libre dans sa non-liberté et non-libre dans sa liberté » (CM, p. 34).

d'admettre que nous livrions notre corps comme nous le livrons, et que nous cachions nos pensées, étant donné que, pour moi, il n'y a pas de différence de nature entre le corps et la conscience »¹²⁹⁵.

De nouvelles interrogations émergent au sein de possibilités neuves. Ainsi, à partir d'une juste compréhension de l'affection (*Befindlichkeit*), n'est-il pas possible de « canaliser » ces fuites irréfléchies¹²⁹⁶ ? Autrement dit, à partir du constat que toute perception, toute conscience imageante, etc., s'accompagne d'une réaction affective et que toute affection est une connaissance, il s'agit de voir si et comment l'on peut faire un usage réfléchi de ces manières d'être pour agir précisément au cœur de l'irréfléchi. Et, à l'inverse, puisque la perception dépend des structures que lui donne le *désir*, cela entraîne cette conséquence, étonnante, que les effets de la conversion morale se font logiquement ressentir jusqu'au sein de la perception. « La vérité du discours de l'absolu sur lui-même est ontologique et morale dans ses structures fondamentales, elle est vivante et personnelle dans ses structures immédiates »¹²⁹⁷. L'importance de ce point se révèle dès que l'on entrevoit la mise à profit stratégique de tous les acquis concernant la dialectique présente dans le domaine du vécu, le fonctionnement de l'émotion et de l'imaginaire. Comment ne pas se réjouir d'une perspective qui, loin de constater les jeux interminables et subtils d'une liberté avec elle-même, les utilise ? D'une certaine façon, l'intégration de la possibilité de la réflexion pure dans la « cartographie formelle » entraîne, par-delà la parenthèse soi-disant « cartésienne », la redécouverte de l'importance des manuels spirituels, des exercices ascétiques, etc. Dans son *Saint Genet*, Sartre s'approcha grandement de l'explicitation de cette réconciliation de l'histoire de la pensée occidentale avec elle-même (qu'il suffise de voir tous les développements concernant le monde analogique du Moyen Âge ou les pratiques de sainteté), mais ne franchit jamais complètement le cap¹²⁹⁸.

Enfin, la réflexion pure, dissolvant mon être-objet pour moi ne peut dissoudre mon être-objet pour autrui (qui ne dépend pas que de moi). La distinction entre réflexion pure individuelle

¹²⁹⁵ S. X, p. 142.

¹²⁹⁶ Dans un travail ultérieur, nous envisageons d'ailleurs d'aborder la théorie bouddhiste des *kašina* (par exemple, la présentation qu'en fait Buddhaghosa dans son *Visudhimagga*) à partir de la conception sartrienne de la structure affectivo-cognitive de la conscience d'image et de son application aux phénomènes de fascination.

¹²⁹⁷ CM, p. 97.

¹²⁹⁸ Certes, il y a la « prière pour le bon usage de Genet » dans laquelle il plaide pour des lectures stratégiques, usant de tous les pièges et sophismes mis en place par Genet, mais l'on ne saurait confondre cela avec une explicitation consciente d'une vision globale récupérant diverses évolutions historiques.

et réflexion pure collective signifie que je puis (et dois) inviter l'autre à effectuer la réflexion pure, mais ne puis (ni ne dois) nullement le forcer. Ou encore : lorsque j'effectue la réflexion pure, j'enlève certes toute raison *ontologique* au conflit (balancier entre sadisme et masochisme, affirmation de mon droit, etc.), mais demeurent toutes les raisons *historiques*¹²⁹⁹ inscrites dans la matérialité. Bref, la suppression pour moi de la poursuite de l'être dépend de moi, mais pas celle qui se déroule au niveau de l'Histoire (qui n'est, en fin de compte, qu'une tentative gigantesque de récupération après celle de la réflexion impure et celle de l'utilisation d'autrui). Cela implique que la réflexion pure n'est que la première phase de la morale et qu'elle appelle fondamentalement une réflexion sur l'histoire ainsi qu'une réflexion pure collective au sein de l'histoire.

4. Conclusion

Après avoir pointé ce qui nous semblait être, *du point de vue même des conséquences du système sartrien*, une faiblesse ou une tache aveugle dans les développements concernant l'imaginaire et la perception, il était important pour nous de montrer que nous n'étions pas isolé dans une telle posture critique. Or tant Anders que Jeanson (mais nous aurions également pu en appeler aux analyses de Gorz) semblent avoir creusé les failles que nous soupçonnions. Rappelons les aides et conseils précieux dont la lecture d'une partie de leur travail nous a dotés.

Dans sa dénonciation de la « normalité » lestant indûment la perception, le premier interroge les caractéristiques définitoires de l'émotion sartrienne. Alors qu'il entendait « élargir » la rationalité, Sartre, adoptant le point de vue de l'homme (blanc) pragmatico-rationnel, condamne ce qu'il cherche à réhabiliter – l'émotion (primitive) magique – à n'être qu'une fuite irrationnelle. Si nous avons souscrit à cette analyse, il nous a semblé important de pointer qu'était présente, déjà au moment de l'*Esquisse*, une autre veine dans la pensée de Sartre. L'émotion intentionnelle « réactive fuyante » et la perception « normale » sont en effet toutes deux soutenues par une affectivité spontanée et plus fondamentale (« affectivité pure » ou « conscience [de] corps ») qui seule permet de rendre compte de l'aspect *positif* des émotions : elles sont à la fois de formidables outils de survie et des moyens de communication hors pair.

¹²⁹⁹ Cf. CM, p. 26.

Jeanson adopte, quant à lui, une posture moins directement critique. C'est dans l'approfondissement des exigences d'une psychologie compréhensive que se situent ses apports spécifiques. Premièrement, la psychologie compréhensive doit être totalisante, c'est-à-dire qu'elle doit tendre à la découverte de l'articulation spécifique des différents types d'investigation. Il donne un bon exemple de ce parti-pris méthodologique dans son étude sur le phénomène du rire. Ensuite, elle doit intégrer la possibilité d'une transformation réciproque de l'enquêteur et de l'objet sur lequel porte l'enquête. Ces deux premiers points sont déjà gros d'implications : ils nous entraînent en effet vers l'explicitation dialectique de la genèse des différents niveaux de notre vie (passage à l'imaginaire suite à la baisse tendancielle du taux de profit émotif ; élaborations théoriques justificatrices, etc.) ainsi que sur le dévoilement, d'une part, du mouvement irréfléchi qui les anime tous (réflexion spontanée ou altération primitive), et, d'autre part, de ce qui pourrait contrer ce premier mouvement (réflexion pure). En outre, puisqu'autrui entre pleinement dans la compréhension de moi-même, nous comprendre mutuellement c'est accepter de nous transformer ensemble. En résumé : toute psychologie compréhensive débouche sur une morale collective. Enfin, remise au service de la (re-)ssaisie du vécu par lui-même, la connaissance (domaine de la pensée) peut à nouveau assumer pleinement sa fonction thérapeutique. Jeanson s'est d'ailleurs attelé à la difficile tâche de penser les contours d'une *institution* (intrinsèquement inerte et autoritaire) qui n'étoufferait pas dans l'œuf les conditions de la cure.

Conforté par ces résultats, nous avons ensuite tenté de saisir ce qui continue encore d'être une sorte de « mystère » sartrien : la réflexion pure. Or il est vite apparu que beaucoup d'indications étaient fournies par Sartre lui-même. L'analyse sartrienne a en effet permis de dégager la couche la plus primitive rendant possible la condition humaine, l'homme étant précisément cet être *psychologique* qui possède un *ego* et vit avec *autrui*. Sans nous fournir les *moyens* de faire l'expérience de cette couche, c'est-à-dire d'effectuer la pure présence à soi, il cerne néanmoins avec beaucoup de précisions de quoi il y retourne : la réflexion pure doit être non intentionnelle sur le plan de la connaissance de type 2 ou intentionnelle sur le plan de la connaissance de type 1 ; elle concerne des quasi-objets, c'est-à-dire qu'elle ne prend pas de point de vue sur son contenu ; elle est une quasi-connaissance (sur le plan de la connaissance de type 2), c'est-à-dire une connaissance dont la réalisation effective ne contredit pas l'objectif ; elle est gratuite et spontanée, sans justification préalable du point de vue d'un régime de la mauvaise foi

qui ne cesse de promouvoir toutes les distractions pour empêcher cette re-connaissance de la spontanéité par elle-même. Sur cette conquête de l'irréfléchi, sur cet ébranlement égotique, sur cette ouverture aux multiples dimensions de l'expérience (contre la fermeture dans la circularité égotique), nous allons montrer à présent que la tradition bouddhique a elle-même développé une argumentation visant à la plus haute cohérence.

Mais, surtout, temporalisatrice, la réflexion pure ne saurait être confondue avec le vertige de l'instant (dont l'attrait n'est que le corrélat du questionnement sartrien en tant qu'il est contaminé par la métaphysique du désir). C'est bien l'homme qui intéresse Sartre, et non une conscience transcendante qui court encore le risque d'être un regard de surplomb, ultime succédané du regard divin. Or l'homme est un être psychologique vivant parmi ses pairs. Tout l'enjeu sera donc d'articuler le processus cathartique du travail sur soi de la conscience *via* la réflexion pure (durant laquelle on réside au sein de la fracture atemporelle présente au cœur de la temporalisation première) avec une pratique ancrée dans le monde commun¹³⁰⁰. La tentative d'une telle articulation, réconciliatrice du pour-soi et du Moi, de l'instant et de la durée, n'est possible qu'après, d'une part, l'analyse des processus effectifs d'aliénation (qui peuvent aller jusqu'à la pathologie, psychologique ou sociétale, comprise comme invention par une conscience d'une solution à une situation invivable) et, d'autre part, la compréhension de l'efficacité des méthodes particulières de désaliénation. Comme souvent, les contraintes discursives et intellectuelles obligent à traiter séparément une réalité concrète complexe dont la teneur interrogative est toute morale : que dois-je faire, moi qui me suis fait tel à partir de ce qu'on a fait de moi ? On le voit, la réflexion pure envisagée par Sartre dans l'essai d'ontologie phénoménologique devient vite une étape dans la problématique de l'*action* (pour laquelle nous avons osé le syntagme de « réflexion pure collective »).

En somme, la « psychologie compréhensive » réactive la perspective morale et, dévoilant les exigences collectives de cette dernière, aboutit à une conception *stratégique* de la pensée. Selon nous, Sartre s'est arrêté au seuil du réinvestissement stratégique de tous les outils qu'il a élaborés. Enfin, nous pensons qu'une lecture *historique* doit être faite de cette conception stratégique. Il nous semble, mais ce n'est à ce stade qu'une intuition, que, contre l'arrogance du

¹³⁰⁰ Ce que, rappelons-le, préconisait G. Dreyfus dans son article précédemment cité.

naturalisme, l'historicisation de la conception stratégique permettrait de réconcilier différentes tendances qui continuent de façonner la pensée occidentale.

V. Le commentaire de Ju Mipham au *Madhyamakālamkāra*

Étant acquis que le sujet et l'objet, désignables respectivement à la première et à la troisième personne et dont les natures propres s'opposent comme la lumière et les ténèbres, ne peuvent être assimilés l'un à l'autre, il doit en aller de même a fortiori de leurs propriétés. On considérera donc comme erronée la surimposition au sujet, désignable comme « nous » et fait de pure conscience, de l'objet et de ses propriétés – et de même la surimposition inverse du sujet et de ses propriétés sur l'objet. [...] Cette manière d'associer le réel et l'irréel se traduit tout naturellement dans l'expérience quotidienne par des jugements du type « je suis ceci ou cela » ou « ceci ou cela m'appartient ».

Śaṅkara

Passons à présent à la partie spécifiquement bouddhique de notre travail. Quelle aide attendons-nous de cette lecture d'un système philosophique bouddhique ? Notre attente est en réalité double : elle concerne, d'une part, le *contenu*, et, d'autre part, la *méthode*. En premier lieu, nous serons attentifs à l'analyse de la « condition humaine » proposée par le bouddhisme : Comment l'homme s'égare-t-il ? De quelles illusions est-il le produit ? Qu'est-ce qui obscurcit son existence ? Quelles « valeurs » doit-il poursuivre pour améliorer son existence, voire se libérer de tout mal-être ? Cette notion de « valeur » a-t-elle d'ailleurs un sens dans la sphère où nous nous plaçons ? Nous nous demanderons également, au risque de l'anachronisme, comment un penseur bouddhiste tibétain aborde l'être social de l'homme. Un tel problème peut-il concerner un courant qui s'est d'abord constitué comme ordre de renonçants. Nous nous demanderons donc comment le bouddhisme a intégré ou non, réfléchi ou non et justifié ou non la violence inhérente à la vie sociale. Étudier minutieusement, et en liaison avec les concepts philosophiques préalablement établis, ce problème épineux nous évitera de sombrer tant dans la projection idéalisante – le bouddhisme comme non-violence absolue – que de son corrélat : la juxtaposition sèche, anhistorique et réductrice¹³⁰¹ de tous les faits de violence perpétrés par des bouddhistes.

Deuxièmement, nous considérons la traduction, et l'effort de compréhension qui l'accompagne, comme un véritable *exercice* visant à interroger la manière même dont nous abordons la philosophie sartrienne. En tant que tel, nul doute que cet exercice sera à reprendre et

¹³⁰¹ Dans laquelle le très bon livre de Bernard Faure (*Bouddhisme et Violence*, Paris, Le cavalier bleu, 2008) sombre encore quelques fois (souhaitant probablement contrebalancer ce mélange de cécité historique et d'affirmation péremptoire de la non-violence dont, bien souvent, fait preuve le bouddhisme contemporain).

à retravailler non seulement lorsque nous aurons encore approfondi nos connaissances du bouddhisme tibétain et de la langue dans laquelle il s'est écrit, mais aussi *en vue* d'un tel approfondissement. Rappelons qu'il ne s'agit ici *ni* d'une histoire du bouddhisme, *ni* d'une analyse de l'œuvre et de la vie de Ju Mipham. Nous souhaitons bien plutôt observer, à l'occasion d'un texte assez généraliste, les tendances et les mouvements propres à une tradition différente ayant développé une forte réflexivité quant à elle-même. Aussi ce texte n'est-il qu'un *prétexte*, qu'un outil stratégique en vue d'éprouver et d'affiner ce que nous entendons par « conditionnalité ». Pour ne rien lui ôter de son efficace, certaines mesures doivent néanmoins être prises :

1) Nous fournirons, pour commencer, une introduction succincte au moteur animant l'histoire des idées du bouddhisme. Ne pouvant, en effet, exiger de notre lecteur une connaissance préalable de cette sphère culturelle immense et encore extérieure aux pré-savoirs communs, il convient, pour l'intelligibilité du propos, de lui procurer l'armature conceptuelle minimale. Loin de toute vaine érudition, notre propos vise à la formalisation de certaines évolutions conceptuelles afin d'en mieux montrer les contours et enjeux. Autrement dit, nous entendons d'abord brièvement indiquer les grandes étapes du développement conceptuel de l'« événement bouddhisme ». Notre parcours traversera des oppositions majeures – *sūtras/tantras* ; Madhyamaka/Yogācāra ; Svātantrika/Prāsaṅgika ; vacuité de nature propre (tib. *rang stong*)/vacuité extrinsèque (tib. *gzhan stong*) ; gradulisme/subitisme, etc. – dont nous tenterons de faire sentir l'intime cohésion. Mentionnons d'emblée que ces dénominations posent *toutes* un certain nombre de problèmes qu'il conviendrait de déplier et d'analyser longuement. Qu'il soit clair, en tout cas, que nous les utilisons comme des outils didactiques visant à fournir une certaine cohérence à l'immensité de la tradition, et non en tant qu'elles représentent une unité « ontologique » ou une séquence historique ayant réellement existé. Nous nous mettons en quelque sorte dans la situation de l'étudiant en philosophie qui doit *d'abord* apprendre une histoire de la philosophie faite de positions et d'oppositions caricaturales pour, *en un second temps*, découvrir, en approfondissant un ou plusieurs auteurs, la nécessité de déconstruire cet échafaudage d'oppositions fragiles afin d'atteindre à la cohérence profonde de l'interrogation.

2) La traduction qui suivra cette première étape didactique sera entrecoupée de commentaires visant, d'une part, à simplement préserver la lisibilité du texte, et, d'autre part, à approfondir certaines problématiques qui nous importent. Il s'agira notamment de faire ressortir la

consistance interne et la nécessité des évolutions conceptuelles pointées lors de la première partie. En effet, il est important que le lecteur, ayant aperçu la liaison structurelle entre certaines interrogations, réalise que toucher à l'une, c'est aborder les autres également.

3) Enfin, nous concluons par une réflexion mobilisant les acquis des chapitres précédents.

1. Introduction

A. Remarques préalables

Afin de prévenir d'éventuels malentendus, opérons d'emblée une distinction entre les points de vue *académiques* et les points de vue *doxographiques*¹³⁰². On pourrait exprimer cette distinction comme suit : là où les seconds visent à articuler au mieux différentes écoles, différents courants, etc., en vue de satisfaire leurs objectifs sotériologiques, les premiers abordent les écoles, les penseurs, etc., « pour eux-mêmes », disséquant les idées tout en contextualisant le savoir. Ou bien, c'est selon, on pourrait dire que le point de vue académique prétend travailler dans une neutralité axiologique alors que le point de vue doxographique assume, la plupart du temps, de ne pas le faire¹³⁰³. En effet, dans un texte doxographique¹³⁰⁴, la position des écoles « inférieures » est présentée à partir du point de vue – jugé « supérieur » – de l'auteur et du courant dans lequel il s'inscrit¹³⁰⁵. Ces doxographies sont donc ouvertement *stratégiques* et, bien qu'elles nous fournissent effectivement des éléments importants pour la compréhension des systèmes dont elles traitent, cette dimension n'est jamais à oublier.

¹³⁰² Ces deux tendances connaissent des différences internes : écoles germanique, belgo-française et anglo-saxonne du côté académique ; diverses totalisations systématiques du côté doxographique.

¹³⁰³ On sent déjà que la situation est plus complexe que cela : la prétendue neutralité axiologique du point de vue académique cache souvent un cahier des charges spécifique cependant que la stratégie sotériologique aime à se présenter comme adéquate à la réalité.

¹³⁰⁴ Si l'on attribue généralement la première doxographie à Bhāvaviveka dans son *Tarkajvāla*, c'est surtout au Tibet que ce genre se développera dans toutes ses conséquences. Sur ce point voir Jeffrey Hopkins, « The Tibetan genre of doxography », in José I. Cabezón et Roger R. Jackson, *Tibetan Literature : Studies in Genre*, Ithaca: New York, Snow Lion Publications, 1996.

¹³⁰⁵ D'une manière générale, les écoles brahmaniques sont très mal présentées par les doxographies tibétaines (à l'exception peut-être du Sāṃkhya, ceci probablement suite à sa proximité – toute relative – avec la « vision du monde » tantrique ainsi qu'au soin apporté à sa présentation dans les traités bouddhiques). Cela est dû à la « désincarnation » qu'elles ont subie en passant au Tibet : elles ne sont, en effet, représentées par personne. Nous tenterons, dans notre présentation, de légèrement contrebalancer cet état de fait en nous attardant quelque peu sur le Sāṃkhya et le Vedānta (qui, pris sans le préjugé bouddhique, présentent d'ailleurs de nombreux points de convergence avec le bouddhisme).

Cette distinction se complique lorsque l'on tient compte de la diversité et de la multiplicité des cadres culturels qu'elle traverse. Donnons un exemple de cette intrication : dans son travail *académique* sur le texte de Jñānagarbha, Malcolm D. Eckel¹³⁰⁶ adopte explicitement le point de vue *exégétique* proposé par Tsongkhapa¹³⁰⁷ tout en soulignant le danger que comporte, lorsque nous voulons comprendre un texte indien, le choix de l'aborder exclusivement à travers le prisme de commentateurs tibétains qui sont eux-même présentés par des acteurs tibétains actuels. Aussi convient-il d'avoir conscience que les points de vue académique et traditionnel sont étroitement liés dans un texte tibétain de philosophie bouddhique qui traverse de nombreuses couches signifiantes¹³⁰⁸ : les paroles du Bouddha ; l'œuvre de Nāgārjuna et d'Asaṅga ; les auteurs offrant une systématisation de ces derniers (Śāntarakṣita par exemple) ; les commentateurs indiens de ces systèmes (Kamalaśīla, etc.) ; les auteurs importants de la réception tibétaine du bouddhisme ; les auteurs tibétains importants proposant une refonte systématique (comme Tsongkhapa ou Mipham) ; la littérature doxographique ; les textes dévolus à un sujet spécifique ; les commentaires oraux ; la littérature occidentale à propos du bouddhisme. M. D. Eckel remarque :

In many ways Tibetan philosophers perceived the implications of Madhyamaka arguments better than their Indian predecessors. But the Indian tradition is understood most accurately in a historical sense if it is read against the Indian philosophical and linguistic background in which it first acquired its meaning¹³⁰⁹.

¹³⁰⁶ Par ailleurs, il est intéressant que l'auteur mette en exergue de travail un extrait dans lequel Kierkegaard définit la méthode ironique. Cette dernière interroge non dans le but d'approfondir un certain contenu, mais pour, en évacuant le contenu, laisser s'épanouir une forme de vacuité. Sartre avait bien cerné la particularité de cette méthode dans son opposition historique avec la philosophie hégélienne. Il s'en est lui-même inspiré lors de sa réflexion autour du travail de l'écrivain. Or ce qui fit l'objet d'une partie peu développée, mais néanmoins importante, de la pensée de Sartre, constitua un topique central dans l'évolution du bouddhisme.

¹³⁰⁷ Tsong kha pa blo bzang grags pa (1357-1419) est un auteur extrêmement important dans l'histoire des idées au Tibet. Nous reviendrons plus loin sur cet auteur que l'on regarde, rétrospectivement, comme le fondateur de l'école gélugpa (tib. *dge lugs pa*).

¹³⁰⁸ Voir, par exemple, Donald S. Lopez Jr., *A study of Svātantrika*, Ithaca: New York, Snow Lion Publications, 1987, pp. 33-34.

¹³⁰⁹ Malcolm D. Eckel, *Jñānagarbha on the two truths*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992, p. 9. L'auteur montre bien que les distinctions doxographiques qui séparent les positions en « écoles » sont quasi-inexistantes dans la tête des penseurs bouddhistes indiens qui évoluent de manière fluide dans ce milieu fertile en innovations conceptuelles tout en conservant l'esprit Madhyamaka des débuts. Notons également que nous partageons les vues de l'auteur quant à ce que doit être une « bonne » traduction. Traduire littéralement un argument n'apporte rien si l'on est incapable de reproduire, aujourd'hui, l'*effet* que cet argument était censé produire sur l'auditeur auquel cet argument était destiné à l'origine. Ainsi, l'obscurité ou la clarté présentes dans l'original doivent être préservées. Ce n'implique évidemment pas que les *commentaires* doivent s'abstenir de s'efforcer à clarifier les choses au maximum : « In the end, the sad truth is that translations of Indian Madhyamaka works cannot and probably should not read with the lucidity of the best English philosophical prose. They were originally meant to use a condensed form of expression and require a reader to squeeze every word for its meaning. To simplify too

Ajoutons au substrat indien le superstrat occidental, fruit d'une interaction marquée par l'histoire. Afin de pouvoir pleinement profiter de ce gigantesque effort de constitution et d'invention d'une cohérence, il convient tout d'abord d'avoir conscience de cette structure en « mille-feuilles », structure dont la couche qui nous intéresse le plus est bien celle où se déroule l'interaction entre les doxographies tibétaines et les études académiques occidentales. *D'une manière générale, souvenons-nous que s'il est erroné de rabattre la vérité historique ou factuelle sur la vérité « raisonnée » et « arrangée » des doxographies, il convient, d'un autre côté, de ne pas dénier toute pertinence aux textes doxographiques au nom de cette même vérité historique (ce qui, à coup sûr, revient à ne pas les juger à l'aune de leurs objectifs propres).*

Cette importante remarque effectuée, abordons le corps de notre introduction dont l'objectif est de rendre possible, autant que faire se peut, la clause d'égalité que nous évoquions au début de notre travail. Répétons qu'il ne s'agit nullement ici d'une introduction exhaustive (si cette expression a un sens) au bouddhisme ou à un de ses aspects. Nombre de « Sommes » ont été rédigées à cet effet et nous invitons le lecteur curieux à s'y reporter. Le connaisseur du bouddhisme risquera de trouver « grossiers » ou « rapides » certains des développements qui vont suivre. Ils le sont effectivement. Mais qu'ils n'oublient pas l'objectif que nous poursuivons : nous entendons tracer certaines lignes de force historiques et doctrinales qui permettront de quadriller un *espace cognitif* de référence au sein duquel nous pourrions développer notre propos. Ajoutons que, puisqu'une œuvre à vocation systématique reflète la tradition dont elle est issue (ce qui est particulièrement vrai dans le cas du bouddhisme tibétain), nous retrouverons ce quadrillage dans l'œuvre de Mipham lui-même et verrons comment il l'utilise et l'approfondit.

B. Perspective générale

Né dans le sous-continent indien, le bouddhisme reprend et transforme une problématique qui y est présente¹³¹⁰ : c'est le constat de la *souffrance* (skt. *duḥkha*, tib. *sdug bsngal*, c'est-à-dire mal-être, douleur, insatisfaction perpétuelle, etc.) au cœur de l'existence et la volonté de s'en affranchir qui motivent son aventure intellectuelle. D'un point de vue bouddhique, la raison des

much is probably to mistranslate. The final hope of a translator is to provide enough commentary and explanation for attentive readers to penetrate the meaning of the text themselves » (*ibid.*, p. 10).

¹³¹⁰ Pour une discussion autour des substrats culturels propres au brahmanisme et au bouddhisme, voir Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden, 2007. L'auteur y soutient notamment que la croyance karmique se trouvait particulièrement dans l'Est de l'Inde et n'est pas propre au milieu qui se structure autour des *Veda*.

cet état de fait – même dans la joie et le bonheur, nous souffrons puisque ces derniers sont toujours ombragés par la perspective de leur disparition inéluctable – ne réside pas tant dans les choses en elles-mêmes que dans une *perception inadéquate* de celles-ci. Un tel diagnostic appelle son remède : il y a nécessité de transformer l'esprit, c'est-à-dire de passer d'un mode caractérisé par l'*ignorance* à l'appréhension d'une réalité¹³¹¹ qui éradiquerait cette ignorance. Tel serait le salut dont tous les arguments bouddhiques font l'hypothèse. Ce cadre formel demeure très ouvert et l'on comprend que différents courants se disputeront quant à l'interprétation à donner à ce « régime d'ignorance », quant à cette « réalité » ainsi que quant aux moyens à mettre en œuvre pour l'atteindre. Toutefois, puisque l'on admet qu'une transformation du régime de l'esprit est *possible* (et c'est bien cela qui constitue le point accepté de manière non questionnée par tous les bouddhistes), il faut admettre que celui-ci n'est pas *inconditionné*. Contre les perspectives d'un esprit immuablement libre ou absolument déterminé, est défendue une vision dans laquelle le flux mental s'insère dans un ensemble de concaténations conditionnées et conditionnantes¹³¹².

Ce très bref aperçu se fait en réalité l'écho d'une présentation classique du bouddhisme selon une division tripartite : il s'agit de la *Base* (skt. *āśraya*, tib. *gzi*), ou explication des choses telles qu'elles apparaissent ainsi que des *conditions* de ce mode d'apparaître ; du *Chemin* (skt. *mārga*, tib. *lam*), ou *méthode* qu'emprunte l'individu pour saisir les choses telles qu'elles sont, pour avoir une perception adéquate de la Réalité ; du *Fruit* (skt. *phala*, tib. *'bras bu*), le résultat de ce chemin dont toute la difficulté sera de le faire sentir et de le représenter par des moyens ne lui appartenant pas, c'est-à-dire par des moyens appartenant au régime « normal ». Voici comment M. Kapstein présente la contradiction fondamentale constituant en partie l'*impetus* de la speculation bouddhique :

A key problem for Buddhist philosophical thought, throughout its long history, has been this: how can we resolve the triple tension arising from the fundamental assumptions that: (1) the world is lawlike through and through; (2) the world is such that there are ignorant beings who are subject to a continual round of trouble due to their ignorance; and (3) the world is such that these beings may possibly overcome their ignorance and the pain that it brings, thus attaining nirvāṇa ? Tension arises here, because it may be thought that (1) determines (2), and so precludes (3); or that (1) determines (3), and so neutralizes (2); or that (2)

¹³¹¹ Il s'agit ici, évidemment, d'une présentation approximative. La question sera en effet vite posée de l'existence ou de l'inexistence d'une réalité pré-existante.

¹³¹² Cette présentation est déjà grosse de toutes les ambiguïtés qui nous occuperont par la suite. L'on pourrait, en effet, selon la perspective que l'on aborde, soit poser la conditionnalité de l'esprit (c'est-à-dire sa capacité de changer, d'évoluer) contre la vision (égotique) d'un esprit inaltérable ; soit poser l'inconditionnalité de l'esprit contre son illusion d'être conditionné par ce qui lui fait face. *Ces deux inconditionnalités doivent être distinguées.*

and (3) jointly entail that (1) be weakend, that is, that the world is almost nomic, but not quite. This is perhaps the Buddhist analogue to the West's headache concerning free will and determinism.¹³¹³

Outre une insistance sur l'aspect processuel de la pensée, « Base », « Chemin » et « Fruit » permettent de rendre compte à la fois des « Nobles Vérités » (skt. *āryasatya*, tib. *'phags pa'i bden pa*) – le fait de la souffrance, l'origine de la souffrance, la possibilité de son extinction et la voie menant à cette extinction –, des développements « ontologiques » des écoles du Grand Véhicule ainsi que des présuppositions des *pratiques* tantriques. Derrière ces trois grands développements dans le bouddhisme, on reconnaît la double division en « Petit Véhicule » (skt. *hīnayāna*, tib. *theg pa dman pa*)¹³¹⁴ et « Grand Véhicule » (skt. *mahāyāna*, tib. *theg pa chen po*)¹³¹⁵, puis, au sein de ce dernier, en « Véhicule causal » (tib. *rgyu pa'i theg pa*) et « Véhicule du fruit » (tib. *'bras bu'i theg pa*). « Base », « Chemin », « Fruit » constituent donc trois portes d'entrée permettant d'opérer des distinctions entre les différentes doctrines. Il est possible, par exemple, comme l'ont fait des auteurs comme D. S. Ruegg, de s'appuyer sur les différentes méthodes présentes dans le *Chemin*, pour cerner les diverses tendances du bouddhisme. On découvre alors la coprésence de trois points de vue : 1) la position *gradualiste* dans laquelle on fait un usage « allopathique » des méthodes proposées, c'est-à-dire que l'on accumule la « connaissance » (skt. *jñāna*, tib. *ye shes*) et les mérites (skt. *punya*, tib. *bsod nams*) pour, version destructrice, éliminer les voiles cognitif (skt. *jñeyāvaraṇam*, tib. *shes bya'i sgrib pa*) et émotionnel (skt. *kleśāvaraṇam*, tib. *nyon mongs pa'i sgrib pa*) ou, version constructive, *produire* ce fruit qu'est l'Éveil ; 2) la position *innéiste/spontanéiste* où la seule compréhension par l'esprit de sa nature suffit à libérer ; 3) la position *tantrique* (que D. S. Ruegg nomme *homéopathique*) dans laquelle on s'appuie sur les maux pour s'en guérir.

¹³¹³ Matthew Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 168.

¹³¹⁴ Ce terme reflète bien l'aspect stratégique mentionné ci-dessus. Ce sont en effet les partisans du « Grand Véhicule » qui qualifient l'« autre » véhicule de « petit ». On ne confondra donc « Petit Véhicule » ni avec le « bouddhisme ancien » ni avec l'école *Theravāda* (seule des dix-huit écoles du bouddhisme ancien à avoir survécu). Pour plus de détails, voir André Bareau, « Le Bouddhisme indien », in *Les religions de l'Inde* (tome 3 : Bouddhisme, Jaïnisme, Religions archaïques), Payot, Paris, 1966, et, du même auteur, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris, De Boccard, 1955.

¹³¹⁵ Environ quatre siècles après la disparition du Bouddha, un grand nombre de textes furent introduits dans le Canon. Certains, appelés « *sūtras* de la Perfection de la Sagesse » (skt. *prajñāpāramitāsūtra*, tib. *shes rab kyi pha rol du phyin pa'i mdo*), mirent l'accent sur la *vacuité* (skt. *śūnyatā*, tib. *stong pa nyid*) comme réalité absolue. D'autres, que les Tibétains appellent « *sūtras* de l'essence » (tib. *snying po'i mdo*), tels le *Samdhinirmocanasūtra* et le *Mahāparinirvāṇasūtra*, proposèrent une expression plus « positive » de la réalité ultime. Les explications fournies par Nāgārjuna aux premiers ouvrirent la voie à l'école Madhyamaka ; l'approfondissement que fournirent Vasubandhu (V^e siècle apr. J.-C.) et Asaṅga (V^e siècle apr. J.-C.) aux seconds posa les bases de l'école Yogācāra. Ces deux écoles sont reconnues par la tradition comme appartenant de plein droit au Grand Véhicule.

Cette tripartition est également aujourd'hui utilisée parfois pour distinguer les tendances propres aux écoles tibétaines. Ainsi les introductions générales au bouddhisme tibétain prétendent-elles (quelque peu caricaturalement) que : les Gélugpas se concentrent plus sur la *Base* ; les Sakyapas¹³¹⁶ insistent sur le *Chemin* ; les Kagyüpas¹³¹⁷ et surtout les Nyingmapas¹³¹⁸ partent du *Fruit*¹³¹⁹. En somme, tout système bouddhique est amené à rendre compte de l'Absolu (*Fruit*), de l'appréhension progressive de l'Absolu (*Chemin*) ainsi que de la possibilité de méconnaissance de cet Absolu (*Base*) génératrice de souffrance.

C. Le cadre du bouddhisme tibétain

a. Survol historique

Gardant ce cadre formel en tête, nous allons à présent indiquer les inflexions spécifiques qu'il connut au Tibet. Nous inspirant de l'esquisse proposée par G. Dreyfus dans *The Sounds of Two Hands Clapping*, nous allons élaborer une structure en « 4-6-4 » de l'histoire des idées au Tibet : nous distinguerons ainsi quatre *périodes* historiques, six *couches* (ou sources où s'alimente la pensée en plus du substrat tibétain pré-existant : *sūtras*, *tantras*, Madhyamaka, « logique », « Nature de Bouddha », codes disciplinaires) et quatre *écoles*¹³²⁰ (Nyingma, Kagyü, Sakya et Gélug).

La gigantesque *translatio studiorum* qui prit place entre l'Inde et le Tibet fixa quelques traits propres au bouddhisme tibétain. En effet, ayant reçu, sur une période relativement courte, un corpus vaste et foisonnant, il s'agissait, pour les Tibétains, non seulement de traduire mais

¹³¹⁶ *Sa skya pa.*

¹³¹⁷ *Bka' brgyud pa.*

¹³¹⁸ *Rnying ma pa.* Sur cette école l'on se rapportera surtout à Dudjom Rinpoché, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*, (respectivement *bstan pa'i rnam gzhag* et *rnying ma'i chos 'byung*) traduit en anglais et édité par Gyurmé Gorjé et Matthew Kapstein, Boston, Wisdom Publications, 1991.

¹³¹⁹ Ainsi la difficulté du Dzogchen (dont nous aurons à reparler) vient-elle de ce qu'il part directement de *rig pa* (terme que S. Arguillère, s'inspirant de Plotin, traduit, par « Intelligence »), la conscience totalement ouverte dont tout « procède ». Cela n'implique aucunement que sont confondus *Base* et *Fruit*.

¹³²⁰ Nous rendons compte ici principalement de l'histoire *telle que les Tibétains l'interprètent et la déforment selon des intérêts parfois divergents*. Il n'entre donc nullement dans notre propos de faire une critique historique précise de tous ces faits. Pour plus de détails, voir par exemple : Giuseppe Tucci, *The Religions of Tibet*, traduction anglaise de Geoffrey Samuel, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988 (il existe une version française mais nous n'avons pu la consulter : *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, 1973) ; David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan successors*, Boston, Shambala, 2002 ; Ronald M. Davidson, *Tibetan Renaissance. Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*, New Delhi, Modilal Banarsidass Publishers, 2008.

aussi de *classer* des textes dont les auteurs ne présentaient pas un tel souci de synthèse. Cette volonté de penser ensemble l’immensité de l’apport indien est animée par la conviction d’une unité d’intention (tib. *dgongs pa*) : la diversité des doctrines signifie en réalité la diversité des moyens d’expliquer une doctrine unique. Il semblerait que cette approche « méta- » ait éveillé des potentialités que le bouddhisme indien – foncièrement analytique et nominaliste dans sa veine intellectualiste¹³²¹ – ne pouvait que difficilement expliciter. La pensée bouddhique fait, en effet, montre d’une grande difficulté à penser les mouvements de totalisations, les totalités, les synthèses, etc. D’une certaine manière, les exigences herméneutiques menèrent les penseurs tibétains à l’établissement de nouveaux rapports entre une raison actionnant une dialectique ablative (du type Madhyamaka) visant à pointer la vacuité de toutes choses, et une pensée « positive » des qualités de l’Éveil.

1) Du 7^e – 9^e siècle

Il s’agit de la période de la *première propagation* du bouddhisme au Tibet. L’assimilation de cette religion (venue d’Inde, de Chine et d’Asie centrale¹³²²) fut favorisée par un processus centripète (codificatoire d’une grammaire, d’un code juridique, d’une langue littéraire, etc.) enclenché par la création d’un empire (dont le premier roi puissant, Songtsen Gampo¹³²³, appartient à la dynastie Yarlung) ainsi que par la conversion du roi Trisong Detsen¹³²⁴, fondateur du monastère de Samyé. Lors de la mort du souverain Langdarma¹³²⁵, l’Empire est sur son déclin. Le bouddhisme introduit durant cette période assimilatrice est très élaboré : son canon *exotérique* mêle les règles monastiques (skt. *vinaya*, tib. *’dul ba*) de l’école Sarvāstivāda du Petit Véhicule à l’idéal du « Bodhisattva » propre au Grand Véhicule ; sa veine *ésotérique*¹³²⁶, très

¹³²¹ Nous sommes conscients de l’aspect quelque peu outrancier de cette remarque (surtout au regard de tous les développements présents dans le Yogācāra ou dans le tantrisme). Néanmoins, il nous semble que c’est surtout au Tibet que la question de l’articulation entre l’analyse critique médianiste et la culture de qualités positives prit toute son ampleur.

¹³²² D’une manière générale, le bouddhisme chinois accorda une importance prépondérante aux *sūtras* alors que le bouddhisme tibétain se concentra plus sur les commentaires et les traités (skt. *śāstra*, tib. *bstan bcos*).

¹³²³ Srong btsan sgam po. Avec le Sage Śāntarakṣita (sur lequel nous reviendrons longuement) et le *Siddha* Pāṇḍasambhava, il fait partie d’une sorte de « sainte trinité » considérée comme importatrice du bouddhisme indien au Tibet. À travers eux, sagesse et connaissance, pouvoirs magiques et pouvoir politique se trouvent réunis.

¹³²⁴ Khri srong sde bstan (742-798).

¹³²⁵ Glang dar ma (seconde moitié du IX^e siècle). Considéré comme un persécuteur du bouddhisme, il fut assassiné par un moine qui le sauva ainsi d’un *karma* encore plus noir...

¹³²⁶ « Véhicule secret » (skt. *guhya mantra*, tib. *gsang sngags*) ou « adamantin ». Citons G. Dreyfus : « The tantras present an entire worldview, with its own philosophy, cosmology, and practices, as well as an impressive amount of ritual lore » (*The Sounds*, op. cit., p. 19). L’objectif du tantrisme est d’utiliser des moyens puissants (mais plus

importante, relève du tantrisme des *Siddhas* (tib. *grub pa*) indiens à laquelle seule une élite a accès.

Ce point constitue l'occasion d'évoquer la dichotomie *sūtra/tantra*. Généralement, la tradition académique appelle « *sūtras* » (tib. *mdo*) les sermons du Bouddha. À ces sermons s'ajouteront, au cours du temps, des textes plus ésotériques appelés *tantras* (tib. *rgyud*) dont la tradition reconnaît qu'ils sont également des paroles du Bouddha. Cette opposition/complémentarité entre l'exotérique et l'ésotérique traverse le bouddhisme. Au Tibet, c'est notamment autour de l'articulation entre ces deux tendances que les différentes écoles se distingueront :

For the Ge-luk, as for the Sa-gya, tantric practices should ideally be restricted to preserve their esoteric and secret character, whereas the Nying-ma tradition is more concerned with integrating these two domains and understands the restriction on tantras as concerning mainly the more secret practices of the Great Perfection¹³²⁷.

Quoi qu'il en soit, l'harmonisation de ces deux sources – harmonisation délicate étant données les licences prises par les *tantras* par rapport au code disciplinaire monastique – sera un moteur très puissant d'innovations conceptuelles. À ce superstrat exogène il faut ajouter un substrat endogène (exorcisme, astrologie, etc.) ainsi que la religion Bön.

2) Du 10^e – 13^e siècle

Le morcellement politique entraîne un morcellement des pratiques. Le monachisme entre en décadence et la transmission de la tradition se déroule surtout en dehors de ce cadre monacal. Les pratiques tantriques se cristallisent autour de lignées de laïcs réunissant autour d'eux des disciples. Est alors invité Atiśa (982-1054), savant indien venant du centre de Vikramaśīla¹³²⁸. Réunissant les veines exotériques et ésotériques, celui-ci proposera un nouveau cadre éthique et monastique qui a encore cours aujourd'hui : en somme, l'on considère que le style de vie monacal est celui qui s'accorde le mieux avec l'idéal du Bodhisattva et que les pratiques tantriques, qui constituent comme le moyen le plus efficace de l'accomplir, ne doivent être abordées qu'après

risqués) afin, version « innéiste », de révéler une réalité originellement pure ou, version « productiviste », de parfaire très rapidement la double accumulation.

¹³²⁷ Georges Dreyfus, *op. cit.*, p. 119. Sur la « Grande Perfection », voir plus loin. Cette présentation est évidemment, et à dessein, caricaturale. On trouverait, sans chercher longtemps, de nombreux contre-exemples.

¹³²⁸ Avec Nāḷāṇḍa, l'une des deux grandes universités bouddhiques durant la période de la dynastie Pala (présente du VIII^e au XII^e siècle au Bengale).

un long entraînement. Son ouvrage majeur, – le *Bodhipathapradīpa*, « la lampe pour la voie de l'Éveil » – donnera naissance au genre littéraire tibétain de la « voie graduelle » (tib. *lam rim*). Dans cette perspective, les *tantras* se voient confirmés comme la branche ésotérique du Mahāyāna, branche à laquelle on n'accède qu'après avoir perfectionné les stades inférieurs¹³²⁹. C'est au sein de cadre renouvelé, et dans lequel l'importance du code disciplinaire est réaffirmée, que les différentes écoles se distingueront selon leur insistance sur tel ou tel aspect : ainsi les Kadampas¹³³⁰ insisteront-il sur le côté monastique (et seront d'ailleurs à la base du renouveau monacal et de la scolastique qui naîtra en son sein), là où les autres se créent à partir de mouvements formés autour de pratiquants tantriques. Les adeptes des lignées datant de la première diffusion du bouddhisme marqueront leur différence en se regroupant sous le nom de « Nyingmapas »¹³³¹, les « Anciens », et considèrent qu'ils suivent une pratique plus « pure » car plus proche de l'Inde. Le modèle monacal d'Atiśa tendra toutefois à s'imposer à toutes les écoles (y compris chez les Nyingmapas, chez lesquels la tendance a été accélérée récemment par le mouvement non sectaire [tib. *ris med*] et par l'exil). Il ne fallait néanmoins pas exagérer les séparations entre toutes ces tendances, car, comme le remarque D. Jackson :

[i]n the 12th century Indian and Tibetan Buddhism, a single master often embodied several traditions and indeed sought to integrate in a harmonious way a number of originally quite different systems of Buddhist practice, including monasticism, general Mahāyāna [sic] and Tantra. A single Buddhist could quite legitimately study Vinaya discipline, Pramāṇa epistemology and the Yogācāra, for instance, and also practice Tantra, yet still maintain a resolutely Mādhyamika theory of the absolute.¹³³²

Lors de ces deux périodes de diffusion (celle de l'Empire et celle de la création des nouvelles écoles), le Tibet entretiendra des contacts soutenus avec ses voisins et plus particulièrement avec l'Inde. Cela va changer dans la période suivante au cours de laquelle, intégrant toutes les influences reçues, le Tibet produira son apport à la pensée humaine.

3) Du 13^e – 16^e siècle

¹³²⁹ Cette manière de classer les *tantras*, ainsi que les conditions à remplir pour y avoir accès, seront contestées et donneront naissance à de nombreuses controverses (par exemple, Gampopa proposera, avec sa *Mahāmūdra*, de se passer de toute l'étape préparatoire).

¹³³⁰ *Bka'gdams pa*.

¹³³¹ *Rnying ma pa*.

¹³³² David Jackson, *Enlightenment by a Single Means*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie des Wissenschaften, 1994, p.85.

Ayant importé et traduit les *sūtras* (formant le « *kagyur* »¹³³³) et *śāstras* (le « *tengyur* »¹³³⁴) indiens, le Tibet se replie sur lui-même et, digérant cet apport, commence à développer, dans cette période « classique », sa propre tradition intellectuelle. Les textes sont classés et leur enseignements systématisés. S'opère en même temps une *métaréflexion* sur cette systématisation et l'on se lance dans de grandes synthèses du corpus. Les plus notables tentatives restent celles de Longchen Rabjam¹³³⁵, de Dolpopa Shérab Gyaltsen¹³³⁶ et de Tsongkhapa¹³³⁷ au début de la période considérée. Ce dernier, tout en incluant l'enseignement ésotérique des *tantras* et celui, exotérique, de la philosophie de la Voie du Milieu, se fera fort de justifier la totalité du système uniquement à l'aide des moyens considérés comme valides pour produire une connaissance (skt. *pramāṇa*, tib. *tshad ma*)¹³³⁸. Il établira ainsi la tendance au monachisme et à l'entraînement scolastique propre à l'école Kadampa. Cette école donnera naissance aux Gélugpas dont Tsongkhapa sera vu rétrospectivement comme le fondateur et dont les principaux centres monastiques seront les « Trois Sièges » : les monastères de Ganden¹³³⁹, Séra¹³⁴⁰ et Drépung¹³⁴¹. Au XV^e siècle, l'écart entre les Sakyapas (par exemple des penseurs comme Śākya Chokden¹³⁴² et Gorampa Sönnam Senge¹³⁴³) et la tradition se réclamant de Tsongkhapa se creuse de plus en plus tant au niveau théorique¹³⁴⁴ qu'au niveau des intérêts séculiers : « The sectarian process was further strengthened by the political climate of the times, particularly the power

¹³³³ *Bka' gyur*.

¹³³⁴ *Bstan 'gyur*.

¹³³⁵ Klong chen rab 'byams (aussi appelé Dri med 'od zer) (1308-1364). Sur cet auteur fascinant et dont nous verrons qu'il eut de l'influence sur Mipham, voir l'impressionnant travail de Stéphane Arguillère : *Profusion de la vaste sphère, Longchenpa, sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Louvain, Peeters Publishers, 2007.

¹³³⁶ Dol po pa shes rab rgyal mtshan (1292-1391), fondateur de l'école Jonang (considérée parfois comme la cinquième école du bouddhisme tibétain : Madhyamaka du vide extrinsèque [tib. *gzhan stong*]). Voir les travaux de Cyrus Stearns et notamment *The Buddha from Dolpo. A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2002. Voir également la traduction par Jeffrey Hopkins du *ri chos nges don rgya mtsho zhes bya ba mthar thug thun mong ma yin pa'i man ngag* : *Mountain Doctrine. Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix*, Ithaca: New York, Snow Lion Publications, 2006.

¹³³⁷ Tsong kha pa blo bzang grags pa (1357-1419).

¹³³⁸ L'on considère habituellement que c'est la difficile synthèse entre un médianiste comme Candrakīrti et un logicien comme Dharmakīrti qui constitue la réelle spécificité de la philosophie tibétaine.

¹³³⁹ Tib. *dga' ldan*. Le *Ganden Tripa* (tib. *dga' ldan khri pa*) est le chef spirituel de l'école gélug (et non le Dalai-Lama comme on le croit habituellement).

¹³⁴⁰ Tib. *Se ra*.

¹³⁴¹ Tib. *'bras spungs*.

¹³⁴² Gser mdog paṅ śākya mchog ldan (1428-1509).

¹³⁴³ Go bo rab 'yams pa bsod nams seng ge (1429-1489).

¹³⁴⁴ Cette manière de s'exprimer est rétrospective. On pourrait également dire que s'esquisse une orthodoxie *sa skya pa* contre le spectre des tendances dont elle était grosse jusque là (« réductionnistes » à-la-Rendawa [Red mda' ba], « ontologisantes » à-la-Jonangpa et « médianes » dont Gorampa est le plus illustre représentant).

struggle between the forces of Tsang [i.e. une région du Tibet] and the forces from central Tibet »¹³⁴⁵. D'une manière générale, il convient de conserver à l'esprit que les dissensions politiques jouent au Tibet un rôle beaucoup plus important dans les séparations doctrinales qu'en Inde.

4) Du 16^e siècle à nos jours

Bien que rien n'ait jamais pu totalement combler le vide politique laissé par la disparition de l'Empire, les grandes écoles du bouddhisme deviennent si puissantes et imposantes qu'elles apparaissent comme des candidates toute désignées pour remplir ce rôle. Les forces de la région du Centre (tib. *dbu*), soutenues par l'ordre gélug, trouveront un appui crucial en la tribu mongole des *Qoshots*. En accord avec ces derniers, le cinquième Dalaï-Lama deviendra la suprême autorité du Tibet. Nous l'avons dit, ces événements politiques opposeront les écoles beaucoup plus que le contenu doctrinal qu'elles défendent et qui, contrairement à ce qui se passe en Chine ou en Inde, est relativement homogène. Les Gélugpas deviendront l'école la plus importante du Tibet jusqu'au mouvement non sectaire du XIX^e siècle et à la diaspora. Ce mouvement non sectaire aura pour conséquence de « solidariser » dans une certaine mesure les trois écoles non-gélugs (i.e. Nyingma, Kagyü et Sakya), mais également d'entraîner une rigidification de toute une couche de la cléricature gélugpa¹³⁴⁶. Ajoutons, pour assouplir quelque peu la rigidité de ce parcours aride, qu'outre les quatre écoles « classiques » résultant des deux périodes assimilatrices et des affrontements politico-intellectuels, il faut compter : la religion Bön (actuellement doctrinalement très proche des Nyingmapas) ; l'école des Jonangpas issue de Dolpopa, longtemps mise à l'index mais tout à fait intégrée aux débats actuels ; l'impact du mouvement non sectaire ; enfin, la perpétuation, au sein de chacune des écoles, d'une tradition érémitique (les *Yogins*).

b. Les grandes articulations conceptuelles

¹³⁴⁵ Georges Dreyfus, *op. cit.*, p. 27.

¹³⁴⁶ Au contraire du Dalaï-Lama actuel qui se montrera, quant à lui, très vivement intéressé non seulement par le mouvement non sectaire, mais aussi par le Dzogchen (qui est alors vu que comme le faite de tous les Véhicules, équivalent, voire supérieur, à un *Madhyamaka* parfaitement compris et intégré). Évidemment, les intérêts politiques ne sont pas non plus absents ici : il est certain que le Dalaï-Lama joue sur ce mouvement pour harmoniser les tendances tibétaines en exil. L'unité territoriale unifiante faisant défaut, il faut bien y substituer une autre forme de cohérence.

D'une manière générale, les différentes traditions se distinguent par l'articulation spécifique qu'elles proposent des six domaines suivants : la philosophie de la Voie du Milieu (skt. *madhyamaka*, tib. *dbu ma*) ; l'idéalisme (skt. *cittamātra*, tib. *sems tsam*) ; la « logique » (ou l'épistémologie ; skt. *pramāṇa*, tib. *tshad ma*) ; la doctrine de la « Nature de Bouddha » ; la discipline monastique (skt. *vinaya*, tib. *'dul ba*) et les *tantras*. Deux remarques concernant cette liste : tout d'abord, il est entendu que certaines écoles peuvent mettre plus ou moins complètement de côté l'un ou l'autre des points proposés ; surtout, cette énumération ne reflète pas spécialement les points que les auteurs tibétains ont *explicitement* considéré comme nodaux¹³⁴⁷, mais bien notre propre vision des points sur lesquels un système philosophique tibétain pleinement développé doit (ou devrait) prendre position. Proposer une rationalité englobant cela de manière cohérente amène également à prendre position sur d'autres problématiques : différenciation des Véhicules, règles herméneutique, etc. Offrons quelques points de repères pour chacun de ces domaines que nous retrouverons dans le texte de Mipham.

1) Petit Véhicule – Grand Véhicule (– Véhicule du Diamant)

Le bouddhisme tibétain différencie habituellement le Grand Véhicule (skt. *mahāyāna*, tib. *theg pa chen po* ; ou skt. *Bodhisattvayāna*, tib. *byang chub sems pa'i theg pa*) du Petit Véhicule (skt. *hinayāna*, tib. *theg pa dman pa* ; ou skt. *śrāvakayāna*, tib. *nyan thos kyi theg pa* et *rang sangs rgyas kyi theg pa*). Au sein du Grand Véhicule, est distingué le *vajrayāna* (tib. *rdo rje theg pa*) du « Véhicule des définitions » (ou « Véhicule des caractéristiques ») (skt. *lakṣanayā*, tib. *mtshan nyid theg pa*)¹³⁴⁸. Grossièrement, il serait possible de dire que si les deux premiers se distinguent au niveau du *Fruit* – l'adepte du Petit Véhicule visera à devenir un *Arhant*, c'est-à-dire un « Saint » libéré du cycle des existences (skt. *saṃsāra*, tib. *'khor ba*)¹³⁴⁹ et celui du Grand Véhicule souhaitera atteindre le niveau de Bouddha parfaitement et totalement éveillé (skt. *samyaksaṃbuddha*, tib. *yang dag par rdzogs pa'i sang rgyas*) en vue de mener tous les êtres à la

¹³⁴⁷ Ainsi l'idéalisme n'est-il bien souvent considéré qu'à travers les *Cinq Dharma de Maitreya* (bien que la question de l'*ālayavijñāna* demeure importante, notamment dans le texte qui nous concerne). Ainsi également, et comme nous l'avons déjà remarqué, la relative absence de spéculations sur la discipline.

¹³⁴⁸ Que l'on appelle également « Véhicule causal » (tib. *rgyu'i theg pa*) ou « Véhicule des perfections » (tib. *pha rol tu phyin pa'i theg pa*).

¹³⁴⁹ On devient Arhant en repoussant les actes mauvais (au nombre de dix pour les principaux), en accomplissant les actes vertueux et en comprenant la nature impermanente de la réalité.

libération des souffrances¹³⁵⁰ –, c'est plutôt le *Chemin* qui sépare les deux tendances présentes dans le Grand Véhicule.

La voie du Bodhisattva (tib. *byang chub sems pa*) consiste en une purification karmique effectuée à travers un nombre gigantesque de vies et *pour le bien d'autrui*. Cette purification s'effectue au moyen d'une double accumulation : une accumulation de *mérites* (skt. *punyaśaṃbhāraḥ*, tib. *bsod nams kyi tshogs*) levant le voile affectif (skt. *kleśāvaraṇa*, tib. *nyon mongs kyi sgrib pa*) et dont le résultat est le « Corps formel de Bouddha » (tib. *sangs rgyas kyi gzugs sku*), et une accumulation de *sagesse* (ou *gnose*) (skt. *jñānaśaṃbhāraḥ*, tib. *ye shes kyi tshogs*) levant le voile cognitif (skt. *jñeyāvaraṇa*, tib. *shes bya 'i sgrib pa*) et dont le résultat est le « Corps de Réalité de Bouddha » (tib. *sangs rgyas kyi chos sku*)¹³⁵¹. L'on parle également de pratique des vertus parfaites (skt. *pāramitā*, tib. *pha rol tu phyin pa*) : la générosité, la discipline, la patience, le courage, la méditation et le discernement. Les quatre premières accomplissent l'accumulation de mérites et la dernière l'accumulation de sagesse (la cinquième étant traditionnellement considérée comme un mélange servant aux deux accumulations). Nous reviendrons plus loin sur la dialectique entre ces vertus. En résumé : la différence au niveau de la *motivation* (libération du cycle existentiel pour soi d'un côté, libération de tous les êtres sur base d'une « Grande Compassion » [skt. *mahākaruṇā*] de l'autre) entraînera des distinctions

¹³⁵⁰ Guy Bugault remarque que le passage au Grand Véhicule entraîna une certaine tendance à l'*anhistoricité*. Substituant, probablement sous l'influence des milieux laïcs, la volonté de devenir Bouddha à celle de devenir *Arhant*, on fit du Bouddha Śākyamuni (le Bouddha « historique ») un Bouddha parmi d'autres. Cette infinitisation du temps entraîne l'annulation de son importance d'un point de vue spéculatif et éthique : l'avancée devient très progressive, accumulant de vies en vies un bon *karma* (avec le risque de secondariser l'objectif de la libération au profit de l'obtention d'une meilleure condition dans la prochaine existence). Les conséquences sont doubles : « D'une part une tendance religieuse et dévotionnelle, véritable *bhakti*. Avec elle, une importante fraction du bouddhisme deviendra une quasi-religion, sans Dieu créateur toutefois, mais avec le culte de plusieurs Buddha et Bodhisattva. [...] Mais en même temps, puisque la positivité historique passait au second plan, la porte s'ouvrait toute grande pour les spéculations les plus intemporelles et la dialectique la plus quintessenciée » (Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994, pp. 155-156 ; dorénavant IP). La tendance ésotérique trouvera de quoi s'alimenter et se solidifier dans le vaste mouvement tantrique traversant l'Inde médiévale. Selon nous, l'approfondissement de l'idéal bodhisattvique doit entraîner un réveil de l'intérêt envers l'historicité. Nous y reviendrons. Ajoutons enfin que, malgré certains aspects quelque peu datés, nous ne saurions trop conseiller la lecture des travaux de cet auteur. La vision d'ensemble et la compréhension intime de l'« esprit bouddhique » dont ils sont la preuve en font des ouvrages toujours agréables et instructifs. Notre présentation du Madhyamaka leur doit beaucoup.

¹³⁵¹ Dans sa *Ratnāvali* (III, 12), Nāgārjuna évoque déjà cette théorie (présente également dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* : voir *Le traité de la grande vertu de la sagesse de Nāgārjuna*, traduit par Mgr. Étienne Lamotte, 5 volumes, Louvain, Museon, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, p. 716 et p. 1908 ; cité Mppś).

théoriques (au niveau de la Base et du Fruit) et méthodologiques (Chemin) entre les Petit et Grand Véhicules.

La voie tantrique « adamantine » entend, quant à elle, mobiliser des moyens (skt. *upāya*, tib. *thabs*) plus puissants et plus directs en vue d'atteindre l'état de Bouddha. En général (et à Fruit équivalent), l'aspect tantrique est regardé comme la partie ésotérique du Chemin et l'aspect « philosophique » (Voie du Milieu et Idéalisme en tête) comme sa partie exotérique.

Il est également possible de présenter comme provisionnelle cette tripartition, attendu qu'il n'y aurait, en réalité, qu'un seul Véhicule (skt. *ekayāna*, tib. *theg pa gcig pa*). Ce point sera fortement développé dans certaines tendances tibétaines : Gorampa évoque un « Véhicule Suprême » (tib. *theg mchog*) ; Dolpopa une « Grande Voie du Milieu » (tib. *dbu ma chen po*) ; Mipham un « Véhicule unique » (skt. *ekāyāna*, tib. *theg pa gcig pa*)¹³⁵².

2) Les trois révolutions de la Roue du Dharma et le problème herméneutique

Les différents enseignements sont également présentés comme provenant de prêches du Bouddha effectués dans des circonstances distinctes. Lorsqu'il enseigne, le Bouddha est dit « actionner la roue du Dharma » (tib. *chos kyi 'khor lo skor ba*). Sont distingués trois grands cycles d'enseignements : la proclamation des « Nobles Vérités » ainsi que celle de la coproduction conditionnée (skt. *pratītyasamutpāda*, tib. *rten cing 'brel bar 'byung ba*) ressortissent à la « première révolution de la Roue du Dharma » (tib. *chos kyi 'khor lo dang po*) ; la pensée de la vacuité (skt. *śūnyatā*, tib. *stong pas nyid*) traversant les *Prajñāpāramitāsūtra* ainsi que son explicitation dans les traités médianistes sont considérés comme relevant de la « deuxième révolution de la Roue du Dharma » ou « révolution intermédiaire » (tib. *chos kyi 'khor lo [ou chos 'khor] bar ma*) ; la dernière révolution (tib. *chos kyi 'khor lo [ou chos 'khor] tha ma*) met, quant à elle, l'accent tant sur la théorie idéaliste des trois natures (skt. *trisvabhāva*, tib. *rang bzhin gsum*)¹³⁵³ que sur la vacuité. Cette troisième « révolution » concerne une série de

¹³⁵² Cf. son commentaire au chapitre 2 de l'*Abhisamayalamkāra* (vol. IV des *œuvres complètes*, p. 111), l'introduction au *Ratnagotravibhāga* (vol. IV des *œuvres complètes*, p. 354) et le *bde gshegs snying po stong mthun seng ge'i nga ro* (vol. IV des *œuvres complètes*). Notons la traduction anglaise de ce texte par Douglas S. Duckworth : *Mipham on Buddha-Nature. The Ground of the Nyingma Tradition*, New York, State University of New York city Press, 2008.

¹³⁵³ Voir notamment le premier chapitre du *Madhyāntavibhāga* et le neuvième chapitre du *Mahāyānasūtrālamkāra*.

sūtras (*Samdhinirmocanasūtra*¹³⁵⁴, *Śrīmālādevīsūtra*, *Mahāparinirvāṇasūtra*, etc.) traitant généralement des qualités « positives » de l'Éveil et de la « Nature de Bouddha ». D'une manière générale, la supériorité des deux dernières révolutions sur la première (qui équivaut au Petit Véhicule) est acceptée. Par contre le rapport exact des deuxième et troisième pose plus de problèmes.

Outre cette tripartition, et afin de lui donner sa juste importance, l'établissement de principes herméneutiques devient nécessaire afin de se diriger à travers l'immensité textuelle. S'ils donneront lieu à d'âpres discussions, sont généralement acceptés les quatre principes généraux (skt. *catuḥprasaraṇa*, tib. *rton pa bzhi*) suivants : il convient de suivre l'enseignement et non la personne qui l'enseigne ; il convient de préférer les enseignements de *sens définitif* ; il convient de préférer l'*esprit* à la lettre ; enfin, il convient de se fier à la *gnose* (skt. *jñāna*, tib. *ye shes*) plutôt qu'à la conscience « ordinaire » (skt. *vijñāna*, tib. *rnam shes*). Chaque école utilisera à sa manière ce cadre herméneutique afin de déterminer quel *sūtra* est de sens définitif (skt. *nīthārtha*, tib. *nges don*), c'est-à-dire peut être pris « tel quel », et quel autre requiert une interprétation (skt. *neyārtha*, tib. *drang don*)¹³⁵⁵ suite à sa dépendance à certaines circonstances. Pris dans l'absolu, un enseignement provisionnel mène à une contradiction, mais recontextualisé, il apparaît comme étant le meilleur enseignement possible étant donné les déformations de tel ou tel auditoire. Prenons un exemple : du point de vue du Grand Véhicule, la vacuité ne s'applique pas seulement aux individus (la personne est vide d'un *soi* [le *pudgala* est vide d'*ātman*]), comme le pensent les partisans du Petit Véhicule, mais s'étend aux choses (skt. *dharmaśūnyatā*, tib. *chos kyi stong pa nyid*). Mais si la vacuité s'étend à tout, comment expliquer que le Bouddha parle parfois d'« individus », de « libération d'untel », etc. ? La raison en est qu'il enseigne comme la chatte porte ses petits dans sa gueule : ni trop fermement, ni trop lâchement. Ainsi à ceux qui sont tendanciellement portés vers des mauvaises actions, il enseigne l'*ātman* pour qu'ils n'oublent pas la causalité karmique ; il enseigne l'*anātman* à ceux dont l'attachement conceptuel et existentiel à un Soi est grand, afin qu'ils ne confondent pas la causalité karmique à un pur

¹³⁵⁴ C'est principalement dans ce *sūtra* que l'on trouve la théorie des trois révolutions de la roue du *Dharma*. Voir la traduction par Mgr. Étienne Lamotte : *Samdhinirmocanasūtra : l'explication des mystères*, Louvain, Université de Louvain, 1935.

¹³⁵⁵ Pour plus de références sur les principes herméneutiques développés par le bouddhisme indien et sur l'influence des grammairiens (Patañjali, Bhartṛhari, etc.) ou sur les résonnances au sein des théories esthétiques indiennes (notamment chez le polymathe Abhinavagupta), cf. Ruegg, *op. cit.*, pp. 28 sq. et Dreyfus, *Recognizing Reality* (partie III principalement).

déterminisme ; enfin, ceux dont la compréhension est acérée reçoivent l'enseignement d'absence d'*ātman* comme d'*anātman*.

D'une manière générale, on peut remarquer que l'herméneutique bouddhique, fidèle aux injonctions du Bouddha, favorisera l'expérience personnelle contre le principe d'autorité. Le dernier principe trouve, par exemple, un écho particulier dans le cadre de la spéculation philosophique. Il signifie alors que l'on doit s'assurer d'un enseignement non à l'aide de la connaissance issue de l'étude (skt. *śrutamayīprajñā*, tib. *thos pa las byung ba'i shes rab*) ou de la réflexion (skt. *cintamayīprajñā*, tib. *bsam pa las byung ba'i shes rab*) sur ce qui est étudié, mais bien du discernement intuitif résultant d'une culture méditative (skt. *bhāvanamayīprajñā*, tib. *sgom pa las byung ba'i shes rab*). Nous verrons comment Mipham pense ce passage entre une conscience « ordinaire » droite (car transformée par la philosophie) et la gnose.

3) Madhyamaka

Il s'agit là d'une des deux grandes tendances exotériques présentes dans le Grand Véhicule. Ce courant de pensée place son origine dans l'œuvre de Nāgārjuna I^{er} – II^e siècle de notre ère). On considère que cet auteur indien a systématisé les enseignements des *sūtras* de la *Prajñāparāmitā*, c'est-à-dire de *sūtras* appartenant à la deuxième révolution de la Roue du Dharma et portant principalement sur la vacuité (skt. *śūnyatā*, tib. *stong pa nyid*, en gros : rien, ni l'existence imputée par le sens commun ni les entités construites par les théories¹³⁵⁶, n'a d'existence véritable) ainsi que sur la *coproduction conditionnée* (skt. *pratītyasamutpāda*, tib. *rtan cing 'brel bar 'byung ba*, en gros : tout naît sur base de causes et de conditions). Le nom d'« École du Milieu » indique qu'elle entend rejeter les termes de toutes les dichotomies qui, découlant d'un emballement discursif (skt. *prapañca*, tib. *spros pa*)¹³⁵⁷, font pencher la balance tantôt vers une position *étternaliste* (skt. *śāśvatavāda*), tantôt vers une position *nihiliste* (skt. *ucchedavāda*), toutes deux rendant problématique la causalité karmique. En effet, si j'existe réellement, je suis imperméable à tout changement et ne serai donc pas altéré par le fruit de mes actions. Si, d'un autre côté, je ne suis pas lié d'une façon quelconque à mes actions, la causalité

¹³⁵⁶ Nous retrouvons ici les distinctions que nous effectuons entre « compréhension implicite » et « compréhension explicite » ou « mode contaminé implicite » et « mode contaminé explicite ».

¹³⁵⁷ Pour D. S. Ruegg, « [t]o say that these two doctrinal extremes are nothing but polarizations of discursive and dichotomizing conceptualization no doubt amounts to saying that they relate in the final analysis to empty (null) subjects » (David Seyfort Ruegg, *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Boston, Wisdom Publications, 2010, p. 49).

de la loi du *karma* est contestée en son fond. C'est par l'équivalence posée entre la doctrine de la coproduction conditionnée et la vacuité que sera résolu ce problème (et, par ricochet, que sera réaffirmée la *médiété* propre au chemin bouddhique¹³⁵⁸). En somme, cela signifie que la coproduction conditionnée est incompatible avec l'unité ontologique (skt. *svabhāva*) mais fonctionne à plein régime dans le domaine phénoménal¹³⁵⁹. Ou, si l'on veut, la légalité phénoménale (point de vue superficiel) rend impossible l'unité ontologique (point de vue absolu).

Les *Stances du Milieu par excellence* de Nāgārjuna constituent un ouvrage fondamental et c'est à sa juste interprétation que se consacreront des générations de penseurs. Cela justifie amplement que nous nous y attardions un rien, ce qui nous permettra par la même occasion de présenter le « tour de pensée » médianiste. Le texte se présente comme une enquête approfondie (skt. *parīkṣā*) portant sur différents points de doctrines bouddhiques « classiques » provenant de l'*Abhidharma*. L'*Abhidharma* constitue, en quelque sorte, la systématisation, sous forme de répertoire des éléments de la réalité, des enseignements du Bouddha présents dans les *sūtras*¹³⁶⁰. Selon Bugault, les Abhidharmikas « hypostasient des aspects de l'expérience (douleur, impermanence, l'acte, le temps, etc.) conçus comme autant d'entités scolastiques, c'est-à-dire imaginaires, auxquelles ils se laissent piéger ensuite »¹³⁶¹. Décontextualisant des enseignements

¹³⁵⁸ Dès les origines, le bouddhisme s'est défini comme « chemin du milieu » (skt. *madhyama pratipad*). Il s'agissait alors d'un milieu entre la rigueur ascétique et la paresse dans les plaisirs.

¹³⁵⁹ Voir *Stances du Milieu par excellence* (skt. *Mūlamadhyamakakārika* [MMK]), MMK, XXIV, 19-39. Nous utilisons la traduction française de Guy Bugault : *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, coll. « connaissance de l'Orient », 2002.

¹³⁶⁰ Les deux traités abhidharmiques les plus utilisés dans le bouddhisme tibétain sont l'*Abhidharmakośa* (tib. *chos mngon mdzod*) de Vasubandhu et l'*Abhidharmasamuccaya* (tib. *chos mngon pa kun las btus pa*) d'Asaṅga. Outre ses commentaires spécifiques, Mipham en fournit un condensé dans son *mkhas pa'i tshul la jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan bcos bzhugs so* (*œuvres complètes*, vol. XXII) ainsi que dans les résumés qui suivent. Il existe une traduction anglaise en trois volumes de ce texte par Eric Pema Kunsang : *Gateway of knowledge. The treatise entitled 'The gate for entering the Way of the Pandita'*, Hong Kong, Rangjung Yeshe Publications, 1997.

¹³⁶¹ IP, p. 218. Jay L. Garfield présente également les choses comme suit : « [...] we naively and pretheoretically take things as substantial. This, as Nāgārjuna will argue, and as the Buddha himself argued, is the root delusion that lies at the basis of all human sufferings » (*The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, New York, Oxford, 1995, p. 88, note 3). Ajoutons enfin que Whitehead appelle cette erreur la « localisation fallacieuse du concret » (*fallacy of misplaced concreteness*). Si l'on admet que l'on ne peut penser sans discriminer, et, en outre, que toute discrimination est une abstraction (c'est-à-dire une soustraction psychique à la concrétude expérientielle), il convient de ne pas hypostasier ce que l'on pense avoir isolé (puisque, rigoureusement parlant, rien ne peut être isolé). Il ne s'agit nullement ici (c'est-à-dire tant pour le bouddhisme que pour Whitehead) de nier d'un bloc l'apport et l'importance de la pensée puisque, d'un autre côté, l'analyse effectuée par la pensée doit permettre de se défaire de ce qui apparaît confus dans l'expérience. Ainsi l'atomisme servira-t-il à nier ces hypostases synthétisant faussement le divers sous un concept unique.

dont le sens était pratique et situationnel, la classification abhidharmique ouvrit ainsi la voie à un attachement au système en tant que tel¹³⁶². En d'autres termes, ils se sont ainsi laissé prendre par les entités explicatives mobilisées dans la démonstration de l'absence de soi¹³⁶³. L'on peut donc dire que Nāgārjuna évolue en interne¹³⁶⁴ : son auditoire se constitue de coréligionnaires auxquels il reproche d'avoir succombé aux réifications issues des classifications abhidharmiques¹³⁶⁵, c'est-à-dire d'avoir pris le modèle de la réalité pour la réalité du modèle. Nous dirons dans notre terminologie, et pour bien faire sentir en quoi la Voie du Milieu nous intéresse : Nāgārjuna s'élève contre le mécanisme d'*altération* et insiste sur l'exigence matérialiste selon laquelle existe une fracture entre le domaine de la pensée et le domaine de l'existence. Une telle interprétation va à l'encontre de beaucoup de lectures de type anglo-saxon pour lesquelles la dialectique médianiste porte uniquement sur le *langage*. Contre le *credo* selon lequel « ce qu'on ne peut dire on le tait », nous affirmons la présence d'une dimension « ontologico-phénoménologique » dans le courant de pensée issu de l'œuvre séminale de Nāgārjuna. Cela signifie que la vacuité, en tant qu'elle est l'absence de référent objectif¹³⁶⁶, concerne tant

¹³⁶² Bugault remarque d'ailleurs que ce sont eux, c'est-à-dire les penseurs qu'interpelle Nāgārjuna, qui ont inventé la première forme de bouddhisme.

¹³⁶³ D'un point de vue traditionnel, l'ordre des topiques posera question : y a-t-il un mouvement logique ou sotériologique sous-jacent dans les MMK ou bien s'agit-il plutôt d'un simple passage en revue des topiques abhidharmiques ?

¹³⁶⁴ Voir à ce propos : Joseph Walser, *Nāgārjuna in context. Mahāyāna Buddhism and early Indian Culture*, New York, Columbia University Press, 2005. L'auteur fait la genèse des argumentations du médianiste en les rapportant aux opposants différents auxquels il fait face (c'est-à-dire aux partisans des différentes écoles abhidharmiques).

¹³⁶⁵ D. S. Ruegg note : « The term *śūnyatā* could [...] be described as metalinguistic since it does not refer to any given (first-order) object or thing. Indeed, because it allows the Mādhyamika philosophers to analyse the terms of the Ābhidharmika's philosophical parlance, which are second-order terms inasmuch as they do not refer directly to objects in the world but rather to analytical concepts such as the *dharma* lists, *śūnyatā* might even be called a third-order term » (*op. cit.*, p. 52, note 2). L'un des usages de la vacuité, mais non le seul, serait donc de déconstruire un discours théorique qui a été fabriqué en vue de rendre compte de la réalité. Elle indique que ces élaborations conceptuelles mènent à des contradictions évidentes tant qu'on leur accorde une réalité autonome (ce qui n'implique aucunement qu'elles doivent forcément être réfutées ou qu'elles soient inadéquates au niveau conventionnel).

¹³⁶⁶ Cette remarque, à elle seule, ne peut qu'interpeller quiconque jette ne fût-ce qu'un rapide coup d'œil à la production contemporaine dans le domaine des études orientales : la domination des chercheurs formés, dans le meilleur des cas, à la philosophie analytique y est évidente. Elle l'est même à ce point que certains d'entre eux, que leurs recherches devraient rendre non hostiles à une pensée de style phénoménologique, sont tout simplement, apparemment, ignorants qu'un tel courant ait jamais existé. Voici un exemple (parmi cent autres) : « In most Buddhist traditions, mindfulness and the calm and concentration to which it gives rise are subjective states that are not ordered by language, concepts, or emotional response (though they are not necessarily incompatible with these constructions). *Subjectivity that has a dimension not rooted in language is virtually ignored or even disdained in feminist and other Western analyses* » (Anne C. Klein, *Meeting the Great Bliss Queen*, Delhi, Motilal Banarsidas, 2009, pp. 61-62. Nous soulignons). Cet ouvrage, par ailleurs intéressant, d'une chercheuse connue et reconnue dans le monde du bouddhisme tibétain est représentatif de l'ornière dans laquelle

l'antéprédicatif que le langage, et que c'est par l'annulation des surimpositions langagières *et existentielles* qu'elle permet de constater la *tathatā* (la Réalité telle qu'elle est, sans, pour l'instant, nous attarder sur ce que cela signifie).

Non seulement Nāgārjuna tente d'enrayer une tendance « intellectualiste » qui ne nous est pas étrangère (et qui n'est étrangère à aucune tradition intellectuelle), mais, en outre, il s'attaque à des topiques centraux dans l'histoire de la pensée en Occident (« causalité », « mouvement », « action », « choses », etc.)¹³⁶⁷. C'est pourquoi, « faire le tour », avec lui, d'un sujet ou d'une thèse – afin de voir si « ça tient », si « ça résiste à l'analyse » – reste salutaire pour tous. À condition, faut-il ajouter, que nous ne lui accordions pas trop vite ce qu'il réclame, c'est-à-dire que nous ne cédions pas à un *habitus* scolastique bien ancré, que nous ne nous placions pas d'emblée dans une attitude intellectualiste déglacée du vécu et de la pratique. Le mouvement

est prise la majorité des recherches sur le bouddhisme : visant à utiliser le bouddhisme dans le but de démontrer la complicité intime de deux courants féministes qui se vivent dans l'opposition – l'un à tendance « constructiviste » et l'autre à tendance « essentialiste » – Klein demeure prisonnière des catégories idéologiques cartographiant le champ de pensée anglo-saxon, et ce, de deux manières différentes : 1) elle adhère à la présentation caricaturale que ces courants féministes font d'eux-mêmes : dogmatique derridienne d'un côté, romantisme exalté de la féminité de l'autre ; 2) pensant avoir pris en compte le tout de la philosophie « continentale » en maltraitant l'œuvre de Derrida, elle omet de nombreuses avancées qui seraient beaucoup plus pertinentes pour son propos. Or, s'il est vrai que la thèse phénoménologique la plus fondamentale est celle d'une autonomie de l'antéprédicatif sur le langage et les formes supérieures de la pensée – « l'expérience possède un *logos* immanent que la phénoménologie a précisément pour but de mettre au jour » (Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 12) –, la quasi-absence de toute référence phénoménologique (Sartre, Heidegger et, dans une moindre mesure, Merleau-Ponty, sont des exceptions notoires ; mais leurs positions sont bien souvent présentées de façon caricaturale et polémique par des auteurs devant arracher leur statut de philosophe dans un champ qui tend à les renvoyer dans le champ littéraire) dans les discussions ayant trait au bouddhisme à l'heure actuelle ne peut s'expliquer que par une occultation idéologique : un mécanisme bien connu, mais trop souvent silencieux, d'auto-renforcement des préconceptions, fait que l'on ne voit jamais dans le bouddhisme que ce qu'on y a mis. Mais, dira-t-on, que faisons-nous dans ce travail sinon répéter le geste que nous dénonçons ? Et en quoi cette instrumentalisation polémique du bouddhisme pourrait-elle nous aider à mieux comprendre celui-ci et à mieux le respecter ? À ces arguments la réponse est simple : la différence tient en ce que nous rappelons les conditions de possibilité du geste que nous effectuons en tentant de les mettre au jour. En outre, nous ne prétendons nullement expliquer *le* Bouddhisme, c'est-à-dire, en fait, élever notre lecture partisane au rang d'universel, nous interrogeons sa pertinence pour et sa place dans l'idéologie contemporaine en tant qu'il a fourni lui-même une théorie de l'idéologie. Enfin, indiquons que nous ne défendons aucunement une « phénoménologie bouddhique » ou un « bouddhisme phénoménologique ». Nous pensons simplement que le bouddhisme interroge le cœur du projet phénoménologique.

¹³⁶⁷ Reprenant l'esprit médianiste, M. Bitbol montre comment une telle ascèse – véritable fontaine de jouvence sceptique nous délestant de notre réalisme naïf – pourrait être extrêmement salutaire aux scientifiques, toujours prompts à utiliser l'image du « voile » derrière lequel se tapirait une Nature qu'il faudrait débusquer et dont on arrivera bien, un jour, à prendre la mesure.

nāgārjunéen *doit* choquer notre sens commun¹³⁶⁸ puisque c'est lui qui pose problème. Ce choc sera indicatif de l'endroit qu'il faudra frapper et frapper fort.

Pour aboutir à ses fins, Nāgārjuna met en place une méthodologie particulière utilisant, selon Bugault, des critères à la fois *intelligibles* (« Démontrez-moi ») et *positifs* (ou *empiriques* : « Montrez-moi ») : ce qui est posé par l'adversaire (ou par notre sens commun) tient-il logiquement¹³⁶⁹ ? ; est-il possible¹³⁷⁰ ? ; a-t-il un référent¹³⁷¹ ? Par conséquent, Nāgārjuna ne fait rien sinon s'insinuer dans le discours d'autrui afin d'en *explicit*er les implications¹³⁷² : au final l'adversaire devra ou bien assumer des contradictions en connaissance de cause, ou bien s'amender. Poursuivant comme objectif l'Éveil, ce discours éristique entend donc mettre à mal chaque position ou point de vue (skt. *dr̥ṣṭi*) : provenant de et entretenant une mauvaise perception de la réalité (c'est ce que nous avons appelé la dimension « ontico-phénoménologique »), chaque position contient des affirmations contradictoires, contraires à l'expérience ou faisant obstacles à cet Éveil : « Le but visé n'est pas un quelconque néant, mais un suspens de toute affirmation comme de toute négation, *ainsi que des réactions affectives* qui les accompagnent inévitablement »¹³⁷³. Nos perceptions sont erronées et, en tant que telles, elles génèrent des dérives et des souffrances affectives. Pour Bugault, Nāgārjuna mettrait ainsi le doigt sur ce qui fonde le bouddhisme : le fait qu'« entre le vécu existentiel et sa conceptualisation subsiste une

¹³⁶⁸ *Mutatis mutandis*, Sartre rend compte de la même exigence dans sa « Prière pour le bon usage de Genet » : « Il joue son œuvre à qui perd gagne et vous êtes son partenaire : donc vous ne gagnerez qu'en acceptant de perdre. Laissez-le tricher ; surtout, ne vous défendez pas par des attitudes : il ne servirait à rien de vous mettre en état de charité chrétienne, de l'aimer par avance et d'accepter le pus dont ses lèvres ruissellent avec l'abnégation du Saint qui baise les lèvres du lépreux. [...] Alors il faut vous laisser faire, vous laisser duper, rester vous-même, vous indigner naïvement. N'ayez point honte de passer pour un sot : puisque cette contestation fanatique de tout l'homme et de toutes ses amours est expressément destinée à choquer, soyez choqué, ne luttiez pas contre l'horreur et le malaise qu'on veut provoquer en vous ; vous n'apprécierez les traquenards de ce sophiste que si vous tombez dedans » (SG, pp. 646-647).

¹³⁶⁹ Le contre-exemple classique est « le fils d'une femme stérile ». Il s'agit là d'une *contradictio in terminis* qui ne fait aucun sens.

¹³⁷⁰ Au contraire d'une ville de génies dans le ciel.

¹³⁷¹ Dans le cas, contraire, on se paierait de mots, comme lorsque l'on prétend porter un manteau en poils de tortues. Cette exigence factuelle concerne une existence qui soutiendrait l'analyse, et non une expérience naïve.

¹³⁷² Le dix-huitième chapitre des MMK constitue une exception. Nāgārjuna y aborde là l'aspect graduel de l'enseignement du Bouddha qui s'adapte au niveau de compréhension de son auditoire : « tout est ainsi, ou non ainsi, à la fois ainsi et non ainsi, ni ainsi ni non ainsi : tel est l'enseignement graduel des Bouddhas » (MMK, XVIII, 8). Cette exception ne concerne évidemment pas la réalité absolue. En effet, cette manière qu'a le Bouddha d'adhérer d'abord à l'expression commune afin de la mieux dévier, est un travail qui s'opère au cœur de la vérité de surface. À chaque étape son remède.

¹³⁷³ IP, p. 313. Nous soulignons.

faillie incommensurable »¹³⁷⁴. Mais il nous semble que le bouddhisme va plus loin que cette dénonciation et vise également à *réformer* notre vécu existentiel. Pour contrer la logique samsârrique (dégagée par une « phénoménologie de l'homme profane »), il faut adopter une certaine discipline yogique dont la dialectique médianiste est un aspect. C'est pourquoi ce type de critique concerne tant l'ontologie (absence de *svabhāva*, *nairātmya*), que l'« épistémologie » (articulation des deux vérités) et la *sotériologie* (intérieurisation productive de la *prajñā*, *bodhicitta*, etc.). En résumé, la *theoria* médianiste n'est pleinement compréhensible que si l'on accepte son statut de *praxis*.

D'un point de vue formel, la méthode médianiste élimine tour à tour quatre positions censées rendre compte de toutes les positions qu'il est logiquement possible d'adopter : A existe ; A n'existe pas ; A à la fois existe et n'existe pas ; A ni n'existe ni n'existe pas. Investissant toutes les relations qu'un sujet et un prédicat peuvent entretenir, ce « tétralemmes » (skt. *catuskoti*) montre l'impossibilité de chacune¹³⁷⁵. Ainsi Nāgārjuna réfute-t-il tour à tour les positions qu'il est possible d'adopter quant à la causalité¹³⁷⁶, quant à l'absolu, quant à l'Éveil, etc. Cette mise en mouvement de la pensée mobilise abondamment la pensée analytique¹³⁷⁷ afin d'en montrer les limites. Illustrons cela par un exemple : la pensée désirant saisir le *mouvement* aura tendance à réduire ce dernier à ses coordonnées (avant-pendant-après). Mais l'être du mouvement ne se trouve ni dans le mouvement *déjà accompli* ni dans le mouvement à

¹³⁷⁴ IP, p. 229. Ce qui rejoint exactement ce que nous appelons l'« exigence matérialiste ». T.R.V. Murti compare la systématisation de ce point à l'impact qu'eut la révolution copernicienne de Kant dans la philosophie occidentale. Dans *The Central Philosophy of Buddhism* (New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1998, pp. 8-9), il propose l'analogie suivante : l'*anātman*, négation des théories brahmaniques, serait le pendant de l'empiricisme compris comme une critique du rationalisme ; le Madhyamaka de Nāgārjuna serait le pendant de la critique kantienne de cet empiricisme. Et, tout comme l'idéalisme absolu de Hegel trouve ses racines dans la *Critique de la Raison pure*, l'idéalisme bouddhique s'expliquerait en partie à partir du Madhyamaka. Bien que non dénuée de fondement, cette esquisse est évidemment outrancière, mais elle permet au moins de bien faire sentir l'importance de Nāgārjuna pour toute la pensée indo-tibétaine.

¹³⁷⁵ Qu'elle soit explicite ou implicite, cette manière d'aborder l'analyse se retrouve à toutes les pages d'œuvres telles le *Catuhśataka* d'Āryadeva (II^e – III^e siècles apr. J.-C.) ou la *Prasannapadā* de Candrakīrti (VI^e siècle apr. J.-C.).

¹³⁷⁶ Les MMK s'ouvrent comme suit : « Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'un autre, ni des deux à la fois, ni dépourvu de raison d'être ». Ce thème est peut-être le plus important pour les Mādhyamikas : tant que l'on considère la cause et l'effet comme des entités (skt. *svabhāva*), on ne peut envisager aucune relation entre eux. La causalité, au contraire, ne peut exister conventionnellement que si l'on abandonne cette vue erronée. Nous y reviendrons par la suite.

¹³⁷⁷ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre DEA : *La fonction de la Raison dans le schème catégoriel de Whitehead et dans la dialectique de Nāgārjuna* (ULg, 2006-2007). L'intuition d'une parenté entre la philosophie processuelle et les penseurs bouddhistes est notamment partagée par François Chenet dans « Destins croisés de l'ontologie en Occident et en Inde », in *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, Paris, L'Harmattan, 2005.

accomplir. C'est, dira-t-on, qu'il réside dans le mouvement *en train* de s'accomplir. Toutefois, séparé de ces coordonnées dans le passé et dans le futur, que peut bien être le mouvement présent ? Sans jamais le nier, Nāgārjuna montre ainsi que le mouvement est logiquement impossible et qu'il est, par conséquent et *a fortiori*, insaisissable par le langage ou la pensée. Cela est dû au mode de fonctionnement de la discursivité qui forge sans cesse des *fictiones conceptuelles* et *grammaticales* sur base d'une mécompréhension existentielle elle-même renforcée par ces fictions. Imputer le mouvement au mouvement présent est impossible : « Le premier ne peut pas être un prédicat du second, attendu que celui-ci en est déjà pleinement pourvu »¹³⁷⁸. Nāgārjuna nous rappelle donc sans cesse que pour *penser* et *dire* « le buveur boit », je dois supposer en amont et abstraitement un buveur ne buvant pas, ce qui est absolument irrecevable. Bugault appelle ce « vice de surimposition tautologique » la « fonction utopique du langage »¹³⁷⁹ : « *En lisant Nāgārjuna, nous prenons conscience qu'il y a deux imaginations, l'une qui ajoute, l'autre qui retranche, ou plus exactement que l'imagination procède par deux voies, tantôt par addition et adjonction, tantôt par soustraction et abstraction. L'abstraction, quand elle s'opère à notre insu, est un acte de l'imagination* »¹³⁸⁰. Lorsque nous abstrayons quelque chose de son processus production, ce quelque chose naît par cette abstraction. Renouer les liens fera disparaître cette chose. Nous pourrions exprimer cela comme suit : l'identité conventionnelle est purement différentielle, c'est-à-dire que l'idée d'une chose elle-même, existant en tant que telle est niée. En réalité, on ne trouve aucune chose découpée. « Abstraits ou concrets, nous constituons les êtres en oubliant leurs relations »¹³⁸¹. Par conséquent, « A » est un non-sens et « A=A » est un non-sens sur un non-sens.

Nous l'avons dit, cette logique – deux opérateurs, trois éventualités : vérité, fausseté, non-lieu¹³⁸² (certaines questions étant simplement dénuées de sens) – ne doit pas être séparée

¹³⁷⁸ IP, p. 227. Cette dénonciation du biais prédicatif se trouve également chez Whitehead : « La maladie dont souffre la philosophie c'est le prurit de s'exprimer dans les formes : 'certain S est P', ou 'tout S est P' » (*La Fonction de la raison et autres essais (Le Symbolisme ; Nature et vie)*, traduit par Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969, p. 191). Nous verrons que Kojève appelle cela une « para-thèse ».

¹³⁷⁹ IP, p. 228. Cette lecture de Bugault est d'autant plus intéressante qu'elle mêle implicitement la théorie de l'*apoha* à la vue médianiste.

¹³⁸⁰ IP, p. 298. Nous soulignons.

¹³⁸¹ IP, p. 305.

1. ¹³⁸² Sur les particularités de ce type de logique (est-elle classique ?, déviante ?, ou autre ?), voir « How far can a Mādhyamika Buddhist Reform Conventional Truth? Dismal Relativism, Fictionalism, Easy-easy Truth and the Alternatives », in

d'une dialectique purgative¹³⁸³ qui « n'hypothèque en rien la possibilité du salut dont elle renforce, au contraire, la mise en œuvre »¹³⁸⁴. Nous sommes donc ici dans l'ordre d'une pensée *stratégique* ne fonctionnant jamais à part de la sotériologie et dont l'objectif est d'ouvrir l'accès à la dernière proposition du tétralemm (ni A ni non-A), considérée comme la moins erronée, avant de la rejeter également. Car la vacuité n'est pas la classe du non-être, mais l'évacuation de toutes les classifications (bien que ce point fasse l'objet de nombreuses discussions, comme nous le verrons). Interpréter correctement la destruction des positions métaphysiques (implicites et explicites) ne coïncide nullement avec la fin de l'existence mais constitue la condition de l'activation véritable d'un « esprit » dont l'inactivité se réciproque de la circularité samsârique¹³⁸⁵. Comprenons que le but de cette dialectique est de vider l'esprit de toutes ses prétentions afin que ce dernier reconnaisse ce qui lui est *propre* (et non altéré). Les principes logiques qu'elle met en branle n'ont donc, en eux-mêmes, aucune valeur (ils doivent être vus, métaphore classique de toute sotériologie, comme des médicaments). Il est bien vrai que si, dans la discussion, la logique a le dernier mot, « elle n'est pas le dernier mot »¹³⁸⁶. Ce qui élève en retour la dialectique au rang d'« habileté thérapeutique ». En somme, jamais on ne sépare la connaissance de l'éthique et de la transformation de soi et d'autrui.

Ainsi, déconstruisant le discours et les notions de ses opposants, Nāgārjuna entend leur faire prendre conscience, d'une part, que les schémas mentaux qu'ils utilisent à titre d'explications (« mouvement-tout-seul » et « marcheur-tout-seul ») sont simplement des abstractions, des vues de l'esprit que l'on utilise, certes, dans la vie courante mais qui n'ont aucune portée ontologique ou existentielle, et, d'autre part, que cette « existence » est elle-même vide. Pointer que les repères dont la pensée se sert pour penser ne se trouvent en réalité nulle part ne signifie aucunement dénoncer ce fonctionnement de la pensée et du langage. Il s'agit bien plutôt de mettre en garde contre notre tentation perpétuelle et non consciente d'accorder à ces repères, purs êtres de raison, un poids ontologique et existentiel qu'ils n'ont pas et d'ainsi nous

Moonshadows. Conventional Truths in Buddhist Philosophy (by The Cowherds), Oxford, Oxford University Press, 2010.

¹³⁸³ Cela rappelle la dialectique que nous avons isolée chez Althusser au sein de laquelle la production s'identifie à une suppression.

¹³⁸⁴ IP, p. 83.

¹³⁸⁵ L'interprétation de Bugault est en cela proche de celle de Gorampa dans son *Lta ba'i shan 'byed* (traduit en français par S. Arguillère : *La Distinction des Vues. Rayon de Lune du Véhicule suprême*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2008).

¹³⁸⁶ IP, p. 318.

laisser fasciner par eux. L'utilité de telles abstractions n'est que pragmatique et sociale¹³⁸⁷. C'est comme s'il nous disait : « vous pouvez continuer à user de vos êtres de raison pour autant que vous soyez conscients de leur vacuité, de leur inadéquation et de leur dépendance quant au processus de coproduction conditionnée ».

Les commentateurs considèrent souvent la critique de la notion de *svabhāva* (tib. *rang bzhin* au sens de *bden grub*) au chapitre XV comme étant le cœur de l'ouvrage¹³⁸⁸. Y est dénoncée l'idée de substance et d'essence découlant de l'hypostase du résultat du processus abstratif, pour la remplacer par un flux causal perpétuel d'événements. S'esquisse donc un nouveau type de causalité : non plus transfert d'une énergie entre deux substances (type « boules de billard »)¹³⁸⁹, mais fonction (au sens de fonction mathématique) : « ceci apparaissant, cela apparaît ; ceci n'apparaissant pas, cela n'apparaît pas ». Nous retrouvons ici explicitement la co-implication entre vacuité et coproduction conditionnée. Par exemple, dire que l'ordinateur est vide ne revient pas à affirmer sa non-existence (skt. *abhāva*), mais à voir qu'il n'a pas d'essence, c'est-à-dire qu'il n'existe pas indépendamment d'autres relations : avec d'autres choses (relations avec la table [ceci/cela] et relations avec le monde [ceci/monde]) et avec nous (étant entendu que nous charriions toute une gamme de conditionnements par le biais de notre culture, de notre langue, de notre histoire, etc.). En bref : *tout existe conventionnellement et rien n'existe absolument*. Récuser la *causa sui* (skt. *svayambhū*, l'être né de lui-même) revient à réfuter d'un même geste la causalité transitive et l'absence de cause ou création *ex nihilo*¹³⁹⁰.

¹³⁸⁷ Rappelons l'« être-cité » évoqué par Sartre : « Ainsi la détermination est un *rien* qui n'appartient à titre de structure interne ni à la chose ni à la conscience, mais dont l'être est d'*être-cité* par le pour-soi à travers un système de négations interne dans lesquelles l'en-soi se dévoile dans son indifférence à tout ce qui n'est pas soi » (EN, p. 222).

¹³⁸⁸ Il s'agit d'une interprétation parmi d'autres. Ainsi selon J. Garfield, dont, comme il le reconnaît lui-même, la lecture est fortement influencée par le point de vue gélug du *Drepung Loseling Monastic College*, le climax des MMK se situe autour des chapitres XXIV et XXV, concernés respectivement par les Quatre Nobles Vérités et l'opposition entre *saṃsāra* et *nirvāṇa*.

¹³⁸⁹ On se souvient que ce type de causalité fut également critiqué par Althusser, ainsi que celui qui le suivit (causalité expressive).

¹³⁹⁰ « C'est là une autre grande différence avec le rationalisme du XVII^e siècle occidental, qui épargne la monade spirituelle afin qu'elle ne soit pas soumise à cette juridiction universelle. Seul Spinoza fait exception. Au reste, quelle que soit notre philosophie, dès lors qu'il s'agit de notre 'vécu' quotidien, nous sommes tous persuadés de notre réalité simple, substantielle et, pour ainsi dire, incréée : tel un petit dieu né de soi-même (*svayambhū*). L'évidence contraire reviendrait à l'extinction de l'*ego*. Mais c'est bien cela, précisément, que cherchent à réaliser-et-vérifier, tout ensemble, les disciples de Bouddha » (IP, p. 293). Nous serions tenté d'ajouter : cette destruction de l'évidence et de la poursuite de la *causa sui*, qu'est-ce donc sinon une potentialité de la morale sartrienne ?

En outre, on peut dire, face à un adversaire qui croit aux substances, que tout est conditionné, mais il faut bien remarquer que l'on ne trouve nulle part ce *tout* d'un point de vue ultime : rien n'arrive, rien ne cesse, donc sur quoi pourrait bien s'appliquer le principe de la coproduction conditionnée ? Ce dernier n'est même pas nié, simplement, du point de vue de la réalité ultime, il ne trouve plus aucun référent auquel il pourrait s'appliquer. C'est pourquoi Bugault dit du penseur médianiste qu'il fait fonctionner la *raison* (c'est-à-dire la coproduction conditionnée en tant qu'elle s'oppose à l'identité intrinsèque des choses) à la fois plus et moins que dans la raison occidentale : *moins* parce que le principe de raison, loi de la vérité mondaine, fonctionne en relation à une croyance ; *plus* parce qu'il s'étend à tout sans exception (lorsqu'il s'agit de la vérité mondaine et de notre croyance en la substance, Nāgārjuna fait en effet intervenir avec force ce principe, faisant remarquer que rien n'est à soi-même sa propre raison d'être¹³⁹¹). Ayant énoncé cette « loi relationnelle » (la coproduction conditionnée), Nāgārjuna ne s'y attache pas et la redouble, c'est-à-dire applique ses exigences à elle-même¹³⁹². Autrement dit, la raison poussée jusqu'au bout semble abolir ultimement le principe d'identité (dont il faut rappeler qu'il est ce cran d'arrêt, cet étai indiqué par Derrida). La vacuité est elle-même vide et ne peut être l'essence des choses. Ou, si l'on veut et à nouveau : la vacuité est un moyen vers le salut, elle n'est aucunement le salut.

Ce texte qui trace un chemin dynamique entre une *ontologie* « substantialiste » et le *nihilisme*, donna son impulsion au courant spéculatif « Madhyamaka » appartenant au Grand Véhicule. Son insistance sur la vacuité a pu (jadis comme aujourd'hui) faire apparaître Nāgārjuna comme un nihiliste¹³⁹³ : d'autant plus que, détruisant les réifications scolastiques, il

¹³⁹¹ Sur le plan individuel, ce principe devrait mettre à mal la croyance en un *ego*, sorte de petit dieu autosuffisant. Il ne faut jamais, en effet, oublier l'intention globale du projet de Nāgārjuna : utiliser la logique au sein d'une dialectique dont le but est la délivrance, c'est-à-dire la délivrance de la dialectique. Jamais on ne souhaite connaître pour connaître. Au contraire, au final, il s'agit de prendre les choses « ainsi », telles qu'elles sont, sans faire intervenir la conceptualisation (skt. *nirvikalpajñāna*). Autrement dit, plutôt qu'une *libido sciendi* est visée une lucidité a-conceptuelle.

¹³⁹² Cette dialectisation de la dialectique – dont Bugault fait l'essence de la Voie du Milieu – rappelle l'usage sartrien de Hegel. Farouchement anti-hégélien, Sartre utilise Hegel à foison afin de contrecarrer tout ce que sa conception en termes de « projet », « action », etc. pouvait encore charrier de téléologie.

¹³⁹³ Cette méprise remonte, en Occident, à la découverte faite au Népal par Émile Burnouf d'un manuscrit de la *Prasannapadā* de Candrakīrti. Sur cette rencontre entre le bouddhisme et l'imaginaire romantique, nous renvoyons aux ouvrages de Roger-Pol Droit : *Le culte du néant : le Bouddha et les philosophes* (Paris, Seuil, 2004) et *L'oubli de l'Inde : une amnésie philosophique* (Paris, Seuil, 2004), mais également au travail de Michel Hulin concernant plus spécifiquement l'interprétation hégélienne du monde indien : *Hegel et l'Orient : suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-gītā* (Paris, Vrin, 1979). Nous y reviendrons dans notre conclusion.

s'attaque à des sujets nodaux du bouddhisme (le Bouddha, les quatre vérités, etc.) ainsi qu'à lui-même : il montre en effet qu'une fois affranchie de ses extrémités, la voie médiane n'a plus de raison d'être. Il n'est pas jusqu'au *nirvāṇa* qui ne soit critiqué : « Du moment qu'on ne peut ni ajouter le *nirvāṇa* à quoi que ce soit, ni supprimer le *saṃsāra*, quelle idée reste-t-il, en propre, du *saṃsāra*, quelle idée du *nirvāṇa* ? »¹³⁹⁴. On voit le danger : à manipuler maladroitement la « bombe nāgārjunéenne », l'on risque de faire sauter tout le bouddhisme (ou toute tradition intellectuelle *instituée*). Ne relativisant pas – il ne peut être identifié, malgré les apparences, à un Sophiste¹³⁹⁵ – mais contrecarrant notre tendance à prendre les êtres de raison pour le réel, il rappelle les lacunes intrinsèques de la pensée pour mieux indiquer les lacunes de la vie ou de l'existence : pour Nāgārjuna, hypostasier, c'est oublier que le monde a une structure dialectique, et oublier cela c'est céder à la tentation de proposer un contenu mental qui cherchera à satisfaire notre soif dans le domaine du savoir.

Souvent, les divergences quant à l'interprétation des MMK se trouvent à la base d'écoles différentes¹³⁹⁶. La tradition exégétique, extrêmement riche, est une véritable mine d'or pour notre compréhension de la philosophie de la Voie du Milieu. Les auteurs tibétains feront deux sortes de distinctions : 1) ils opposeront la tendance *prāsaṅgika* (tib. *thal 'gyur ba*), trouvant son origine chez Buddhapālita, à la tendance *svātantrika* (tib. *rang rgyud pa*) venant de Bhāvaviveka, et fourniront plusieurs concepts accentuant les distinctions : l'absolu catégoriel et l'absolu non catégoriel, l'interprétation de la négation sans contrepartie positive, etc. ; 2) ils opposeront la doctrine du « vide intrinsèque » (tib. *rang stong*) à celle de « vide extrinsèque » (tib. *gzhan stong*)¹³⁹⁷. Ces points étant abordés dans le courant du texte, nous ne nous y attarderons pas, mais nous aimerions pointer que toutes ces tentatives visent à conserver la force de Nāgārjuna sans mettre en péril le bouddhisme.

4) Yogācāra

¹³⁹⁴ MMK, XVI, 10.

¹³⁹⁵ Selon nous, la tendance à voir en Nāgārjuna un « Protagoras bouddhiste » plutôt qu'un « Épicure oriental », résulte d'un mécanisme de défense visant à le neutraliser.

¹³⁹⁶ Sur la chronologie du Madhyamaka et sur les grands auteurs qui l'ont jalonné, voir, entre autres : David Seyfort Ruegg, *The literature of the Madhyamaka school of philosophy of India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981 ; et du même auteur : « Towards a Chronology of the Madhyamaka School », in *The Buddhist Philosophy of the Middle*, *op. cit.*

¹³⁹⁷ Bien qu'il se réclame (comment faire autrement ?) de Nāgārjuna, nous verrons que le *gzhan stong* est difficilement défendable comme interprétation valide de la pensée médianiste et consiste bien plutôt en un « ré-investissement » tibétain des théories idéalistes indiennes.

Il s'agit de l'autre grand courant spéculatif du Grand Véhicule, dont la forme classique a été donnée vers les IV^e et V^e siècles de notre ère par Asaṅga et son frère Vasubandhu. Le premier eut la réputation de s'être entretenu avec Maitreya, le « Bouddha à venir », et d'avoir rédigé des ouvrages sous la dictée de ces visions. Traditionnellement, les Tibétains accordent cinq textes à Maitreya : le *Dharmadharmatāvibhaṅga* (tib. *chos dang chos nyid rnam par 'byed pa*), le *Madhyāntavibhaṅga* (tib. *dbu tha' rnam byed*), l'*Abhisamayālaṅkāra* (tib. *mngon par rtogs pa'i rgyan*), le *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (tib. *theg pa chen po mdo sde'i rgyan*) et le *Ratnagoṭravibhaṅga*¹³⁹⁸ (appelé également *Mahāyānottaratantraśāstra*, tib. *theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos*). Ces textes importants sont désignés au Tibet comme « les Cinq Dharma de Maitreya »¹³⁹⁹. En plus d'éclaircir des *sūtras* tels le *Samdhinirmocanasūtra*, ils proposent des théories originales sur la causalité mentale, la perception du monde et le fonctionnement du *karma* tout en fournissant une « cartographie » détaillée (principalement dans l'*Abhisamayālaṅkāra*) des étapes et « niveaux » spirituels (Bugault n'hésite d'ailleurs pas à y voir une sorte de « phénoménologie du recueillement ou *dhyāna* »¹⁴⁰⁰). La conceptualité abhidharmique des *cinq chemins* – accumulation (skt. *saṃbhāramārga*, tib. *tshogs lam*), préparation (skt. *prayogamārga*, tib. *sbyor lam*), vision (skt. *darśanamārga*, tib. *mtshong lam*), méditation (skt. *bhāvanāmārga*, tib. *bsgom lam*), « sans effort » (skt. *asaikṣamārga*, tib. *mi slob lam*)¹⁴⁰¹ – et celle des onze *bhūmi* (tib. *sa*) y est clarifiée et conceptualisée au sein d'une classification spéculative des niveaux spirituels. Plus que l'apport propre de ces cinq *Dharma* (dont les liens avec la doctrine classique de l'idéalisme n'est pas sans poser certaines difficultés¹⁴⁰²), deux conceptions proprement idéalistes nous retiendront principalement par la suite : celle de l'existence d'une conscience *aperceptive* (skt. *svasaṃvedana*, tib. *rang rig pa*) et celle de l'existence d'une conscience « structurale » (skt. *ālayavijñāna*, tib. *kun gzhi rnam shes*).

¹³⁹⁸ Sur ce texte particulièrement important en tant qu'il permet de mettre en rapport *sūtras* et *tantras*, consulter entre autres : Suzan K. Hookam, *The Buddha Within*, Albany, State University of New York Press, 1991 ; David S. Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra : études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*, Paris, École française d'extrême-orient, 1969 ; et, du même auteur : *Buddha-nature, Mind and the problem of Gradualism in a Comparative Perspective : On the transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, London, School of Oriental and African Studies, 1989.

¹³⁹⁹ *Byams chos sde lnga*.

¹⁴⁰⁰ IP, p. 163.

¹⁴⁰¹ Arrivé au chemin de la vision, on quitte le statut d'individu ordinaire (skt. *prthagjana*, tib. *so so'i skye bo*) pour celui d'individu supérieur (skt. *āryajana*, tib. *'phag pa'i skye bo*), c'est-à-dire d'un individu qui a fait l'expérience de la vacuité. Reste à cultiver cette vision jusqu'à l'Éveil final.

¹⁴⁰² Pour Mipham, à part le *Sūtrālaṅkāra*, ces textes doivent être compris comme appartenant au Grand Véhicule en général et non à l'une ou l'autre de ses tendances.

Le Yogācāra est habituellement regardé comme une doctrine idéaliste. Mais il ne s'agit pas d'un idéalisme qui se contenterait de nier la matière. Si cette négation existe effectivement (notamment dans la démonstration proposée par Vasubandhu de l'impossibilité de l'existence d'« atomes »), elle n'intervient qu'*en vue* du véritable cœur de la doctrine : l'explication de la causalité psychique (et, par rebond, de la théorie karmique¹⁴⁰³). Les doxographes tibétains distinguent deux grands types d'idéalisme. Le premier, issu du courant propre à Vasubandhu, se concentre sur l'analyse du *processus* qu'est l'esprit. Il s'attache donc à comprendre la machinerie à l'œuvre au sein de cet esprit auto-producteur de lui-même et entendu comme pur défilé de perceptions sans sujet ni objet. L'autre met plutôt l'accent sur une sorte de noyau inaltérable de lumière présent au cœur de ce processus et, finalement, non concerné par lui¹⁴⁰⁴. Cette différence – qui recouvre l'opposition entre les partisans de « l'existence des modifications aspectuelles [de la conscience] » (skt. *sākāravāda*) et ceux de son inexistence – engendre, comme nous le verrons, des différences d'interprétation des thèmes majeurs de la conceptualité idéaliste : ainsi de la conscience aperceptive et de la conscience structurale, mais également de la théorie des trois natures (skt. *trisvabhāva* ; tib. *rang bzhin gsum*) et des huit consciences.

5) La « logique » bouddhique

Vasubandhu, auteur du très fameux *Abhidharmakośa*, posa, outre les développements abhidharmiques présentés dans ce dernier ouvrage et les théories idéalistes présentées dans d'autres oeuvres, les linéaments d'une tradition de pensée qui émergera en tant que telle avec Dignāga (IV^e – V^e siècles de notre ère) et Dharmakīrti (VI^e – VII^e siècles de notre ère). Il s'agit moins, pour ce nouveau courant qui s'insère dans le cadre commun des discussions intellectuelles indiennes¹⁴⁰⁵, de cerner la réalité que de savoir *comment* nous connaissons cette

¹⁴⁰³ Supprimant le rapport entre la causalité karmique et la matière, l'idéalisme est sans doute la doctrine qui, rendant le mieux compte du *karma*, permet véritablement d'asseoir l'éthique. Mais on pourrait se demander si les possibilités théorico-pratiques qu'il ouvre (je peux me concentrer juste sur moi) ne se réciproquent pas d'une coupure quant à une éventuelle pensée de l'histoire. Ou encore : résorber la pratico-inertie au sein de la causalité de la série psychique entraîne une disparition de l'histoire.

¹⁴⁰⁴ Dans ses ultimes développements, cet idéalisme se renverse donc en une sorte de « réalisme absolu » puisque tout y est présenté comme le déploiement de cette « lumière ». Une telle théorie sera suspectée de réintroduire l'*ātman* védantique.

¹⁴⁰⁵ Sur les discussions afférentes à ces points, l'on se reportera à l'ouvrage extraordinaire de G. Dreyfus : *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, Albany, State University of New York Press, 1997. Voir également John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Boston, Wisdom Publications, 2004.

réalité¹⁴⁰⁶. Ce faisant, Dharmakīrti mit au point une véritable « machine de guerre » visant à prouver la rationalité du bouddhisme aux non-bouddhistes sur la base de prémisses acceptables par tout le monde. C'est ainsi que, tout en s'opposant au réalisme extrême du Nyāyā (à toute distinction conceptuelle correspond une distinction réelle), Dharmakīrti s'exprime en adoptant la terminologie développée par ce courant brahmanique¹⁴⁰⁷.

Pour les logiciens bouddhistes, le *pramāṇa* est la connaissance (ou, plus précisément, est un état d'esprit momentané dans lequel la conscience appréhende *correctement* son objet) et non simplement une médiation qu'un *Soi* utiliserait pour connaître le monde (comme le pensent les pensées brahmaniques). Une connaissance est dite « valide » ou « droite » lorsque son résultat n'est pas trompeur, c'est-à-dire lorsqu'elle identifie correctement et de manière certaine son objet. Cela arrive quand l'objet identifié accomplit la fonction qu'on lui prête (l'objet doit donc être réel, c'est-à-dire, dans le bouddhisme, avoir un effet). Ainsi, la perception me donne la certitude que cet ordinateur est bien un ordinateur, ce qui est bien le cas puisque je puis taper ces lignes. L'épistémologie bouddhique n'admettra que deux formes cognitives valides pour connaître la réalité : 1) l'intuition (skt. *pratyakṣa*, tib. *mngon sum*) qui appréhende les phénomènes singuliers (skt. *svalakṣana*, tib. *rang mtshan*) et producteurs d'effets (skt. *arthakriyā*) ; 2) l'inférence (skt. *anumāna*, tib. *rjes dpags*)¹⁴⁰⁸ qui connaît des généralités permanentes et non productrices d'effets (skt. *sāmānyalakṣana*, tib. *spyi mtshan*)¹⁴⁰⁹.

L'intuition est définie comme une conscience non conceptuelle et non erronée. Elle surgit quand un particulier produit une image (skt. *ākāra* ; tib. *rnam pa*) de lui-même dans la conscience. Ensuite, selon nos intérêts, notre histoire, etc., cette perception peut donner lieu à des assertions conceptuelles communicables. La connaissance intuitive peut être de quatre sortes : la connaissance sensible, la connaissance mentale, la connaissance aperceptive et la connaissance yogique (pouvoirs extraordinaires tels que la connaissance de l'esprit d'autrui, etc., mais également, dans certains cas, la gnose non fictionnante). Ces deux dernières formes d'intuition se

¹⁴⁰⁶ Notons que la logique bouddhique ne s'occupe pas tant de la nécessité formelle que du *contenu* véridique des propositions (sur ces points, voir les travaux de Tom Tillemans).

¹⁴⁰⁷ G. Dreyfus parle ainsi d'*Indian epistemological turn*.

¹⁴⁰⁸ L'inférence nécessite trois choses : un signe (skt. *liṅga*, tib. *rtags*), une raison (skt. *hetu*, tib. *rgyu mtshan*) et une présence perpétuelle de ce qu'il faut prouver (skt. *sādhya*, tib. *sgrub bya*) dans le signe.

¹⁴⁰⁹ Ce sont, en quelque sorte, les *universaux* bouddhiques.

caractérisent par l'absence en elles d'un aspect trinitaire : l'agent, l'action et le patient n'y sont pas, en effet, trois entités différentes.

Par rebond, l'appréhension de généralités sera vue comme conceptuelle et « erronée » (ou plutôt : inadéquate). Le mode fictionnant (tib. *rtog pa*) se caractérise par une confusion entre l'objet qu'il saisit directement et qui est une sorte d'image (tib. *don spyi*) confuse obtenue par un processus d'élimination – « avoir l'image de X » signifie en réalité « éliminer X de la classe de tous les non X » –, avec l'objet intentionnel (tib. *zhen yul*) qu'il vise. La conscience n'appréhende donc pas l'objet en lui-même, mais bien l'*empreinte* de l'objet sur l'esprit. Ainsi, être conscient d'un objet ne signifie pas appréhender cet objet directement, mais produire un état mental qui ressemble à cet objet et être conscient de cet état mental. La ressemblance est assurée par un lien causal entre l'extérieur et le mental¹⁴¹⁰. L'aspect est à la fois la forme avec laquelle l'objet externe se présente à la conscience et la forme que prend la conscience qui perçoit l'objet. Autrement dit, l'aspect est une notion *hybride* : c'est une représentation de l'objet dans la conscience *ainsi que* la conscience qui se représente cet aspect. Par conséquent, percevoir cet aspect équivaut pour la conscience à se percevoir elle-même. Tel serait l'aspect auto-éclairant (skt. *svayam prakāśa*) de la conscience. Ainsi, un état mental est conscient de lui-même en tant que conscient de son aspect identique à celui de l'objet, puis, une opération mentale seconde « raccroche » cet aspect à la chose, cause de l'aspect. Ou, pour le dire autrement, il s'agit d'une appréhension indirecte d'une réalité objective par le biais d'une réalité formelle¹⁴¹¹ constituant l'*analogon* de cet objet. Opérant par constructions ou déconstructions, l'objectif du travail sur les modes fictionnants (ou travail des idées) sera de mener à une nouvelle connaissance intuitive par le biais de ces réalités objectives. En définitive, la perception fonctionne positivement puisqu'elle appréhende les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire impermanentes, conditionnées, etc., mais il lui est impossible de communiquer ; le mode fictionnant permet de

¹⁴¹⁰ Cette idée d'empreinte causale est très proche de positions tenues par des penseurs modernes tels que Sellars, Davidson et McDowell. On comprend donc que, d'un point de vue d'histoire des idées, ce soit principalement des tenants de cette tradition, d'obédience néo-kantienne, qui aient été les plus intéressés par la logique bouddhique. Il nous semble pourtant qu'ils s'arrêtent à l'aspect le plus faible de la pensée de Dharmakīrti. Bien plus, contrairement au penseur indien qui était conscient des lacunes d'une telle vue et ne la justifiait qu'en l'insérant dans un procès évolutif d'argumentation, nos Modernes se satisfont de cette position. C'est peut-être le *De anima* d'Aristote qu'il faudrait convoquer à titre de comparaison.

¹⁴¹¹ Nous devons l'importation de ce vocabulaire propre à la philosophie classique dans le bouddhisme aux travaux de S. Arguillère.

communiquer et de réfléchir, mais ce qui lui « manque » est, précisément, la *plénitude expérientielle*, le poids de vécu que contient la perception.

Bien qu'entièrement fictive puisqu'elle se base sur les généralités, l'inférence dépend ultimement de la perception, au sens où elle vise à faire connaître ce qui ne tombe pas directement sous les sens mais est *en droit* intuitionnable : je ne vois pas la bête, mais j'en infère sa présence dans les parages grâce aux traces fraîches qu'elle a laissées. On dit de tels objets (ici : la bête) qu'ils sont « cachés » (skt. *parokṣa* ; tib. *lkog tu gyur pa*)¹⁴¹². L'inférence est donc un détour par l'inefficience et l'irréalité¹⁴¹³ en vue d'aboutir à un *svalakṣana*, à ce qui existe véritablement (ou substantiellement), est singulier, efficient et momentané. Sur base de cette ontologie réduite (seuls les singuliers producteurs d'effets existent), la justification de l'efficacité du domaine de la pensée constituera le principal défi : comment peut-on expliquer que raisonner juste soit si efficace étant donné que le raisonnement s'appuie sur des abstractions erronées (mais pas, comme nous le verrons, dénuées de toute réalité puisque faisant l'objet de connaissance valide) ? Cette question est celle des Réalistes (ceux qui, tant en Occident qu'en Tibet, accordent une réalité¹⁴¹⁴ aux idées) aux non-Réalistes. Ce sera à l'*apoha* de rendre compte du succès du conceptuel et du linguistique dans le monde des particuliers : par exemple, le langage ne décrit pas le monde positivement à l'aide d'universaux, mais négativement par exclusion. Décrire une table ne signifie pas cerner les caractéristiques définitoires de l'essence-table, mais consiste à exclure tout ce qui n'est pas une table. Un nom ne sert qu'à localiser par la négative un objet dans une sphère conceptuelle¹⁴¹⁵. La conception peut donc bien être fausse, elle n'est pas sans base (la table produit bien des « effets de table ») ni aléatoire (une chanson ne peut servir de table) et peut mener à la construction de concepts permettant de décrire les capacités causales des particuliers.

¹⁴¹² Le *karma* est quant à lui *atyantaparokṣa* (tib. *shin tu lkog gyur*), « extrêmement caché » et accessible uniquement aux Bouddhas. En ce sens, et bien qu'il y ait un ensemble d'arguments visant à justifier rationnellement ce saut décisif, c'est bien là la véritable option ou décision métaphysique. D'une certaine façon, avant le parcours personnel du chemin, nous est présenté un ensemble de signes pointant vers le fait qu'il est raisonnable de faire le pari du chemin bouddhique.

¹⁴¹³ Par exemple, les agrégats (skt. *skandha*, tib. *phung po*), insérés dans la continuité causale, ont une efficience, mais le *Soi* que l'on projette dessus n'est rien, c'est une idée dont le contenu est nul en termes d'efficacité. Mais si son contenu est nul, l'appréhension de soi en tant que telle (c'est-à-dire, selon la terminologie classique, au niveau formel) a, elle, une efficace, celle de nous tromper.

¹⁴¹⁴ Évidemment, ce qu'il faut entendre par cette « réalité » sera sujet à d'innombrables discussions et débats.

¹⁴¹⁵ On utilise ainsi un raccourci à des fins de communication en disant qu'un certain groupe possède la qualité de X. Il convient donc d'utiliser les universaux en gardant présent à l'esprit qu'ils recouvrent une commune négation partagée par un ensemble de particuliers sur lesquels ils reposent.

En résumé : toute idée formée par un individu suppose des *svalakṣaṇa*, dont elle est la réalité objective, par le biais d'un *samanyalakṣaṇa*. La méprise naît lorsque l'on accorde une réalité à ce qui est représenté, lorsque l'on projette une entité actuelle à travers l'image ainsi produite par élimination, ce qui fait nous *croire* que l'on atteint à l'objet réel. Un tel processus définit la pensée, et c'est parce que l'on ne peut penser que comme cela que la connaissance adéquate est nécessaire à la délivrance mais aucunement suffisante.

Notons enfin que certains Mādhyamikas (comme Śāntarakṣita, par exemple) en viendront à reformuler leurs problématiques d'ordre ontologique dans le cadre épistémologique proposé par les « Logiciens ». La méthode adoptée par certains Mādhyamikas semble être celle d'une intégration des avancées philosophiques de leurs adversaires, mais en tant que ces avancées se placent au niveau de la vérité de surface : ainsi ce que les Logiciens considèrent comme ultimement réels (particuliers porteurs de leurs propres caractéristiques, etc.) est-il compris comme une vérité de surface « valide » (par opposition à ce qui, ne participant pas au régime de la causalité, n'existe pas du tout), avant d'être nié par l'analyse médianiste.

6) La « Nature de Bouddha »

Certains *sūtras*, considérés comme appartenant à la troisième Révolution de la roue *Dharma*, enseignent que nous sommes déjà et *effectivement* des Bouddhas. Simplement, nous ne nous voyons pas que nous possédons cette « Nature de Bouddha » (skt. *tathāgatagarbha* et du tib. *sangs rgyas kyi rang bzhin*)¹⁴¹⁶ suite à la présence des voiles cognitif et passionnel. Ces *sūtras* se caractérisent également par leur description « positive » des attributs de notre Nature : le *tathāgatagarbha* (dont un des synonymes est *prakṛtiprabhāśvaracitta*, la « lumière naturelle de l'esprit ») est décrit comme permanent (skt. *nitya*), immuable (skt. *dhruva*), heureux (skt. *sukha*), éternel (skt. *śāśvata*) et comme « Soi » (skt. *ātman*). Notre « Nature de Bouddha » est tel un trésor sur lequel nous vivons et que nous ne remarquons pas, ou encore tel le soleil invisible derrière d'épais nuages. On comprend, dès lors, qu'une telle notion ait pu éveiller le soupçon d'une réintroduction d'une forme de substantialisme inspirée des révélations upanishadiques au sein des doctrines bouddhiques¹⁴¹⁷. Les penseurs de ce courant se défendront en produisant notamment leur propre système herméneutique. D. S. Ruegg insiste d'ailleurs sur

¹⁴¹⁶ Les Nyingmapas utilisent plutôt l'expression : *bde (bar) gshegs (pa'i) snying po* (skt. *sugatagarbha*).

¹⁴¹⁷ Sur ce point, cf. K. Bhattacharya, *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*, Paris, de Boccard, 1973.

le fait qu'il n'y pas, dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* (mais aussi dans le *Laṅkāvatāra Sūtra*), d'acceptation ou de rejet définitifs d'une notion de « Soi » mais bien un usage pragmatique de cette notion selon les situations et les audiences¹⁴¹⁸. Grossièrement : aux Nihilistes (Matérialistes) ou à ceux qui ont peu confiance en leurs moyens ou que l'angoisse étroit, ou encore à ceux dont l'entrée sur le chemin éveille de l'arrogance, on enseigne un « Soi » ; aux « éternalistes » on enseigne l'absence de soi.

Quoi qu'il en soit, il s'agit à chaque fois d'activer et de motiver la pratique¹⁴¹⁹. Mais l'on voit que l'on assigne alors à cette théorie positive le statut d'enseignements provisoires et à interpréter (skt. *neyārtha*, tib. *drang don*) en vue de l'enseignement définitif de la vacuité et de l'absence de soi. Sur ce rapport entre vacuité et Nature de Bouddha, l'on peut, grossièrement, classer les différentes doctrines dans trois tendances : soit, comme nous venons de le voir, l'on subordonne la Nature de Bouddha à la vacuité et l'on en fait une simple « absence de nature » ; soit l'on subordonne la vacuité à la Nature de Bouddha, mais il faudra alors, d'une part, prendre garde à ne pas réintroduire une forme de substantialisme et, d'autre part, expliquer le régime de l'ignorance ; enfin, l'on peut tenter une synthèse entre vacuité et Nature du Bouddha sans subordonner l'une à l'autre¹⁴²⁰. La première tendance est caractéristique des Gélugpas, la seconde des Jonangpas, la dernière du courant représenté par Mipham¹⁴²¹.

7) Tantras

Les *tantras* sont considérés par la tradition comme étant des enseignements ésotériques du Bouddha qui se seraient transmis de génération en génération. Sans contredire les enseignements des *sūtras*, ils délivrent des « raccourcis » pour les accomplir plus vite. Sans entrer pleinement dans l'univers tantrique (car c'est bien à un univers que l'on a affaire)¹⁴²², l'on peut dire très brièvement ceci : reprenant certains développements spéculatifs, les *tantras* favorisent une approche quasi « alchimique » visant à « transmuter » le monde quotidien de l'ignorance en son essence réelle, indestructible (à l'image du diamant-*vajra*), non née et qui est

¹⁴¹⁸ Ruegg, *op. cit.*, pp. 21 sq.

¹⁴¹⁹ Cf. *Ratnagotravibhāṅga*, I, 56-7.

¹⁴²⁰ Sur ce point, voir Douglas S. Duckworth, *Mipham on Buddha-Nature. The Ground of the Nyingma Tradition*, New York, State University of New York city Press, 2008.

¹⁴²¹ Par exemple : « Mipham states that it is important to integrate as non contradictory the Buddha's teachings of emptiness, which elucidate the essence of Buddha-nature, with the teachings of the primordial endowment of qualities, which elucidate the nature of Buddha-nature » (Douglas S. Duckworth, *op. cit.*, p. 6).

¹⁴²² On consultera avec profit les divers ouvrages de Geoffrey Samuel, Ronald M. Davidson et Alexis Sanderson.

la vérité ultime. Ainsi s’imagine-t-on demeurer dans le « paradis des Bouddhas » ou bien récite-t-on des *mantras* (*mantrayāna* et *tantrayāna* sont synonymes) tout en cultivant par certains exercices yogiques des états extatiques. D’une manière très générale, au niveau de la pratique des tantras « supérieurs »¹⁴²³, on distingue habituellement la phase de création (skt. *utpattikrama*, tib. *bskyed rim*) de la phase d’accomplissement (skt. *sampannakrama*, tib. *rdzogs rim*). Dans la première, le pratiquant cherche à générer (par visualisation de la divinité d’élection dans son *maṇḍala* et par identification à cette divinité) une « perception pure », c’est-à-dire la perception que l’on aurait si l’on était un Bouddha. Dans la seconde, on transforme progressivement la « chimie corporelle » en rassemblant les énergies subtiles parcourant le corps humain afin de les diriger vers le canal central (tib. *rtsa dbu ma*) où ils déclenchent alors, dans la dernière étape de la phase d’accomplissement, la réalisation de la nature lumineuse de l’esprit et de tout comme étant la manifestation spontanée de la gnose. Remarquons que si l’on travaille principalement avec l’esprit et l’imagination dans la phase de création, c’est le corps et son énergie qui sont les supports et les acteurs des phases d’accomplissement.

Quelles que soient leur méthodes classificatoires, toutes les écoles tibétaines intégreront les enseignements tantriques et il n’est pas incorrect d’ajouter que les relations entre les doctrines philosophiques exotériques et les *tantras* occuperont leurs meilleurs esprits (à l’exemple de Longchenpa ou de Tsongkhapa). Il s’agira, par exemple, de savoir quelles sont les relations exactes entre l’analyse discursive et l’utilisation de la luminosité de l’esprit. Selon Pettit, « [t]he view (*darśana*, *lta ba*) of tantra is understood in the Nyingma tradition as superior to the view of the Pāramitāyāna, because blissful awareness is much more powerful than the analysis of abstract concept of discursive thought »¹⁴²⁴. Cela ne signifie pas, surtout chez les Nyingmapas, que l’on ne trouve aucune théorie ou aucune vision systématique et philosophique du contenu des enseignements tantriques et du Dzogchen plus particulièrement.

¹⁴²³ Voici comment Pettit résume la pratique tantrique correspondant aux tantras « inférieurs » : « Tibetan commentators all agree that pure divine perception (*dag pa'i snang ba*) of the self and the world is a distinctive teaching of tantra. The essential tantric method is to realize the immanence of enlightenment through the visualization of meditational deities (*iṣṭadevatā*, *yi dam lha*) and their divine abodes (*maṇḍala*, *dkyil 'khor*), by repeating sacred sounds (*mantra*, *sngags*) and by making sacred gestures (*mudrā*, *phyag rgya*). Ultimately, pure appearances are the formal content of enlightenment. It is said that by imaginatively creating the pure perceptions characteristic of enlightenment, one creates the immediate and homologous cause for enlightenment. This special homology of cause and effect is distinguished from the common methods of the six perfections, where the cause of enlightenment does not resemble the effect (John W. Pettit, *Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the view of Dzogchen (the Great Perfection)*, Boston, Wisdom Publications, 1999, pp. 62-63).

¹⁴²⁴ *Ibid.*, p. 65.

8) Discipline

L'évocation de l'aspect tantrique nous permet d'introduire le dernier point que nous aimerions aborder et qui nous permettra de rappeler quelques points qui viennent d'être évoqués : la discipline. En effet, certains Tantrikas préservèrent les normes communes tout en pratiquant en secret, d'autres eurent des vies hors du commun, etc. (ainsi Śāntarakṣita fut très certainement un pratiquant tantrique tout en étant à la tête d'un très grand centre intellectuel). Cette vaste gamme de comportements nous enjoint d'abord à nous poser cette question : si le bouddhisme vise à une libération de l'inertie des comportements qui se répètent en nous, quelle doit être sa position sur la question de la discipline ? Car, en effet, la discipline n'est-elle pas une forme d'imposition de certaines attitudes ? Or, comment souscrire à une telle imposition dès lors que c'est d'une sorte d'inertie de l'esprit dont on cherche à se libérer ? Si cette question englobe toutes les problématiques abordées par le code disciplinaire *stricto sensu* (skt. *vinaya*) en tant qu'ensemble, établi empiriquement, de préceptes à suivre (du type : « faites/ne faites pas »), sa portée est bien plus large puisqu'elle concerne également les vœux du Bodhisattva, les préceptes tantriques et, surtout, l'actualisation particulière de ces différents codes dans une vie. Une des façons de répondre à ces questions consistera, d'une part, à insister sur la prudence dont il faut faire preuve au sein de la situation, et, d'autre part, à opérer des distinctions entre les individus : les individus ordinaires appliqueront la discipline pour améliorer leur trajectoire karmique ; les partisans du Petit Véhicule mettront en œuvre la théorie et la pratique pour obtenir le *nirvāṇa* ; les Bodhisattvas s'attelleront à la double accumulation en vue d'accéder à l'état dans lequel nulle différence n'est faite entre le bénéfice propre et le bénéfice d'autrui.

Cette problématique doit être reliée, entre autres, à l'important enjeu que constitue la juste compréhension de la *compassion* du Bodhisattva : autorise-t-elle une transgression de la moralité mondaine ou non¹⁴²⁵ ? Est-ce véritablement aider autrui que d'effectuer pour lui l'acte mauvais ? Que dire de ceux qui prétendent avoir brûlé tout leur *karma* et être libéré des résultats de leurs actions ? Et comment harmoniser les préceptes tantriques et les vœux du Bodhisattva ?

¹⁴²⁵ Voir, par exemple, *Vimalakīrtinirdeśa*, V, 20 ; *Bodhicaryāvatara*, V, 84 ; *Mahāyānasamgraha*, VI, 5.

Comme on le voit, l'objectif constant des spéculations sera de ne pas nier absolument les codes disciplinaires (et la moralité mondaine) tout en ne se laissant enfermer par eux¹⁴²⁶.

Puisque la voie consistant à croire qu'appliquer aveuglément des préceptes mènera nécessairement à l'Éveil est barrée, reste le chemin de ce que nous appelons (avec Sartre) les vérités *vivantes*, c'est-à-dire les vérités reprises et actualisées de manière personnelle dans l'expérience¹⁴²⁷. Cette forme d'« ouverture » de la vérité ne consiste pas, dans le bouddhisme, à croire dans l'accumulation indéfinie des savoirs, mais elle concerne plutôt l'infinité des moyens d'enseignement, d'appréhension et de réalisation de la vérité. Puisque l'absolu ne se situe pas, immuable et unique, au bout du chemin mais qu'il s'actualise au sein de situations toujours idiosyncratiques, la pensée doit se faire *stratégique* pour induire ces actualisations. De sorte que, ne pouvant cautionner ni le relativisme consistant à adhérer de manière aveugle à la situation, ni l'universalisme d'un absolu qui viendrait se plaquer de l'extérieur, cette pensée doit connaître à la fois la validité intrinsèque de la situation et son erreur foncière. Selon nous, une telle perspective est à rapprocher de ce que G. Dreyfus, décrivant la façon qu'a Dharmakīrti de résoudre les tensions entre ontologie et épistémologie, appelle une *ascending scale of analysis* : différents points de vue sont possibles à différents niveaux, l'important consistant à *articuler* ces niveaux. Soit nous adoptons cette stratégie qui nous oblige à réfléchir à une méta-vision dont le but serait de fournir les critères d'articulation des points de vue, soit nous sommes condamnés à ajouter sans cesse des entités ontologiques et à creuser toujours plus les mêmes oppositions, soit, enfin, nous nions la nécessité d'opérer une telle articulation.

Ce bref coup de sonde dans l'univers bouddhique traverse déjà de nombreuses thématiques dont on pressent, encore vaguement, qu'elles sont liées entre elles : vérité, réflexion, libération, instant, éternité, conditionnalité, cognition non fictionnante, etc. Il est important pour quiconque aborde le bouddhisme de garder un maillage cognitif de ce type en mémoire car, bien souvent (et pourvu que la pensée abordée soit rigoureuse), les questions traitées dans une de ces parties auront des impacts directs et indirects dans les autres. Avant de resserrer la focale sur

¹⁴²⁶ Cette question, cruciale, rejoint notre interrogation sur l'ambivalence des notions communes ou des Généralités II. Nous la retrouverons lorsque nous aborderons l'opposition « gradualisme/subitisme ».

¹⁴²⁷ La réalité objective ne peut avoir d'effet sur la réalité formelle que grâce au régime de la croyance, c'est-à-dire de l'illusion, qui fait en sorte que l'expérience quotidienne conditionne la production psychique (je me laisse prendre par ma passivité à laquelle je crois : mon aliénation est proportionnelle à la perception de ma passivité et donc inversement proportionnelle à la conscience de ma spontanéité productive).

notre texte, nous allons évoquer un point gisant dans toutes les traditions et qui nous semble d'une importance cruciale pour saisir le mouvement du bouddhisme : le tension/articulation entre ce qui fait le propre de la vie (et *a fortiori* de la pensée) et est absolument incommunicable, et l'aspect collectif de la vie et de la pensée.

c. Genèse d'une opposition fondatrice

Les traits communs de la scolastique (*lectio, disputatio*, argumentations *pro et contra* etc.) se retrouvent dans la scolastique tibétaine : technicité importante (qui ne devient stérile que lorsque l'on sacrifie les questionnements importants à ces subtilités), hiérarchisation, formation longue, etc. Ajoutons que c'est de la relation entre la rationalité (au sens large) et « quelque chose qui se situe au-delà de cette rationalité » (non la foi pour les penseurs tibétains, mais l'Éveil) dont il s'agit : est défendue une vérité pré-existante que l'on doit maintenir et prouver. Le champ scolastique tend à épuiser les dialectiques qui peuvent s'opérer entre *autorité* et *interprétation* par le biais de trois technologies intellectuelles : la *mémorisation*¹⁴²⁸, le *commentaire* et (surtout dans la tradition gélug) les *débats*. L'univers cognitif tracé par ces technologies rend cohérentes les méthodes pour celui qui emprunte le chemin : elles font sens pour lui. Ce trait scolastique (mais également la concentration du pouvoir séculier dans les monastères) semble s'opposer trait pour trait à une autre veine de la pensée tibétaine qui serait purement *érémétique*. Or l'articulation de ces tendances constituera un défi permanent pour lequel l'on revisitera le vieux cadre indien des « stades de vie » (skt. *āśrama*)¹⁴²⁹ : les *Yogins* sont d'abord formés selon un curriculum scolastique avant de pouvoir s'isoler¹⁴³⁰. *D'une certaine façon, c'est le maintien de cet idéal de retrait qui fait que l'on ne peut comparer les gigantesques monastères tibétains aux Universités médiévales*¹⁴³¹.

¹⁴²⁸ Témoignant de son expérience, G. Dreyfus explique, par exemple, qu'il était très important de ne pas comprendre les textes qu'il allait mémoriser. Outre que l'effort supplémentaire que cela demande entraîne une inscription plus profonde dans la mémoire, l'absence de toute sémantique permet d'éviter les dissonances cognitives.

¹⁴²⁹ Sur ce point, voir les études de Charles Malamoud dans *Cuire le monde. Rites et pensées dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.

¹⁴³⁰ Encore aujourd'hui, il n'est pas rare d'entendre telle ou telle grande figure du bouddhisme tibétain se plaindre de ne pouvoir se rendre dans un hermitage pour pratiquer. On mobilise alors la compassion afin de justifier le fait de devoir tenir sa place dans la hiérarchie.

¹⁴³¹ Cf. Alain de Libéra, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, « Premier cycle », 1993.

Pointant ce fait que les scolastiques médiévales chrétienne et musulmane visaient à acquérir des savoirs qui, la plupart du temps, avaient une utilité dans le champ social (médecine, droit, grammaire, etc.), G. Dreyfus remarque qu'il n'en allait pas forcément de la sorte au Tibet où les dimensions métaphysiques et religieuses drainaient presque totalement les intelligences. Citons l'auteur :

Technical and abstruse philosophico-religious material is preferred because Tibetan scholastic study is meant for the religious *virtuosi* who lead a life separate from the mundane concerns of society, though the *virtuosi* and the laypeople have complementary tasks and positions. In accordance with this pattern of complementary separation, which is basic to Buddhist societies, Tibetan monastic education serves the intellectual needs of *virtuosi* and deals only indirectly with the topic relevant to the laity's everyday life¹⁴³².

Étant donné qu'il s'agit sans doute là d'une des raisons expliquant les difficultés que rencontre la pensée tibétaine aujourd'hui, et vu que nous serons amené à donner toute son ampleur à ce fait, il n'est pas inutile de donner quelques indications quant à la *genèse* indienne de cette opposition entre « institutions » et « retraite hors du monde ». D'autant plus que, selon nous et comme nous tenterons de le montrer, ce couple d'« attitudes sociales » trouve une de ses expressions notionnelles dans le couple vacuité/compassion du côté bouddhique et poésie/prose dans le système sartrien¹⁴³³. En d'autres termes, nous voyons dans cette opposition un moteur à la fois de l'évolution historique des idées (au niveau collectif) et de la vie intellectuelle (au niveau individuel).

Peut-être le moyen le plus facile pour déplier cette problématique consiste-t-il à partir de l'idée de « *Dharma* » (notion qui prit, dans le brahmanisme classique, la relève de celle du *ṛta* védique). Pour le brahmane, il s'agit de maintenir la continuité et la cohérence de l'univers en faisant en sorte que *chacun agisse selon son statut*¹⁴³⁴. Un bouddhiste y verra bien plutôt la loi à suivre pour se libérer du cycle des existences. Ainsi, selon la conception de la causalité karmique

¹⁴³² G. Dreyfus, *The sounds*, op. cit., p. 106. Il s'agit d'une présentation de l'idéal poursuivi. Il est certain, en effet, que le cursus « académique » peut être suivi en vue d'endosser un poste à responsabilités dans la hiérarchie. Néanmoins, les forces vives étant dirigées vers l'accomplissement de certains êtres (souvent d'ailleurs en-dehors des monastères), on remarque que la discipline et la morale ne feront pas, en tant que telles, l'objet d'une interrogation très poussée. Ainsi n'y a-t-il pas de réelles discussions autour de la nature des concepts moraux puisque, d'une part, ils ne peuvent ni être déduits philosophiquement ni, s'ils sont inférés empiriquement, établis au rang d'« essence platonicienne », et, puisque, d'autre part, ils semblent ne pas concerner ceux que l'on considère avoir atteint l'*acmé* de la pratique. C'est bien plutôt une attitude foncièrement *exégétique* et *herméneutique* qui prendra en charge le problème moral.

¹⁴³³ D'une certaine manière, tout notre travail concerne l'articulation de ces deux tendances et la justification conceptuelle de cette articulation *via* l'ambivalence des notions communes (ou Généralités II).

¹⁴³⁴ L'expression canonique de cette vision socio-cosmogonique est évidemment fournie dans la *Bhagavat Gīta*.

– un acte laisse un reste ou une « trace » qui déterminera les conditions de l’individu futur –, peuvent émerger deux attitudes différentes selon qu’on accepte ou non le *Dharma* : si l’on est un brahmane de stricte obédience, engagé dans le monde et résolu à rembourser ses « dettes congénitales », alors le but sera de *remplir* sa vie d’actes comblant ces dettes et d’édifier progressivement une forme de « plénitude karmique ». Si, à l’inverse, on considère que ce cycle éternel est un malheur et que le seul but valable est de s’en libérer, tous les efforts viseront à ne plus entretenir ce cycle en s’abstenant de produire des « restes ».

Cette opposition entre une accumulation au sein d’un système cyclique et la tentative de sortir de ce système se retrouvera à d’innombrables niveaux. Elle recouvre, tout d’abord, l’opposition géographique, mettant face à face les brahmanes *villageois* et les renonçants de la *forêt*. Ce sera à la *théorie du puruṣārtha* – des « buts de l’homme » – d’intégrer, ou d’ingérer, la redoutable extériorité des reconçants. Il s’agit donc bien d’un développement logique sensé contrecarrer l’extériorité en l’articulant à, et en la temporalisant avec, une intériorité rassurante. La forêt (skt. *araṇya*) est perçue « comme l’espace désert, la lacune entre les agglomérations »¹⁴³⁵. Abandonnant tout ce qui auparavant définissait sa condition humaine (relations sociales, feux du sacrifice, capacité à cuire ses aliments, etc.), celui qui vise l’Absolu se rend dans ce lieu vide, ce lieu de solitude. Ces renonçants cherchent

par des techniques diverses, à rompre les liens qui les rattachent aux actes : s’abstenir d’agir (et notamment de sacrifier), ou s’efforcer d’extirper des actes leur partie dangereusement féconde, le désir (*kāma*) qui les impulse, ou encore reléguer les actes, par une sorte de décision théorique, dans le domaine de l’illusion.¹⁴³⁶

C’est dans ce milieu sylvestre que naîtront les techniques qui donneront naissance aux yogas (qui sont au départ une intériorisation du sacrifice par la production interne du feu du sacrifice grâce aux ascèses [skt. *tapas*]).

Au village (skt. *grama*), lieu social caractérisé par le « plein » et le sacrifice, est associée la *violence*, à laquelle s’oppose justement la *non-violence* de la forêt. Mais le village est moins caractérisé par l’espace qu’il occupe que par les relations qui structurent un certain groupe d’êtres vivants (*i.e.* le *Dharma*). La forêt, quant à elle, est l’Autre (C. Malamoud indique en effet que le terme *araṇya* est de la même famille que l’*alius*, *alter*, *ille* latin), l’étrange qui est toujours

¹⁴³⁵ Charles Malamoud, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 86.

là-bas (et qui peut aussi bien être désert que recouvert de bois)¹⁴³⁷. Traverse donc l'idéologie brahmanique¹⁴³⁸ une dichotomie fondamentale « social/asocial » ou « monde humain de la limite »/ « monde non humain de l'illimité ». Cette opposition nous permet de mieux cerner le phénomène du sacrifice – mieux, la *technique* sacrificielle – dont Malamoud montre excellemment qu'il était un pivot de la pensée indienne :

C'est en effet le sacrifice offert par les hommes qui confirme les dieux dans leur statut divin et qui, donc, assure la mise en œuvre harmonieuse des forces qui permettent la succession régulière des saisons et la formation des aliments propres à chaque classe d'êtres [...] ; et c'est le sacrifice qui permet à l'homme (du moins à celui qui est célébrer) de régler les dettes (*ṛṇa*) constitutives dont il est chargé dès sa naissance. En sorte que le sacrifice est ce qui donne sens à l'activité humaine : il est même ce qui rend licite, pour l'homme, le simple fait de survivre, puisque la seule nourriture qu'il puisse absorber sans péché est celle qui, d'une façon ou d'une autre, est faite des restes des repas qu'il a offerts – sacrificiellement – aux dieux, à d'autres hommes, ou bien aux Mânes.¹⁴³⁹

Or le sacrifice est affaire villageoise puisque le feu sacrificiel ne peut être installé que par un maître de maison, un *gr̥hastha* dont le statut implique une activité sociale, des richesses (qui sont autant de *sacrifiables*) et, par conséquent, une appartenance au *grama*. Si le village, et en son sein le maître de maison, est l'épine dorsale de la norme dharmique, la forêt constitue ce qui borne cette norme des deux côtés. Elle se trouve en effet à la fois *en-deçà* de la norme : lieu des brigands, de la sauvagerie et d'espèces non sacrificiables, elle est définie par un manque par rapport au village ; et *au-delà* de cette norme : c'est là que vont s'établir ceux qui sont à la recherche de l'Absolu, les *saṃnyāsin*. Ainsi, s'il ne veut pas se scléroser, le brahmanisme devra s'ouvrir et s'adapter aux valeurs, parfois sauvages, de non-violence et de renoncement prônées par les *saṃnyāsin*. Aussi faudra-t-il, par exemple, réévaluer le statut du sacrifice, acte sanglant, et de l'alimentation carnée¹⁴⁴⁰. On le voit, c'est donc au cœur de la violence sauvage que s'établira un idéal de non-violence (skt. *ahiṃsa*) venant contrer la tentative de canalisation et de réparation-de-la-violence-qui-ne-fait-en-réalité-que-la-reconduire qu'est le sacrifice. Le

¹⁴³⁷ En d'autres termes, nous nous situons dans un régime *analogique* dont l'objectif sera de récupérer l'altérité, de lui donner un sens, de l'articuler, etc., bref *de la rendre inoffensive*.

¹⁴³⁸ Mais également l'arrière-fond culturel bouddhique.

¹⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 97-98.

¹⁴⁴⁰ Encore aujourd'hui, les Dieux hindous sont végétariens ainsi que ceux qui peuvent les approcher, les brahmanes. Tous les aliments sont ainsi classés sur une échelle de pureté ou d'impureté relative (les œufs sont plus purs que le poisson, qui l'est plus que la viande de mouton qui l'est à son tour plus que le bœuf), comme le sont ceux qui les mangent.

renonçant retournera la violence, inhérente à la vie, contre lui-même « puisqu'il a 'fait remonter en lui' ses feux sacrificiels, et que ses rites sont intériorisés »¹⁴⁴¹.

Plus que le lieu où vivent les *saṃnyāsin*, la forêt représente donc *leur manière de vivre*. Vivre de manière « forestière », c'est se dépouiller progressivement de tous les rites. C'est ainsi que, adoptant un mode de vie situé en-deçà du *Dharma* (manger cru, ne plus se servir de ses mains, vivre nu et à la manière de tel ou tel animal, etc.), on vise ce qui le surpasse. C. Malamoud note que

c'est une caractéristique de l'*ethos* du renonçant que de ne pas contracter d'habitudes, de ne pas prendre garde aux différences dans ce qu'il absorbe, et de ne pas faire de réserves. [Car] ne pas avoir de provisions semble aller de pair avec le fait de ne pas avoir de projets et le désir de ne pas accumuler de *karman*.¹⁴⁴²

En d'autres termes, le renonçant tend à se défaire de la temporalité quotidienne, prévoyante et répétitive, pour s'ouvrir à une autre temporalité, caractérisée par l'immédiateté, la soudaineté, la nouveauté pure. C'est en quelque sorte, dirait-on dans une posture sartrienne, le refus total et l'ablation de toute pratico-inertie. Du point de vue des structures de la société, cette perspective radicale est évidemment non seulement effrayante mais dangereuse¹⁴⁴³. Il s'agira donc de l'appivoiser en la médiatisant¹⁴⁴⁴. On montrera, par exemple, que ce renoncement à tout ce qui semblait caractériser jusqu'alors la condition humaine n'entraîne pas une chute hors du genre humain. Il apparaît en effet que l'homme participe à la fois de la plénitude sociale du village et de la solitude absolue de ce lieu vide qu'est la forêt ; mieux, *il est la tension entre les deux*. Afin d'éviter de choisir entre ces deux aspirations, se mettra en place progressivement à la fin de l'ère védique la théorie des « stades de vie »¹⁴⁴⁵ (skt. *āśrama* qui, tout comme la citoyenneté athénienne, ne concernera qu'une partie de la population : les *dvija* ou « deux-fois nés ») venant s'articuler à celle des différents buts de l'homme (skt. *puruṣārtha*).

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴⁴² *Ibid.*, p. 103. C'est un fait souvent relevé que les habitudes censées nous libérer sont ce qui nous lie le plus.

¹⁴⁴³ Sartre insistera sur ce point lorsqu'il développera la notion de « radicalisme éthique ».

¹⁴⁴⁴ Nous retrouvons la difficulté propre aux normes et aux notions communes (difficulté qui constitue sans doute le cœur de toutes les théories du cheminement spirituel et que nous avons brièvement évoquée lors de notre partie sur la discipline) : existe-t-il une dimension temporelle dont le but est de se libérer de la répétition mais qui doit s'appuyer sur le pratico-inerte et tourner à son avantage les altérations que fait subir ce dernier ?

¹⁴⁴⁵ Les penseurs indiens iront jusqu'à inventer un stade de vie intermédiaire, et théorique, entre celui de maître de maison et celui de renonçant – le *vānaprastha* – lors duquel on transporte, accompagné de sa femme et de ses enfants, ses feux sacrificiels dans la forêt. Les ashrams modernes s'inspirent beaucoup de ce stade, qui est également qualifié de *dharmāranya* ou « lieu de solitude où règne le *Dharma* ».

On pourrait toutefois se demander si le brahmanisme n'a pas trop bien réussi. Reléguant le stade sylvestre à la fin de la vie (et le destinant à quelques uns seulement), n'a-t-il pas désamorcé totalement la dangerosité que représentait « la forêt » ? N'a-t-il pas sacrifié la radicalité érémitique à la conservation des structures sociales ? Visant à se défaire de la logique existentielle, il est naturel que le bouddhisme indien ait combattu la théorie brahmanique des stades de vie. Mais pour communiquer et transmettre son message, il lui fallut tout de même épouser les structures de la société dans laquelle il évolua, au risque peut-être parfois de s'y oublier¹⁴⁴⁶. Selon nous, si cette gestion des forces centripètes « rigidifiantes » et des forces centrifuges « libératrices » fut un point important en Inde (notamment par l'importance que prirent les grandes universités monastiques)¹⁴⁴⁷, elle devint carrément structurante au Tibet suite à la progressive identification des intérêts séculiers et religieux ainsi qu'à l'insistance donnée au genre doxographique. C'est pourquoi nous serons attentif, lors de notre traduction, aux moyens qu'utilise Mipham pour conserver l'aspect « sylvestre » au sein de la totalisation doxographique la plus cohérente possible.

D. Pourquoi ce texte ?

a. Śāntarakṣita

L'analyse de ce texte nous importe pour de nombreuses raisons. D'un point de vue tibétain, il appartient au courant « Yogācāra-Madhyamaka » dont Śāntarakṣita (725-788)¹⁴⁴⁸ et Kamalaśīla (VIII^e siècle) sont les principaux représentants et qui occupe une place importante dans la stratégie mise en place par Mipham. D'un point de vue indien, c'est là le témoignage du dynamisme d'une école médianiste qui fut amenée à intégrer les évolutions nées dans le cadre des recherches épistémologiques de Dignāga et de Dharmakīrti. Les différents rapports à ce paradigme constituant peut-être la vraie différence entre ce que les Tibétains désignent comme « Svātantrika » et Prāsaṅgika », ce témoignage historique d'un moment où les auteurs ne se reconnaissaient pas dans ces catégories doxographiques n'est pas négligeable.

¹⁴⁴⁶ Cette phrase pourrait concerner toutes les grandes herméneutiques, christianisme et marxisme en tête.

¹⁴⁴⁷ Deux tendances cristallisent la capacité qu'a le bouddhisme à ne pas se laisser prendre aux « pièges tendus par le pratico-inerte » : le Madhyamaka et la tradition des Siddhas.

¹⁴⁴⁸ Ses textes majeurs sont le *Madhyamakālaṃkāra* (dorénavant MĀ), le commentaire (skt. *vr̥tti*) de ce dernier, et le gigantesque *Tattvasaṃgraha*. L'on trouvera une traduction anglaise des deux premiers dans Masamichi Ichigo, *Madhyamakālaṃkāra of Śāntarakṣita with His Own Commentary or Vr̥tti and with the Subcommentary or Pañjikā of Kamalaśīla*, Kyoto, Buneido, 1985.

En outre, s'il est vrai que la grande affaire des Tibétains sera de penser ensemble Dharmakīrti et ce penseur mineur en Inde, mais crucial au Tibet, qu'est Candrakīrti, le passage par la synthèse proposée par Śāntarakṣita est important. Voici ce que dit Mipham au début de son *Phare de la certitude*¹⁴⁴⁹ :

Candrakīrti [et] le merveilleux Dharmakīrti¹⁴⁵⁰ apparaissent de concert dans la lumière des discours excellents, les nombreux enseignements du Bouddha, et lèvent les ténèbres pesantes du doute.

Les moyens de connaissance valides qui analysent la vérité conventionnelle nous livrent infailliblement tant ce qui est à entreprendre ou à abandonner que ce qui est à accepter ou à rejeter. Plus spécifiquement, le corpus traitant de ces moyens de connaissance constitue la seule façon d'éveiller la confiance dans le Maître et dans son enseignement. La Voie Médiane du Véhicule Suprême éclaire, quant à elle, l'immaculée connaissance adéquate du raisonnement ultime et détermine le mode d'existence des choses.

À eux deux, ils constituent la paire d'yeux grand ouverts de l'esprit bien entraîné. Ils sont loués comme la porte d'entrée parfaite pour ceux qui veulent s'engager sans détours sur ce chemin enseigné par le Maître.¹⁴⁵¹

Telles deux ailes permettant l'envol, ces deux traditions de pensée sont présentées comme indispensables et complémentaires par Mipham. Ne se rabattant totalement ni sur Nāgārjuna ou Candrakīrti, ni sur Dharmakīrti – comme ont eu tendance à le faire de nombreux commentateurs modernes – Jñānagarbha, Śāntarakṣita et consorts ont imprimé un mouvement neuf dans la tradition du Madhyamaka¹⁴⁵². Historiquement, cette période des VIII^e et IX^e siècles de notre ère s'avère féconde et dynamique dans le monde des idées : le Madhyamaka, tradition déjà ancienne à cette époque, doit en effet répondre à un faisceau de critiques provenant tant du côté des pensées brahmaniques que de celui des philosophes bouddhistes d'obédience Yogācāra. Cette réponse, sans sacrifier à l'esprit des maîtres médianistes, doit en outre se fondre dans le nouveau paradigme proposé par la veine « logicienne » indienne et au sein duquel s'opèrent les débats.

¹⁴⁴⁹ Lorsque Mipham réfléchira aux liens véritables entre Madhyamaka et Dzogchen, les deux personnages conceptuels qu'il entend harmoniser dans son système sont bien plutôt Nāgārjuna et Padmasambhava.

¹⁴⁵⁰ Littéralement : « la gloire de la Lune du merveilleux Dharma ». Il s'agit d'un jeu de mots impossible à rendre en bon français à partir des noms de Candrakīrti (tib. *zla ba'i grags pa*) et Dharmakīrti (tib. *chos kyi grags pa*).

¹⁴⁵¹ *Rmad byung chos kyi zla ba'i grags pa ni/ legs bshad gsung gi 'od dang chabs cig par/ thub bstan lha lam yangs por shar ba yis/ the tshom mun pa thib po rnam par 'joms/ tha snyad dpyod pa'i tshad ma yis/ blang dor 'jug ldog [73] mi nor zhing/ khyad par bstan dang ston pa la/ yid ches rnyed pa'i sgo gcig pu/ tshad ma'i gzhung dang gnas lugs don/ gtan 'bebs don dam rig shes kyi/ tshad ma dri med gsal byed pa/ theg mchog dbu ma rnam pa gnyis/ legs par sbyang pa'i blo mig zung/ bgrad de ston pas bstan pa'i lam/der ni gzhan dring mi 'jog par/ yang dag zhugs pa de la bsngags//* (in Mipham, *Œuvres complètes*, vol. IX). Sauf en cas d'indication contraire, toutes les traductions sont nôtres. Ce texte a été traduit en anglais par John W. Pettit, *op. cit.*

¹⁴⁵² Le *Commentaire sur la distinction des deux vérités* (*Satyadvayaivibhaṅgavṛtti*, tib. *bden gnyis rnam 'byed 'grel pa*) de Jñānagarbha, le *Madhyamakālaṃkāra* de Śāntarakṣita et le *Madhyamakāloka* de Kamalaśīla sont regardés par la tradition tibétaine comme étant les œuvres des « trois [Maîtres] orientaux du Svātantrika » (tib. *rang rgyud shar gsum*).

S'ajoute à cela le rôle crucial que joueront Śāntarakṣita et Kamalaśīla dans la transmission de cette phase tardive du bouddhisme indien au Tibet. Śāntarakṣita occupe en effet une place très particulière puisque c'est lui qui introduira le bouddhisme au Tibet. En quelque sorte, les Tibétains apprirent à philosopher à partir de cette synthèse entre le Madhamaka, le Yogācāra et la logique de Dharmakīrti¹⁴⁵³. Sans compter que l'aspect œcuménique du travail de Śāntarakṣita couvre également les systèmes indiens non bouddhiques qu'il encourageait à étudier et à approfondir afin de mieux comprendre où résidaient leurs défauts et comment l'on pouvait les contrer. Ainsi a-t-il semé les graines qui se développeront au Tibet sous la forme de la littérature doxographique, d'une part, et de l'institution des débats (promotion de l'aspect dialogique de la pensée), d'autre part.

Enfin, Śāntarakṣita forme avec Padmasambhava et Trisong Detsan (tib. khri srong lde brtsan) le trio légendaire qui introduit le bouddhisme au Tibet dans la seconde moitié du VIII^e siècle. Il y fonda le monastère de Samyé vers 779, premier monastère tibétain (dont il devint l'abbé) et qui sera le lieu de la grande dispute entre, notamment, les tenants d'un bouddhisme à l'indienne et ceux d'un bouddhisme à la chinoise. En effet, peu avant sa mort, ce maître aurait prophétisé un schisme au sein de la communauté et aurait conseillé au roi de faire appel à son disciple, Kamalaśīla, en cas de besoin. Topique classique dans l'imaginaire tibétain¹⁴⁵⁴, cette dispute longue, sanglante (plusieurs meurtres sont mentionnés) et charriant des enjeux sociaux, économiques et bouddhologiques considérables, fut, selon les Tibétains, remportée par le maître indien¹⁴⁵⁵. Le duo qu'il forme avec Padmasambhava a un statut mythique : n'ayant pu vaincre des forces maléfiques tentant d'empêcher l'aurore du bouddhisme au Tibet, il dut faire appel au second, grand maître tantrique dont on ne saurait exagérer l'importance pour les Tibétains (surtout d'obédience nyingma). Cette légende figure un rapport assez particulier entre l'érudition et la violence dans la conversion bouddhiste.

b. Mipham

¹⁴⁵³ Chevauchant l'attelage de ces deux systèmes, ceux qui tiennent les brides de la raison obtiendront, en accord avec ce qui est, le statut de véritables adeptes du Grand Véhicule (*Rigs pa'i srab skyogs 'du byed pa/ de dag de phyir ji bzhin don/ theg pa chen po pa nyid 'thob//* [MĀ – 92]).

¹⁴⁵⁴ « Kamalaśīla [...] represented the case for Indian Buddhism and specifically the teachings concerning the conventional career of a Bodhisattva against the case for a kind of Chinese Buddhism, involving a quietist approach to Buddhahood, at a general council that may have been held in Lhasa or bSam-yas Monastery toward the end of the eighth century » (David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism*, Boston, Shambala, 2002, p. 282).

¹⁴⁵⁵ La version chinoise, publiée par Sylvain Lévi dans *Le concile de Lhasa*, donne le Maître Hwashang vainqueur.

L'importance qu'a donnée Mipham à cette figure – le gigantesque commentaire du *Madhyamakālaṃkāra* en témoigne – révèle une certaine affinité dans la propension à la totalisation doctrinale¹⁴⁵⁶. Outre le fait que le système proposé par le grand auteur indien offre des outils au commentateur tibétain pour son propre projet philosophique, nul doute que concentrer ses efforts sur une telle figure comporte un côté stratégique. D'une part, cela permet de faire valoir un courant qui a été secondarisé mais dont l'orthodoxie et la dignité ne peuvent être mis en doute. D'autre part, l'absence d'une littérature secondaire proliférante sur le texte de Śāntarakṣita permet à Mipham d'avoir les coudées plus franches dans son rapport au système et dans ses spéculations. Enfin, accorder une telle importance à un auteur regardé comme appartenant à la tendance svātantrika va à l'encontre de la perspective générale, qui considère les Prāsaṅgikas comme éminemment supérieurs.

Un dernier mot sur Mipham (1846-1912)¹⁴⁵⁷. Personnage extrêmement important, et auteur prolifique, son maître principal (skt. *mūlaguru*, tib. *rtsa ba'i bla ma*), Jamyang Khyentsé Wangpo¹⁴⁵⁸, l'a chargé de préserver, d'organiser et de défendre la vision propre aux Nyingmapas selon laquelle le Dzogchen inclut et permet de rendre compte de tous les autres véhicules. On le voit, c'est bien cet aspect « omni-englobant » que nous avons favorisé en choisissant la traduction de ce texte. Comme le note S. Arguillère, ce qui est remarquable chez Mipham est sa volonté de rendre un Grand Véhicule organique où l'« unité systématique de l'agencement des idées est au moins la préfiguration de l'unité immédiate, non discursive mais intuitive, de la vision de la vérité qui est censée se faire jour ultérieurement dans la conscience des Ārya bodhisattva »¹⁴⁵⁹. Il y a un lien structurel entre la clarté de l'esprit de celui qui étudie et la clarté du sens de l'objet étudié¹⁴⁶⁰. Cette dépendance rejoint ce qu'il est coutume d'appeler le *cercle herméneutique*, c'est-à-dire le mouvement et les influences réciproques entre l'*interprétation* et la *compréhension*. On interprète en vue de la compréhension, certes, mais on n'interprète jamais que ce que l'on comprend, fût-ce de manière encore inchoative. Sauf que, ici, il faut bien voir que nous avons affaire à des discours philosophiques, c'est-à-dire à des discours qui visent à se

¹⁴⁵⁶ Ce « tour de pensée » fera l'affaire du mouvement *ris med* qui le récupérera comme appui idéologique dans sa lutte politique contre les Gélugpas.

¹⁴⁵⁷ Pour plus de détails, cf. Dudjom Rinpoché, *op. cit.*, pp. 869-880 et Pettit, *op. cit.*, chapitre 2. Un ouvrage récent existe sur sa vie et son œuvre mais nous n'avons pas eu l'occasion de le consulter : Douglas S. Duckworth, *Jamgon Mipham. His Life and Teaching*, Boston, Shambala, 2011.

¹⁴⁵⁸ 'jam dbyangs mhyen brtse dbang po (1820-1892).

¹⁴⁵⁹ Stéphane Arguillère, *L'opalescent Joyau*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴⁶⁰ Idée sur laquelle nous ne manquerons pas de revenir.

justifier et donc à intégrer et à éclairer dans leurs thèses ce qui les conditionne, c'est-à-dire leur perspective. Quelles conséquences cela a-t-il ? Il semblerait que cela exige, comme nous le montrerons, du lecteur un même effort de compréhension de ses propres conditionnements.

c. Résumé

Voici quelques points justifiant notre intérêt *a priori* pour ce texte. Certains pourront apparaître comme purement factuels et anecdotiques, mais ils prennent un sens particulier une fois placé dans un ensemble plus vaste :

1) Śāntarakṣita, le grand maître indien à la tête de Nalanda, est appelé pour instaurer le bouddhisme au Tibet. Il est donc la figure qui incarne le passage d'une tradition à l'autre ;

2) La légende de ce transfert relate que, ne pouvant mater les démons endogènes au Tibet¹⁴⁶¹, il en appelle au maître tantrique Padmasambhava pour l'aider. Son rapport à la violence est donc ambigu et indirect ;

3) Son disciple, Kamalaśīla, est celui qui, toujours selon le *topos* tibétain, affrontera le bouddhisme chinois lors du débat, devenu mythique, de Samyé. Cet événement fondateur fut déshistoricisé au Tibet au point que certains traits ne cesseront d'être réactivés tout au long de l'histoire (par exemple lors du débat sur la « panacée blanche »). Cela nous permet donc d'aborder la délicate question de l'opposition entre *subitisme* et *gradualisme* ;

4) À un niveau doctrinal, ses positions quant à la conscience de soi (ou *aperception* : skt. *svasaṃvedanā*, tib. *rang rig pa*) seront très débattues et deviendront même un des « huit points difficiles » servant à distinguer, selon Tsongkhapa et ses successeurs, les Svātantrikas des Prāsaṅgikas.

5) C'est également lui qui intégra Dharmakīrti dans une cadre médianiste, donnant ainsi ce tour si particulier à la philosophie tibétaine ;

6) Ajoutons que sa conception selon laquelle l'Idéalisme doit être préservé et contrebalancé par une argumentation médianiste est très importante pour nous ;

¹⁴⁶¹ Il s'agit probablement de résistances à l'instauration d'un nouveau courant religieux. C'est bien une lutte de pouvoir que l'on décrit sous les apprêts de la légende.

7) Ses positions seront, en outre, souvent réutilisées par des penseurs en-dehors de la sphère d'influence gélug (tels Gorampa ou Mipham).

En somme, nous pensons que proposer aux lecteurs non-spécialistes la traduction de l'introduction synoptique de Mipham à son vaste commentaire permet de tenir ensemble, de manière assez économique, un grand nombre de points importants pour notre recherche¹⁴⁶².

2. Traduction et commentaire du texte

A. Introduction

Un bref mot concernant l'esprit et la portée de notre traduction. Sans revenir sur la conception bourdieusienne, mentionnons le bouddhologue Jay L. Garfield : se situant, selon ses propres dires, entre une traduction « historicisante » et une traduction anhistorique purement spéculative, voici comment il rend compte de son travail de traducteur de l'œuvre nâgârjunéenne : « It is the bringing to the present of Nāgārjuna's own concerns, insights and arguments that is revelatory, not the speculation about a related counterfactual nonentity. And for this fusion of interpretative horizons to be possible, we must, as much as possible, respect the original horizon of the text »¹⁴⁶³. Ainsi retrouvons-nous dans le chef de J. Garfield l'exigence que nous pointions dans l'introduction à partir des remarques de Paul Mus : il convient, en un premier mouvement, de conditionner la question, c'est-à-dire d'éviter au maximum les projections en insérant l'auteur dans son contexte (sans prétendre quelque peu naïvement rechercher sa « vraie » intention) et en tentant de respecter au plus près la lettre du texte ; puis, en un second mouvement, il faut conditionner la réponse en l'actualisant (au sens foucaldien) à l'auditoire contemporain et aux problématiques qui le concernent.

Quant à nous, nous devons avouer que la dialectique¹⁴⁶⁴ mise en place entre les deux types de conditionnement se poursuit. Par conséquent, nous considérons le texte qui va suivre

¹⁴⁶² Au final, notre travail ne concerne donc que très peu le texte de Śāntarakṣita. Nous espérons pouvoir un jour confronter le commentaire de Mipham à l'auto-commentaire que propose Śāntarakṣita de ses vers.

¹⁴⁶³ Jay L. Garfield, *op. cit.*, p. 96.

¹⁴⁶⁴ Alors qu'elle stagnait, cette dialectique a été remise en branle grâce aux remarques de S. Arguillère et au travail qu'il accepta généreusement d'effectuer avec nous sur cette traduction. Les lieux où cette intervention nous permit d'éviter des contre-sens (ou de simplement coller à la grammaire) étant innombrables, nous épargnerons aux lecteurs le fastidieux parcours à travers ces repentirs. Qu'il soit clair, néanmoins : que nous nous

comme à reprendre, à revoir et à reproblématiser à partir des approfondissements à venir de notre compréhension du bouddhisme (et de ses interprétations contemporaines). Mais il nous semble tout de même que la perpétuation, avec nos modestes moyens, de cette illustre filiation exige aujourd'hui d'effectuer un pas supplémentaire : le dépassement tant de la posture érudite et réductionniste (encore puissante en philologie) que du projectionnisme – qu'il soit assumé ou, pire, inaperçu et ignorant de lui-même – doit reconnaître et assumer pleinement sa place dans le conflit des interprétations, ce qui exige, d'abord, la plus grande rigueur dans la lutte contre le projectionnisme. Cela explique pourquoi la compréhension d'un texte se réciproque de la compréhension de soi. À titre personnel, notre compréhension du bouddhisme s'est affinée à mesure que nous approfondissions notre connaissance du texte tibétain et, bien souvent, c'est à une confrontation interne entre ce que nous avons appris et ce que nous lisions que nous assistions. Nul doute que le processus d'explicitation du conflit des interprétations présent à l'intérieur de la personne même du chercheur doive être, en ce qui nous concerne, poursuivi et précisé. Cette dialectalisation des tensions entre forme et contenu nous fait rejoindre le projet d'un F. Jameson :

Seul le marxisme peut nous offrir une description adéquate du mystère essentiel du passé culturel, lequel, comme Tirésias s'abreuvant de sang, se voit momentanément rendre vie et chaleur, autoriser une fois encore à parler, pour délivrer, dans un environnement absolument étranger, son message depuis longtemps oublié. Ce mystère ne peut être remis en acte que si l'aventure humaine est une ; c'est ainsi, et ainsi seulement – et non grâce aux hobbies des antiquaires ou aux projections des modernistes –, que nous pouvons saisir, l'espace d'un instant, les exigences vitales que nous imposent des questions mortes depuis longtemps, l'alternance saisonnière de l'économie d'une tribu primitive, les disputes passionnées sur la nature de la Trinité, les modèles conflictuels de la polis ou de l'Empire universel, ou, apparemment plus proches de nous dans le temps, les poussièreuses polémiques parlementaires et journalistiques des États-nations au XIXe siècle. Ces sujets ne retrouveront pour nous leur urgence originelle que s'ils sont racontés à nouveaux frais, dans l'unité d'une seule grande histoire (story) collective ; que s'ils sont perçus comme partageant, sous des formes si déguisées ou symboliques que ce soit un seul et unique thème fondamental – pour le marxisme, la lutte collective pour arracher le royaume de la Liberté au royaume de la Nécessité – ; que s'ils sont saisis comme des épisodes capitaux dans une seule, dans une immense intrigue inachevée [...].¹⁴⁶⁵

expositions, sans ce regard acéré, à une certaine complaisance envers l'idéologie contemporaine ; que les erreurs ou approximations qui demeuraient dans ce texte nous sont totalement imputables.

¹⁴⁶⁵ Fredric Jameson, *L'Inconscient politique*, op. cit., pp. 18-20.

B. Traduction

Madhyamakālamkārasya vibhāṣita Mañjuḥosaqurvāmodasyāgama
nāma viharati sma

Dbu ma rgyan gyi rnam bshad 'jam dbyangs bla ma dgyes pa'i zhal lung
zhes bya ba bzhugs so

Commentaire sur « La Parure de la Voie du Milieu ». Hommage à
l'enseignement du Joyeux Maître Mañjuḥosa¹⁴⁶⁶

[2] Je m'incline devant le Protecteur, Lion du clan Śākya, qui,
Par le discours éminent et sans pareil
Du chemin de la coproduction conditionnée, le surgissement prodigieux [des phénomènes]¹⁴⁶⁷,
Nous libère des liens de l'existence.

La seule remémoration de son nom vainc cet ennemi tapi
Depuis si longtemps dans nos cœurs : l'obscurité immémoriale¹⁴⁶⁸ de l'existence [cyclique].
Maître, empli de bonté, vous qui ne faites qu'un
Avec cet éphèbe, Soleil des orateurs¹⁴⁶⁹, s'il vous plaît, prenez soin de moi.

¹⁴⁶⁶ Dans cette partie, nous procéderons en alternant entre la traduction proprement dite et les commentaires explicatifs des passages que nous avons jugés pertinents.

¹⁴⁶⁷ Le *ya msthan rmad kyi chos* pris en ce sens est un thème récurrent des tantras du Dzogchen que Mipham a ici en tête.

¹⁴⁶⁸ *Thog med* mis pour *thog pa med pa'i dus*. Nous avons traduit comme cela cette expression classique – qui, littéralement, signifie « [depuis] des temps sans commencement » – afin de rendre sensible le lien avec la remémoration (tib. *dran pa*). L'idée est bien que c'est une forme d'oubli originaire qui est la base du cycle des existences.

¹⁴⁶⁹ *Gzhon nu smra ba'i nyi ma*. Épithète de Mañjuśrī, le Bodhisattva de la sagesse ou de la connaissance.

« Tels des éclairs, les langues de ceux dont le discours est malfaisant zèbrent diversement la masse ténébreuse des vues mauvaises.
Réduis-le en pièce par la force d'un raisonnement plus puissant que l'arme du Seigneur Brahma », [m']ayant dit [cela], Mañjuśrī m'adouba de son épée.

En Inde – noble contrée –, dans le froid Tibet et ailleurs, les adeptes du Bön et les impies, troupeau de ruminants paissant¹⁴⁷⁰ sur les arêtes montagneuses des vues du Soi, [3] sont pris d'effroi de mille façons à l'audition de son simple nom. Puisse cet intrépide « Lion des orateurs »¹⁴⁷¹ triompher !

Son élégant et profond discours, parure de la Voie du Milieu¹⁴⁷²,
[Est] l'Océan où convergent les centaines de milliers de rivières des raisonnements.
Même moi, qui suis peu doué, j'ai plongé¹⁴⁷³ mentalement avec délice dans ce lieu de plaisance où [résident] les dix millions [de raisonnements]
Et le Seigneur des *Nāgas*¹⁴⁷⁴ à la sagacité suprême.

Ne ménageant pas leurs efforts, des Maîtres jouissant
D'une intelligence exceptionnelle et inégalée,
Ont rassemblé ce qu'il convient de comprendre de [cette] tradition écrite excellente et non corrompue.
Grâce à la bonté de [mon] Maître, j'ai discerné un peu leurs divers systèmes.

Le foyer¹⁴⁷⁵ de la raison, marque de la voie de l'attelage suprême,
Couve en cette époque,
Mais, qu'on le boute comme un feu dans une épaisse forêt,
Il couvrira de honte les Idéologues¹⁴⁷⁶.

Commentaire

Les stances dédicatoires suivent l'ordre suivant :

1) Hommage au Bouddha Śakyamuni qui a professé le « roi de tous les raisonnements » : la coproduction conditionnée. Cette supériorité accordée à la coproduction conditionnée vient du fait qu'elle est capable de dissiper simultanément les deux positions extrêmes. L'aspect « conditionné » dissipe l'illusion de la permanence : « quelque chose » résultant de nombreuses causes et conditions ne peut être un et permanent ; l'aspect « producteur » celui du nihilisme : il

¹⁴⁷⁰ *Brten pa* dans l'édition que nous utilisons est sans doute une corruption pour *bsten pa*.

¹⁴⁷¹ Autre épithète de Māñjuśrī.

¹⁴⁷² Il s'agit évidemment d'un jeu de mots avec le titre du traité dont Mipham va proposer le commentaire.

¹⁴⁷³ *Zhugs* peut également être un impératif marquant le fait que l'auteur se motive à entreprendre cette aventure : « Même moi, qui suis peu doué, *que j'entre* mentalement, etc. ».

¹⁴⁷⁴ L'image évoque Nāgārjuna, dont la légende veut qu'il ait récupéré des enseignements que le Bouddha aurait donnés au « Pic des Vautours » (skt. *Gr̥dhrakūṭa*) – situé près de Rājagṛha (tib. *rgyal po'i khab*), la capitale du Magadha – puis celé dans l'océan où ils demeurèrent sous la protection des Nāgas, dragons et serpents mythiques réputés pour leur intelligence et leur sagesse. L'on estime que ces *sūtras* ont été composés entre le I^{er} s. av. J.-C. et le VI^e s. ap. J.-C.

¹⁴⁷⁵ *Zhugs* (honorifique de *me*).

¹⁴⁷⁶ *Rang gar smra ba*. Il s'agit de ceux qui, sans vergogne, prennent leur discours irréfléchi pour la vérité.

y a bien « quelque chose » qui apparaît. Cet incipit fait écho aux stances dédicatoires de Nāgārjuna : « Sans rien qui cesse ou se produise, sans rien qui soit anéanti ou qui soit éternel, sans unité et diversité, sans arrivée ni départ, telle est la coproduction conditionnée, des mots et des choses apaisement béni. Celui qui nous l’a enseignée, l’Éveillé parfait, le meilleur des instructeurs, je le salue »¹⁴⁷⁷. À cette perspective médianiste explicitement revendiquée, il faut ajouter une allusion au Dzogchen *via* le « surgissement prodigieux [des phénomènes] » ;

2) Appel à la bonté du *guru* Jamyang Khyentsé Wangpo¹⁴⁷⁸ qui est également, comme nous l’apprend le colophon, un des commanditaires de l’œuvre :

Roi des *Siddhas* et des *Paṇḍitas* unifiant la bonté de l’Abbé, du Maître et du [Roi du] Dharma¹⁴⁷⁹, le maître des *Gandharvas* à la suprême connaissance se manifeste sous l’aspect d’un moine à la robe safran. [Tel] un glorieux étendard, la renommée de notre guide suprême, dont le nom, « Jamyang Khyentsé Wangpo », est difficile à soutenir, traverse les existences. [Ce] maître à la gentillesse illimitée m’ayant dit : « Examine minutieusement les points-clés des commentaires indiens et tibétains et fais-en commentaire explicatif », j’ai évidemment accepté avec dévotion cette injonction adamantine qui me fut échue¹⁴⁸⁰ ;

3) L’on passe ensuite à la prosopopée de Mañjuśrī. Cette figure tutélaire qu’est le Bodhisattva de la sagesse est couramment invoquée au début des ouvrages traitant de la *prajñā*. Dans la seconde partie du texte, Mipham nous en offre cette présentation :

« ‘jam pa’ » [Mañju ; tendre] qualifie celui dont le cœur, libre de toutes les douleurs des proliférations, épouse l’Élément de Réalité. « dpal » [śrīḥ ; gloire] signifie la possession du double bien, c’est-à-dire des deux connaissances et du Corps de la gnose qui, de manière permanente, exhaustivement et spontanément accomplissent, aussi loin que porte l’espace, le bien des migrants¹⁴⁸¹ ;

¹⁴⁷⁷ MMK, stances dédicatoires, p. 35. Nous aurions pu citer également le début des *Yuktiṣaṣṭikākārikā*, de la *Suhṛllekha*, etc.

¹⁴⁷⁸ ‘jam dbyangs mkhyen btse’i dbang po (1820-1892). Réincarnation du roi Trisong Deutsen, il s’agit d’une personnalité importante du mouvement non sectaire.

¹⁴⁷⁹ Rappelons qu’il s’agit là de la trinité légendaire ayant introduit le bouddhisme au Tibet, soit, respectivement : Śāntarakṣita, Padmasambhava et Trisong Deutsen

¹⁴⁸⁰ [356] *Mkhan slob chos gsum gyi thug rje gcig tu bsdus pa mkhas shing grub brnyes thams cad kyi rgyal po / mkhyen mchog zur phud lnga pa nyid ngur smrig ’dzin pa’i dge slong gi gzugs su rnam par rol pa / bdag cag gi ’dren mchog mtshungs med tshad med pa’i bka’ drin yi mnga’ bdag mtshan brjod par dka’ ba /* [357] ‘jam dbyangs mkhyen rtse’i dbang po zhes snyan pa’i ba dan srid par yongs su grags pa de nyid kyis / rgya bod kyi ’grel ba’i yig cha rnam gnad nas zhib du ltos la ’grel bshad cig gyis zhes pa’i rdo rje’i bka’ lung spyi bor phebs pa gus pas dang du blang pa’i mod / [...]. Mipham ajoute qu’un autre maître, Dzogchen khenpo Padmavajra (*Rdzogs chen mkhan po Padmavajra*), lui fit cette demande à peu près en même temps.

¹⁴⁸¹ [82] *De la gang gi thugs chos kyi dbyings dang mnyam pa nyid du gyur pa la spros pa’i zug ngu thams cad dang bral ba ni ’jam pa yin la /mkhyen gnyis ye shes kyi sku nam mkha’ ji srid du ’gro ba’i don rtag khyab lhun grub du mdzad pa ni don gnyis ’byor pa’i dpal yin no /*. Selon Mipham, il s’agit là de l’essence de la gnose non fictionnante présente dans tous les Bouddhas et que l’on représente la plupart du temps par un Bodhisattva éternellement jeune.

L'on reconnaît ici les caractéristiques de la *vacuité* et de la *compassion* : Mañjuśrī demeure certes dans la vacuité (il en est même l'incarnation), mais en tant que Bodhisattva, il se manifeste pour le bien des êtres. Loin d'être fortuite, l'association des ces deux termes est cruciale, comme nous aurons l'occasion de le voir ;

4) Mipham en arrive à Śāntarakṣita qui, en Inde et au Tibet, accomplit la mission confiée par Mañjuśrī ;

5) Il est enfin fait mention de la *tradition* de la Voie du Milieu. Cette énumération témoigne de l'importance, pour un auteur bouddhiste, de s'insérer dans la tradition. Ici la tradition regroupe les paroles du Bouddha, la vérité et la connaissance dont elles sont l'incarnation ainsi que les auteurs ayant expliqué et présenté cette vérité afin qu'elle devienne accessible aux êtres. Une pensée qui ne pourrait indiquer dans quoi elle s'enracine serait vue comme insignifiante.

Retour au texte

Notre Instructeur¹⁴⁸², le Bouddha parfait et véritable¹⁴⁸³, [4] après avoir cultivé l'esprit visant l'Éveil suprême et ayant totalement apuré le flux de son existence par une gigantesque¹⁴⁸⁴ double accumulation¹⁴⁸⁵, paracheva la vision pure¹⁴⁸⁶. Le rugissement du *Tathāgata* terrifia les hordes impies¹⁴⁸⁷, ces bœufs, ces herbivores¹⁴⁸⁸. La trajectoire¹⁴⁸⁹ de ceux qui aspirent à maîtriser la mise en œuvre du bien parfait d'autrui ainsi que de leur bien propre, [objectif] pour lequel une telle approche est insurpassable, [est la suivante] : ayant parcouru le chemin de la connaissance¹⁴⁹⁰, on obtiendra l'œil du discernement¹⁴⁹¹

¹⁴⁸² *Ston pa*.

¹⁴⁸³ C'est-à-dire celui qui a atteint l'Éveil tel que le conçoit le Grand Véhicule par rapport au Petit.

¹⁴⁸⁴ *Rgya mtshan Ita bu*. Littéralement : « tel un océan ».

¹⁴⁸⁵ C'est-à-dire une accumulation de mérites et une accumulation de gnose.

¹⁴⁸⁶ *Gzigs pa rnam par dag pa*.

¹⁴⁸⁷ *Mu steg*.

¹⁴⁸⁸ *Ri dwags*. Il s'agit plus spécifiquement d'animaux à bois. Bien que son extension soit plus importante, nous avons choisi le terme « herbivores » pour marquer l'opposition avec ce que connote le « rugissement » (fauve, carnassier, etc.).

¹⁴⁸⁹ *'jug ngogs*.

¹⁴⁹⁰ *Rig pa*. L'on attendrait plutôt *rigs pa'i lam* (comme c'est d'ailleurs le cas dans la traduction de T. Doctor : « the path of reasoning »). À travers la polysémie de ce terme, Mipham établit peut-être ici un lien implicite entre le Dzogchen et la Voie du Milieu. N'ayant pu comparer notre version à d'autres éditions, nous ne nous aventurerons pas plus avant dans ces incertaines conjectures.

¹⁴⁹¹ *Shes rab*, skt. *prajñā*. *Shes rab*, le discernement, signifie une discrimination, une critique permettant de séparer le vrai du faux (le pur de l'impur, le soi du non-soi, etc.) ; une telle discrimination intervient lorsque l'esprit (tib. *sems*) fait retour sur ses propres conditions ainsi que sur son expérience. Voici comment la présente Jacques May : « [...] il existe une faculté qui permet de connaître la réalité absolue, et qui, au vrai, lui est homogène : c'est la *prajñā*, et elle est de nature intellectuelle. De plus, elle opère aux deux niveaux de réalité, *saṃvṛti* et *paramārtha* ; elle assure le passage de l'un à l'autre ; au fur et à mesure qu'elle s'épure, elle se ramasse en une intuition

suprême et inaliénable. [Ce dernier perçoit] l'intention des paroles immaculées [formant] de manière satisfaisante la Révolution de la Roue du Dharma, [cette] illustration non erronée de la façon [dont il faut comprendre] la vacuité. L'on saura alors que toutes les choses, agréables à la seule [perception] non critique¹⁴⁹², sont, sans exception, totalement dépourvues de nature propre, semblables [en cela] à des reflets, etc., et l'on se sera défait de la totalité des voiles affectif et cognitif¹⁴⁹³. Afin de me rendre familier un tel système – et pensant que [cela pourrait constituer] une occasion inspirant mes pairs également –, je vais analyser quelque peu le sens de ce texte. Aux éléments à expliquer succédera l'explication proprement dite¹⁴⁹⁴.

Commentaire

Ce court passage indique l'approche globale du texte ainsi que le cadre dans lequel les développements qui suivent vont prendre place. Insistant ici sur l'inscription de ce texte dans la deuxième Révolution de la roue du *Dharma*, Mipham marque bien la spécificité de sa lecture : la voie de la *Prajñāpāramitā* et de la vacuité contient et exprime totalement, et de manière adéquate, l'intention, ou la pensée (tib. *dgongs pa*), du Bouddha. Nullement inférieure à la troisième Révolution, elle pourrait même, *d'un point de vue didactique*, lui apparaître comme supérieure¹⁴⁹⁵ : sans doute est-il plus aisé, en effet, de cultiver le discernement en vue d'éliminer le voile cognitif, c'est-à-dire le fait d'appréhender les choses comme existant réellement, en elle-même, que de s'attaquer directement au voile affectif, aux passions qui sont la véritable cause du cycle des existences et qui conditionnent le voile cognitif. Néanmoins, Mipham ne sombre pas dans la tendance opposée consistant à subordonner la troisième Révolution à la deuxième. En somme : la deuxième Révolution de la roue du Dharma à la fois contient et exprime

intellectuelle qui contracte en une saisie globale, fulgurante, instantanée, intemporelle [...] » (*Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959, p. 20 ; dorénavant Pr). Traduisant du sanskrit, May associe au sens de *shes rab* celui de *ye shes* (que nous traduisons par « gnose ») et indique une sorte de gradation au sein d'une même faculté. Les Tibétains préfèrent distinguer entre une faculté discursive (*shes rab*) et la « vision intuitive » que cette faculté doit « préparer ».

¹⁴⁹² *Ma brtags gcig pu na nyams dga' ba*. Littéralement : « agréables uniquement si elles n'ont pas été analysées ».

¹⁴⁹³ *Nyon mongs pa dang shes bya'i sgrub pa*. Se délester de ces voiles constitue donc la condition *sine qua non* pour connecter de manière parfaite son bien propre à celui d'autrui.

¹⁴⁹⁴ Notre traduction ne concerne que la première partie : les éléments à expliquer.

¹⁴⁹⁵ Cette remarque ne doit pas être interprétée de manière trop rigide étant donné la propension de Mipham à se jouer des distinctions doxographiques. Un autre exemple est donné par le statut accordé aux deux « Distinctions » (*Dharmadharmatāvibhaṅga, Madhyāntavibhaṅga*) : bien qu'ils traitent de problématiques idéalistes, l'on ne peut les réduire à ces systèmes. Par ailleurs, Mipham indique à d'autres moments la supériorité de la troisième Révolution sur la seconde : « Mipham states that the last wheel is superior to the middle because of the distinctive teaching of Buddha-nature as inseparable from the empty appearances of the exalted body and wisdom » (Douglas S. Duckworth, *op. cit.*, p. 5). Au fond, ce qui importe à Mipham est de montrer la synthèse de ces deux Révolutions de sens définitif.

adéquatement l'intention du Bouddha *et* elle aménage et rend possible le travail de déracinement du voile cognitif.

L'*objectif* et la *méthode* de ce texte sont également explicités : il s'agit d'aboutir à un « état » où l'on « agit » spontanément pour le bien d'autrui, ce qui constitue une des caractéristiques des Bouddhas véritables. C'est en effet la pensée tournée vers l'Éveil (skt. *bodhicitta*), et donc la place de la compassion, qui distingue le Grand Véhicule du Petit. Solidarisant ma libération avec celle d'autrui, c'est une pensée marquée par l'égalité (skt. *samatā*) de tous les êtres, ainsi que par l'équanimité dans nos rapports à ces derniers. Le *Mahāyānasūtrālamkāra* déclare par exemple : « Que le fruit de ces perfections soit en commun ou autrement qu'il ne soit pas ! »¹⁴⁹⁶ Cette forme d'universalisation de l'activité singulière (ce que je fais pour moi, je le fais en même temps pour autrui, et réciproquement) constitue un projet dont la réalisation nécessite un temps très important, ce qu'expriment l'« océanique » accumulation provenant de la culture des mérites (skt. *punya*) et de la culture de la gnose (skt. *prajñā*), mais également le parcours à travers les *bhūmi*¹⁴⁹⁷. Très brièvement, ce parcours passe par les grandes étapes suivantes : compréhension des raisonnements prouvant la vacuité de toutes choses ; vision de la vacuité permettant de lever le voile cognitif ; culture de cette vision et « incorporation » de la vacuité afin de déraciner les afflictions.

À l'occasion de cette esquisse, révélons d'emblée la manière dont nous entendons utiliser Mipham et, à travers lui, la tradition. Lors de notre introduction à ce chapitre, nous avons suggéré, sur la base d'une intuition de Bugault, que cette extension indéfinie du temps de la double accumulation s'est accompagnée d'une forme de « déshistoricisation » : le Bouddha Śākyamuni est désormais moins considéré comme un individu historique s'étant éveillé à certaines vérités et les ayant révélées que comme un chaînon inséré dans le temps mythique de

¹⁴⁹⁶ *āsāṃ pāramitānāṃ parasādhāraṇaṃ vā phalaṃ bhavatvanyathā vā mā bhūditva abhisamkāraṇāt/* (*Mahāyānasūtrālamkāra*, XI, 61, p. 71, L. 13-14, trad. S. Lévi, p. 128). L'on pourrait également citer les nombreux vœux formés par les Bodhisattvas.

¹⁴⁹⁷ Lakshmi Kapani (*La notion de saṃskāra*, *op. cit.*, p. 221) suggère qu'un triple faisceau métaphorique se tisse autour des *bhūmi* : un symbolisme exprimant l'endroit où l'on se tient, où l'on réside (skt. *vihāra*, tib. *gnas*) ; un symbolisme agricole : la terre que l'on cultive ; un symbolisme royal : le territoire (skt. *kṣetra*) sur lequel on règne. Notons que ce dernier sera particulièrement important et efficient dans le tantrisme en tant que ce courant évolua dans une société non plus unifiée sous un Empire, mais morcelée politiquement où les sphères d'influence se multiplient (cf. Ronald M. Davidson, *Tibetan Renaissance. Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2008 ; Geoffrey Samuel, *Tantric Revisionings. New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2005).

l'apparente succession de Bouddhas en réalité « présents » de toute éternité. En d'autres termes, l'insistance sur la pratique de la double accumulation s'est réciproquée d'un passage à un « cadre cognitif » où la sensibilité historique devenait moindre (cadre qui trouve son *explicitation* notamment dans le seizième chapitre du *Sūtra du Lotus blanc de la loi merveilleuse* [skt. *saddharmapundarikasūtra* ; jap. *Myōhō Renge Kyō*] sur la « durée de la vie »¹⁴⁹⁸). Or nous pensons que si ces processus d'infinitisation du temps et de secondarisation de l'histoire ne se comprennent pas en des termes *stratégiques*, ils risquent bien d'aller à l'encontre de l'idéal de compassion propre aux Bodhisattvas : la perspective d'un temps infini et de la présence éternelle des Bouddhas nous aide certainement dans la pratique des deux accumulations, mais elle ne saurait déborder le cadre de cette visée sotériologique sous peine de devenir un frein aux actions bienfaitrices des Bodhisattvas. Nous pensons, sans doute à l'encontre de l'immense majorité de la tradition, que parcourir la voie du Bodhisattva (sa « carrière », skt. *cārya*) requiert bien plutôt la connaissance des conditionnements historiques, sociaux, économiques, etc. afin de mieux pouvoir, comme le dit Jeanson, « déclencher autrui » et lui permettre de travailler à son salut. La perspective traditionnelle, qui entend renvoyer la connaissance parfaite de la situation au niveau, intuitif, de la sagesse des Bouddhas, justifie implicitement une forme de désintérêt à l'encontre d'une connaissance discursive de l'articulation intime des situations. Ou, si l'on veut, dire : « ce problème sera résolu une fois omniscient » (proposition vraie dans l'absolu), revient, *dans notre contexte*, à prendre prétexte d'un avenir indéfini pour justifier le fait de ne pas intervenir au niveau où nous sommes¹⁴⁹⁹.

Notre rapport à la tradition peut donc être qualifié de « fidèle infidélité » : nous entendons demeurer fidèle à l'esprit bouddhique en investissant et en problématisant, à partir de lui, un sujet que la tradition ne s'est pas posée, celui de l'histoire¹⁵⁰⁰. Ce faisant, nous nous inscrivons

¹⁴⁹⁸ Jean-Noël Robert a traduit ce texte en français à partir de la traduction chinoise de Kumarāśīva : *Le Sūtra du Lotus suivi du Livre des sens innombrables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*, Paris, Fayard, 1997.

¹⁴⁹⁹ Ce serait, pour reprendre un thème important de ce travail, sombrer dans le travers consistant à dire ce que l'on ne fait pas et à faire ce que l'on ne dit pas.

¹⁵⁰⁰ Nous avons découvert, tout au long de ce travail, combien une telle posture nécessitait plus qu'une simple déclaration d'intentions si elle souhaitait véritablement mettre en œuvre une perspective innovante. Bien souvent – et ce travail n'est pas terminé –, il nous a fallu nous détacher de plusieurs discours « clé sur porte » dont chacun, avec sa charge idéologique propre, prétendait être « réellement fidèle à la tradition ». Une tâche contemporaine importante consisterait à identifier chacun de ces discours et à les situer par rapport à la tradition, d'une part, et au monde d'aujourd'hui, d'autre part.

pleinement dans la continuité de cette thèse d'André Bareau¹⁵⁰¹ (thèse concernée, en quelque sorte, par une théorisation du couple « village/forêt » dont nous avons mentionné l'importance) : puisque l'absolu (ou l'inconditionné) est condamné à retomber, à se rigidifier – c'est-à-dire à être confondu avec ce qui a charge de le désigner –, il s'agit à chaque fois de relancer ce processus de désignation afin qu'une réactualisation de l'absolu demeure possible. Ou : étant donné que le pratico-inerte rend inévitable une confusion entre le mot, le sens et la chose, la nécessité se fait jour d'un travail constant de reformulation. Autrement dit, lorsque le système de pensée passe du statut de simple outil à utiliser et à dépasser à celui d'horizon indépassable, il convient, d'une part, de le détotaliser en le dialectisant, et, d'autre part, de l'incorporer au sein d'un nouvel « outil » (ainsi, par exemple, la non-dualité prit-elle la place de l'incomposé lorsque ce dernier a été éculé par l'usage et est passé dans le « bien connu que l'on connaît si mal »). Une telle perspective, qui n'est sans doute que l'explicitation et l'utilisation comme catégorie exégétique d'un mouvement qui était implicitement à l'œuvre, promeut les pensées qui, intégrant leurs propres contradictions, ne sombrent pas dans une scolastique répétitive et néfaste d'un point de vue sotériologique. Par « bouddhisme », il ne faudrait alors entendre que l'histoire de ces évolutions internes ; le bouddhisme *réalise*¹⁵⁰² figurant sans doute le dépassement de cette histoire. En d'autres termes, nous entendons faire se rencontrer la dialectique et la sotériologie.

Retour au texte

[I. Les éléments de l'explication]

Premièrement, prenant modèle sur les Sages du passé, je me propose [d'abord] d'expliquer brièvement [ce texte] selon les cinq rubriques. « Qui est l'auteur de ce texte ? » Il s'agit du grand Maître Śāntarakṣita¹⁵⁰³. Parvenu au faite de la carrière en fait de science, de sainteté des mœurs et de bonté¹⁵⁰⁴, il s'éleva indéniablement à un niveau supérieur d'accomplissement. Sa réputation en Inde et au Tibet égale celles de la lune et du soleil. Ses destinataires¹⁵⁰⁵ sont ceux qui, suivant le chemin des raisonnements adéquats relatifs au sens de l'intégralité du contenu des textes du Grand Véhicule [5],

¹⁵⁰¹ Dans sa thèse, *L'Absolu en philosophie bouddhique : évolution de la notion d'asaṃskṛta*, Paris, Tournier et Contans, 1951.

¹⁵⁰² Nous osons le calque sur l'anglais *to realize* car, outre qu'il rend de manière économique une idée difficilement exprimable en bon français, il nous permet de faire le lien avec la réalisation gnostique et ontologique de Sartre.

¹⁵⁰³ *Slob dpon chen po zhi ba 'tsho*.

¹⁵⁰⁴ *Mkhas btsun bzang*. Ces trois termes recouvrent, en gros, les domaines du savoir, de la discipline monastique et de la compassion propre à l'esprit d'Éveil.

¹⁵⁰⁵ *Su'i don du*. Littéralement : « pour qui ».

s'efforcent d'atteindre un discernement profond et vaste auquel on ne peut être amené par autrui¹⁵⁰⁶. « Quelle est la catégorie de ce texte ? » Il s'agit, d'une manière générale, des enseignements du Grand Véhicule et [plus précisément, de l'enseignement appartenant à la catégorie] des profonds *sūtras*, tel *Le Phare Lunaire*¹⁵⁰⁷. Le noyau essentiel qui résume tout [ce] texte est d'enseigner clairement une présentation des deux approches non erronées de l'essence des deux vérités. [Enfin], son objectif est de procurer aisément la certitude quant à l'objet¹⁵⁰⁸ de tout le Grand Véhicule, [cela] en vue d'obtenir l'Éveil suprême.

Commentaire

À l'aide de ces cinq rubriques, il s'agit pour Mipham de délimiter l'efficace et la portée du texte. Les conditions de son efficacité nous sont données d'emblée : ce texte s'adresse à un public « interne », c'est-à-dire déjà engagé sur la voie bouddhique, qui souhaiterait s'affermir et progresser en son sein. Pour cela, il faut effectuer un travail personnel en vue de faire naître en soi la *certitude* (tib. *nges pa*). D'une manière générale, le texte de Śāntarakṣita est valorisé car il permet de saisir *facilement* un objet aussi compliqué que la distinction adéquate et la compréhension des deux vérités sans favoriser une des écoles du Grand Véhicule. Mipham reviendra sur ce point à la fin. Attardons-nous quelque peu sur cette importance que donne l'auteur au fait de circonscrire une sphère d'action (ce qui est très peu fait *explicitement* de nos jours) de la lecture et de l'enseignement.

Nous l'avons vu au cours de ce travail, une pensée *stratégique* doit prendre en compte la situation de laquelle elle naît et celle dans laquelle elle s'insère. Nous avons dit, lors de nos développements sartriens, qu'une telle pensée était *réflexive* à titre individuel, *révolutionnaire* à titre collectif et qu'elle seule tenait compte des biais d'autrui lors de sa transmission. Une pensée stratégique est donc conditionnée tant par la situation d'énonciation que par les acteurs et l'objectif qu'elle poursuit. Or c'est précisément en ces termes qu'une chercheuse contemporaine, Sara McClintock, aborde la pensée de Śāntarakṣita. Dans *Omniscience and the rhetoric of*

¹⁵⁰⁶ T. Doctor traduit comme suit : « For whose benefit was it written ? For those who, by taking the path of reasoning, pursue the achievement of an unswayable, profound, and vast knowledge of the meaning of all the scriptures pertaining to the Great Vehicle ».

¹⁵⁰⁷ *Zla sgron*, skt. *Candrapradīpasūtra*. Il s'agit du texte plus connu sous le nom de « *Samādhirājasūtra* ». « Phare lunaire » étant le nom de celui qui pose au Bouddha les questions auxquelles ce *sūtra* répond, l'on pourrait désigner ce *sūtra* comme suit : *Sūtra sur le Recueillement* (skt. *samādhi*), à la requête de *Phare lunaire*. L'on qualifie généralement de « profonds » les *sūtras* traitant de la vacuité.

¹⁵⁰⁸ Ou : « quant au sens ». La polysémie du terme *don pa* le rend difficile à traduire. Selon les contextes, nous traduisons par « objet » ou par « sens ».

*Reason*¹⁵⁰⁹, l’auteure souligne l’importance de l’*auditoire* (i.e. des destinataires) dans la présentation argumentative faite par les auteurs bouddhistes. Dégageant des écrits de Śāntarakṣita (et de Kamalaśīla) une réelle stratégie rhétorique (analysée à l’aide des outils de la « Nouvelle rhétorique »), S. McClintock défend la thèse selon laquelle seule une telle stratégie permet d’affirmer que l’on défend *rationnellement* l’omniscience du Bouddha¹⁵¹⁰. Maintenir l’omniscience du Fondateur était, en effet, un point crucial. Si l’on peut dire que, en tant que vecteur quasi-matériel de la tradition (ou « fonction-perroquet » : il faut bien que le corpus se perpétue)¹⁵¹¹, il est inutile que l’enseignant ait réalisé ce qu’il enseigne, en tant que *déclencheur* d’une réaction et d’une reprise chez tous les élèves, en revanche, l’omniscience est nécessaire. Les systèmes non bouddhistes se différencient par le fait que ceux qui les ont proclamés n’ont pas atteint l’Éveil¹⁵¹². En somme, le développement argumentatif stratégique mis en place par Śāntarakṣita s’accompagne d’un double mouvement évolutif : évolution dans la *conception* de l’omniscience ; évolution dans la définition de la rationalité.

Prenons l’exemple fourni par S. McClintock. Selon cette dernière, on trouve trois modèles d’omniscience chez Śāntarakṣita et son disciple : 1) un Bouddha connaît les choses utiles sotériologiquement ; 2) il connaît tout ; 3) il connaît tout de manière spontanée sur la base du manque de réalité des objets de connaissance. Cette dernière forme, la plus haute et la seule véritable perception adéquate du réel, apparaît comme une omniscience totale depuis notre point de vue de « non-éveillé », mais elle correspond à une forme d’« inconnaissance » dès qu’on tente

¹⁵⁰⁹ Sara L. McClintock, *Omniscience and the rhetoric of reason. Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*, Boston, Wisdom Publications, 2010.

¹⁵¹⁰ Le problème de l’omniscience se pose différemment selon les contextes : en Occident, Dieu est omniscient. Il faudra donc des théodicées en vue d’harmoniser cette omniscience avec la liberté humaine. Dans le bouddhisme du Grand Véhicule, un homme peut devenir omniscient. Mais alors, comment peut-il parler (puisque, dans la perspective indienne, le langage est motivé par le désir) ? Nous pourrions tout aussi bien tourner le regard vers l’Antiquité : « De Platon, Aristote retient le projet d’ensemble : construire le discours capable de juger de tous les autres discours et de toutes les autres conduites. Aristote est d’accord avec Platon pour penser qu’on peut accéder à la *sophia*, cette espèce de savoir-sagesse qui permet à l’homme de vivre comme il convient à un homme. Il est aussi d’accord avec Platon pour penser que le discours philosophique doit être légitimé à chacune de ses étapes, qu’il doit provoquer la conviction de l’auditeur ou de l’interlocuteur [...] » (François Châtelet, *Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*, Paris, Seuil, 1992, p. 62). Ceci appelle deux remarques : 1) celui qui persisterait à être séduit par l’exotisme bouddhique devrait reconnaître l’exotisme antique ; 2) il conviendrait de voir comment chacune de ces traditions a tenté, avec les moyens qui lui sont propres, de penser l’articulation entre l’omniscience et l’action temporelle.

¹⁵¹¹ Nous ne réduisons évidemment pas la tradition à cette image du perroquet. Nous entendons simplement désigner ici les moyens qu’une tradition a trouvés pour léguer « matériellement » son héritage (mémorisation, livres, enregistrements, etc.).

¹⁵¹² Et aussi que leur système, ne visant ni ne découlant de la grande compassion, implique de faire du mal à au moins une catégorie d’êtres vivants (même pour les Jains, qui se font du mal à eux-mêmes).

de la saisir à l'aide des critères avec lesquels on définit la connaissance d'habitude (connaissance subjective d'un objet et de ses caractéristiques)¹⁵¹³. Dans cette dernière perspective, les enseignements du Bouddha sont totalement et spontanément vides de toute conceptualité¹⁵¹⁴. Selon les prémisses métaphysiques de la personne à laquelle on s'adresse, est présenté l'un ou l'autre de ces types d'omniscience afin que, s'élevant sur une « échelle des points de vue », elle affine sa conception de l'omniscience. Cette hiérarchie interne s'articule à la spécificité de chaque situation de communication : ainsi, du point de vue du pratiquant, le modèle spontané est-il le plus haut, alors que du point de vue des débats interreligieux, le modèle utilitariste apparaît comme le plus puissant (puisque l'on prouve alors l'autorité et la valeur du fondateur et des écritures)¹⁵¹⁵. À la lueur de cet exemple, l'argumentation apparaît ainsi comme la mise en mouvement d'une dialectique entre l'*orateur* et l'*auditoire*, dialectique dans laquelle celui-là vise à gagner celui-ci, à lui faire adhérer à un certain point de vue : il s'agit en quelque sorte d'un conditionnement de l'orateur par l'auditoire en vue d'un conditionnement de l'auditoire par l'orateur. Entre ces deux pôles évolue la rationalité « rhétorique ».

Cette perspective d'un conditionnement réciproque au sein duquel naît une certaine conception de la raison à des fins de communication exclut toute forme absolue et inconditionnée de la raison. Une raison sans contexte et sans relation serait, littéralement, une absurdité : « When one attempts to apply a contexte-free ideal of reason to the process of knowing, one gradually discovers that knowing is, in fact, rational *in the manner assumed* »¹⁵¹⁶. Toutefois, on

¹⁵¹³ S. McClintock cite Śāntarakṣita (*Tattvasaṃgraha*, 2048-49) ainsi que le commentaire de ce passage par Kamalaśīla dans son *Tattvasaṃgrahapañjikā* : « 'Like a wish-fulfilling tree, due to the purification of all conceptions, the sage accomplishes the aim of worldly beings, even without being shaken. Even though he is unseeing, everyone says the Jina is omniscient, because he knows everything simultaneously as an effect [of his previous vows]'. Kamalaśīla comments as follows: "Unseeing" means that he does not see, i.e., does not perceive, and therefore is unseeing. [People] say that he is omniscient due to his perfection of the aims of the entire world in accord with what is auspicious, which comes about spontaneously from the force of his previous vows, like a wish-fulfilling tree; it does not come about through the force of perception' » (*Omniscience*, op. cit., pp. 354-355).

¹⁵¹⁴ Tout comme le vent fait chanter les herbes. Dans ce processus, il n'y a pas de sujet de chant, mais il y a du son qui dépend des herbes.

¹⁵¹⁵ Demeure cette difficulté : si l'on prouve l'omniscience du Bouddha, cela n'implique-t-il la véracité de toutes ses paroles ? Si oui, alors la raison est inutile, suffit la foi. Si non, pourquoi prouver l'omniscience ? C'est évidemment toute la question des inférences motivées par les textes (skt. *āgamāśrayānumāna*), mais également de l'omniscience comme forme de connaissance de soi. Sur le premier point, nous renvoyons aux travaux de Tom J. F. Tillemans, notamment dans le recueil *Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors*, Boston, Wisdom Publications, 1999.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 360. Nous soulignons. La difficulté provient du fait que chaque culture, chaque société, etc., a sa propre façon de supposer la rationalité et son universalité (sur ce point, cf. notre premier chapitre dans lequel

remarque une certaine tension : la raison possède, certes, un aspect *situationnel*, mais également une forme d'*auto-évidence*. Elle est conditionnée mais apparaît comme absolue : une première fois au sein de chaque système ; une seconde fois lorsque l'objectif de communication est atteint. Tout le défi de la communication sera de médiatiser toutes les évidences qui s'affrontent, d'en rendre raison et d'élargir chaque pôle du dialogue aux évidences d'autrui (cependant que chacun relativise les siennes propres) afin qu'émerge le véritable absolu dans lequel la connaissance de soi équivaut à la connaissance d'autrui et de toutes choses. Plus prosaïquement, à travers les échanges du conditionnement mutuel, l'on peut progressivement se mettre d'accord sur les principes ou les termes, et l'évidence partagée finale viendra sanctionner la réussite de la communication ou son échec¹⁵¹⁷. C'est ainsi que même la raison analytique (langage formel univoque, principe de non-contradiction, etc.) est insérée dans des argumentations chargées de motivations d'ordre situationnel. En résumé, inhérente au procès de la recherche¹⁵¹⁸, la raison apparaît d'abord comme la gestion mutuelle de nos erreurs respectives et la visée collective de principes explicitant ces erreurs. Et McClintock de conclure son beau travail comme suit :

While they have constructed a universal audience, one might also argue that the Buddhist thinkers are more aware of its constructed nature than are many other champions of reason and rationality – both in their own times and in ours. Thus, the judicious person is urged to use reason to remove the ignorance that gives rise to all conceptions, including even such centrally important (because useful) conceptions such as “judicious person”, the “means of trustworthy awareness”, “reason”, and so on. Thus reason remains an indispensable and constant element informing all aspects of religious life up until the final stage of omniscience or buddhahood. We might even say that for the authors of the *Tattvasaṃgraha* and the *Pañjika*, reason is religion, for it is only by means of reason that one can finally transcend the mistake addition to the belief that ordinary man, transactional forms of reasoning can ever yield fully nonerroneous and context independent knowledge. By the same token, the conventional, contextual, and provisional nature of reason allows for a plurality of rational perspectives. Since reason eventually leads one to relinquish *all* views, there really is *no* final view – thus leaving a great deal of room for multiplicity of views along the way.¹⁵¹⁹

Que pouvons-nous retenir de ces développements qui nous ont permis d'étoffer notre compréhension des exigences d'une pensée stratégique ? Tout d'abord, rappelons qu'il n'y a

nous montrons que la particularité du régime cosmologique naturaliste est d'étendre infiniment l'universel qu'il a choisi et d'oublier son geste).

¹⁵¹⁷ Visant à générer la compréhension d'un sens, l'acte de communication réussi est toujours un acte *perlocutoire*, un acte producteur d'effets. Cette image ne doit pas nous égarer : il ne s'agit pas d'une causalité transitive – un esprit frapperait un autre qui alors se mettrait en marche comme une boule de billard –, mais bien d'une causalité « duplicatrice » : un esprit reprend à son propre compte le mouvement émancipateur qui lui a été présenté ou suggéré sous une forme spécifique.

¹⁵¹⁸ Faute d'adversaires réels, la société tibétaine a secrété en son sein l'institution des débats pour préserver l'aspect dialectique et dialogique de la raison. Rendre perceptible et effective la contradiction s'avère absolument crucial pour ne pas stagner.

¹⁵¹⁹ *Id.*

nulle vérité ou définition de la raison en-dehors d'interactions¹⁵²⁰ et de communications. Ensuite, l'autorité accordée à la raison est, en tant que produit contextuel de pratiques discursives particulières, toujours en constante négociation. Et puis, nous savons que, pour une pensée stratégique, non seulement toutes les investigations rationnelles se heurteront au fait qu'elles procèdent d'une préconception contingente de l'universel – l'enquête devra justement objectiver et expliciter ses présupposés implicites –, mais encore que, lors de l'échange, est pleinement *rationnel* tout ce qui participe à l'intelligence des médiations pouvant désamorcer les prétentions respectives à la raison universelle. Enfin, la raison « véritable » est figurée par ce moment, difficilement imaginable, où une communication totale est pleinement actualisée.

Toutefois, soumettre la raison à de telles conditions, n'est-ce pas risquer de sombrer dans un relativisme obtus qui, toujours, autoriserait à refuser ce que la raison oblige à accepter ? Ne faut-il pas, à un moment, que ce soit la raison qui tranche ? Et que faire avec ceux qui ne veulent pas discuter ? Car pour que l'œuvre conditionne l'auditoire, il faut bien que celui-ci se laisse conditionner¹⁵²¹. On le voit, la pensée stratégique est vite amenée à s'interroger sur la *violence* inhérente à son geste. Fort des développements derridiens dont nous avons fait mention dans le premier chapitre, nous dirons : au sein d'une situation de communication asymétrique (j'adhère à des principes que je sais faux pour mieux convaincre mon auditeur), une pensée stratégique est une économie de la violence (c'est-à-dire une violence visant à la moindre violence) ; au sein d'une situation de communication relativement symétrique, elle est un engagement à accepter et accomplir une totale transparence. Pour Śāntarakṣita et Kamalaśīla, l'auditoire *idéal*, le second de ceux que nous venons de mentionner, est constitué par la personne judicieuse (skt : *prekṣāvanta*), c'est-à-dire celle qui accepte les règles du débat, qui suit les standards de la rationalité (principe de non-contradiction, moyens de connaissance valides, etc.)¹⁵²², qui réfléchit

¹⁵²⁰ C'est cela qui justifie la stratégie d'*ascending scale of analysis* pour laquelle le discours rationnel doit changer en accord avec les prémisses d'un auditoire que l'on entend faire évoluer.

¹⁵²¹ En tant que lecteur de textes provenant d'autres époques et d'autres aires géographiques, nous sommes un auditoire *imprévu* par les textes. D'où la nécessité de ce que nous avons appelé, à la suite de P. Mus, les processus de conditionnement à la question et de conditionnement de la réponse (ce qui était également la signification du principe de générosité bourdieusien auquel nous avons fait référence dans l'introduction).

¹⁵²² On comprend que la définition de ces règles et de ces standards constitue l'objet d'une lutte. Accepter le raisonnement d'un philosophe implique d'accepter ses théories de la justification. Par exemple, un bouddhiste dira qu'il s'agit pour lui de développer le cadre et les règles pour atteindre à la vérité, et que, de toute façon, cette dernière amènera automatiquement la victoire.

avant d’agir, qui pèse le pour et le contre, et, surtout, qui est non dogmatique¹⁵²³. En somme, ce sont ceux qui, parmi les experts des raisonnements formels, n’acceptent pas les arguments d’autorité. Quand on s’adresse un tel auditoire, on en appelle à sa bonne volonté et au jugement droit ; on demande de lui une certaine ouverture afin qu’il se laisse convaincre d’abandonner, le cas échéant, ses positions erronées. En d’autres termes, les travaux philosophiques concernent les hommes de bonne volonté qui sont déjà engagés dans l’analyse. Envers les autres, on utilisera soit les pouvoirs magiques des *Siddhas*, soit l’on enseignera simplement les pratiques méditatives.

Si nous rejoignons à présent le texte de Mipham, il est possible de faire les remarques suivantes :

1) Son insistance sur la *facilité* du système de Śāntarakṣita est certes à mettre sur le compte d’une cohérence plus facile à construire d’un système de tous les éléments du Grand Véhicule — et son couronnement dans le Dzogchen — si l’on part de cet auteur, mais, *pour nous*, elle signifie également la possibilité de multiplier les interactions dialogiques et donc d’améliorer la puissance d’une pensée stratégique ;

2) Le texte s’adresse aux partisans du Grand Véhicule et considère la distinction et la compréhension des deux vérités comme le présupposé partagé qu’il faudra approfondir et clarifier. Les deux vérités sont regardées comme le moyen le plus *efficace* de présenter la vue de la Voie du Milieu.

Les deux gestes accomplis par Mipham au début de ce texte philosophique ne doivent pas être pris à la légère car ils bouleversent notre rapport contemporain à la philosophie : il s’insère dans une tradition et ne se réclame aucunement d’une quelconque forme d’originalité ; il délimite l’auditoire sur lequel son texte pourrait avoir l’effet escompté.

Retour au texte

¹⁵²³ Cet auditoire serait, selon François Châtelet, le même pour la philosophie : « Dans le fond, la recherche de la rationalité n’a pas changé des Grecs à la révolution copernico-galiléenne et à Descartes. Il s’agit toujours de légitimer un discours que tout homme de bonne foi puisse accepter » (*Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*, Paris, Seuil, coll. « Points sciences », 1992, p. 92). Le problème arrivera avec l’hypothèse « Calliclès » : que faire avec quelqu’un qui n’en a rien à faire, qui se coupe explicitement du discours en train de se faire ? Évidemment, le lien avec la violence que peut charrier le discours philosophique s’il obère toute possibilité de se voir détotaliser est facile à nouer.

[1) L'auteur]

a. Élaborons quelque peu ces [points]. Le premier point [est relatif à l'identité de] cet auteur. L'on trouve dans le *Tantra-racine de Mañjuśrī*¹⁵²⁴ des recommandations¹⁵²⁵ aux mécènes de l'enseignement, à ceux qui s'appliquent à la discipline¹⁵²⁶ et aux brahmanes¹⁵²⁷. Au début de [la partie concernant] ceux qui s'appliquent à la discipline, il est dit :

À la fin des temps¹⁵²⁸,
Quand la prédication du Maître déclinera dans le monde,
Des individus s'appliquant, tels des Rois, à la discipline, feront leur apparition.
Cela ne fait aucun doute.

D'un point de vue général, [il s'agit là d'] un enseignement proclamant la venue au jour de plusieurs rois ou chefs parmi ceux qui s'appliquent à la discipline. Plus spécifiquement, [ce texte] ajoute qu'

entre les prophéties [qui annoncent] un grand *nombre* de Saints, la syllabe « ba »¹⁵²⁹ est connue pour désigner ceux qui s'appliquent à la discipline.

Cela indique clairement la première partie du nom [de Śāntarakṣita]¹⁵³⁰. Plus loin, il est prédit que toutes ces personnes atteindront l'Éveil après avoir pratiqué les *mantras*. Et la *Descente vers Laṅka*¹⁵³¹ dit :

Tel un émétique¹⁵³² [faisant] vomir les vues malveillantes des Impies des temps futurs,
Un guide nommé « l'Intelligent »¹⁵³³,
Grand héros, docteur dans les cinq [domaines] à connaître,
Fera son apparition après cela.

Les savants d'autrefois ont dit que « Intelligent » faisait partie des noms attribués à l'Abbé¹⁵³⁴. S'il est clair que « Śāntarakṣita »¹⁵³⁵ [6] constitue le nom qu'il a reçu lors de sa profession, il semble bien qu'il en ait eu divers autres.

¹⁵²⁴ 'jam dpal rtsa rgyud. Nous ignorons de quel texte il s'agit.

¹⁵²⁵ Lung bstan pa. Ce terme pourrait également être traduit par « prophétie » ou « prédiction », étant entendu que, en tibétain, les deux sens ne font qu'un. Au Tibet, une prophétie est en même temps une recommandation.

¹⁵²⁶ Sdom brtson. C'est une épithète qualifiant les religieux et les religieuses, c'est-à-dire ceux qui ont pris leurs vœux.

¹⁵²⁷ Bram ze rnams.

¹⁵²⁸ Littéralement : « lors de la période finale du déclin du monde », c'est-à-dire lors de la disparition du *Dharma*. En l'occurrence, cela fait sans doute référence aux ravages causés par les invasions musulmanes au bouddhisme indien à l'époque dont il est question.

¹⁵²⁹ Yi ge ba zhes.

¹⁵³⁰ Il est en effet connu sous le nom de « zhi ba 'tsho » au Tibet.

¹⁵³¹ Lang kar gshegs pa, skt. *Laṅkāvatārasūtra*. Ce *sūtra*, particulièrement important dans les traditions chinoise et japonaise, expose les réponses du Bouddha, sollicité par le roi Rāvaṇa de [Sri] Lanka, aux questions du bodhisattva Mahāmati. Il se particularise par son association des doctrines idéalistes et de celles concernant la nature du Bouddha. Il a été traduit en anglais par D. T. Suzuki (*The Lankavatara sutra, a Mahayana Text*, Londres, G. Routledge and Sons, 1932) et en français par P. Carré (*Le sūtra de l'entrée à Lanka*, Paris, Fayard, 2006).

¹⁵³² Gnyen po.

¹⁵³³ Blo gros, skt. *mati*.

[Cette] prophétie ajoute que, ayant compris les cinq *dharma*¹⁵³⁶ ou domaines de connaissance, il les tirerait au clair, mettant ainsi au jour l'unité de la pensée de tout le Grand Véhicule¹⁵³⁷. De manière similaire, le *Sūtra du Roi du Recueillement*¹⁵³⁸ dit :

Ces Héros de l'Éveil [*i.e.* Bodhisattvas] qui, durant l'insoutenable décadence [de la doctrine en ce monde],
Préserveront¹⁵³⁹ ce sublime *Dharma* enseigné par le Sugata¹⁵⁴⁰,
Ceux-là seront mes fils. Ceux qui, dans cette époque tardive, veilleront sur le *Dharma*,
[Ceux-là,] des milliards de Bouddhas leur impartiront parfaitement [l'autorité voulue pour enseigner cette doctrine].

Est ainsi délivré le nom complet : « *Bodhisattva Rakṣita* ». Si l'on replace, [dans ces vers,] les éléments du nom de l'Abbé en sanskrit, on lit aisément ce qui suit : « Durant l'insoutenable décadence, *Bodhisattva*... ». « *Rakṣita* »¹⁵⁴¹ signifie « faire prospérer » ou « protéger », ce qui indique que ce nom également convient à celui qui le porte¹⁵⁴². C'est l'un des propres de la Parole du Bouddha que [cette] capacité d'amener au [sens] principal par le biais de toutes sortes d'allusions latérales.

Commentaire

L'auteur que l'on commente est ainsi inséré dans les cycles prophétiques des Écritures. Prenant le soin de citer une source tantrique et des *sūtras*, Mipham propose une analyse « étymologico-hagiographique »¹⁵⁴³ du nom de l'auteur. L'on découvre alors que non seulement Śāntarakṣita prend en charge la tradition lorsque le danger point, mais que sa maîtrise absolue lui permet d'en proposer une version unifiée et exhaustive (ce qui constitue deux actes empreints de compassion). Il est celui qui permet aux grands courants doctrinaux du Grand Véhicule (la Voie du Milieu et l'Idéalisme), représentant chacun un aspect de la vérité, de s'inscrire dans une synthèse harmonieuse. Ce faisant, non seulement il les protège et les conserve, mais il les propage et en étend la sphère d'influence (au Tibet, en l'occurrence).

¹⁵³⁴ *Mkhan po*. Il s'agit d'un supérieur religieux dont un des rôles est de présider aux « professions » des religieux, c'est-à-dire à leurs prises de vœux. Il ne peut être confondu ni avec un Père abbé, ni avec un *guru* (notamment car il n'y a pas de vœu d'obéissance chez les bouddhistes).

¹⁵³⁵ *Zhi ba 'tsho*.

¹⁵³⁶ *Chos Inga*. Ces points seront énumérés dans la suite du texte.

¹⁵³⁷ *Theg chen mtha' dag*.

¹⁵³⁸ *Ting 'dzin rgyal po'i mdo*, skt. *Samādhirājasūtra*.

¹⁵³⁹ *Srung*, se rapporte à « Rakṣita » comme le montre la suite.

¹⁵⁴⁰ *Bde bar gshegs pa*.

¹⁵⁴¹ *'tsho ba*. Il s'agit à nouveau d'une explication « étymologique » du nom de Śāntarakṣita. *'tsho ba* signifie « entretenir », « cultiver », « faire prospérer », etc.

¹⁵⁴² *Sgra de'ang brjod bya'i don dang lhan cig tu 'thon par mdzad pa ste*. Littéralement : « Ce terme aussi fait ressortir en même temps le sens de ce qu'il désigne ».

¹⁵⁴³ Il s'agit en fait de ce que les Tibétains appellent *sgra bshad*, littéralement : « l'explication du mot ».

Cette herméneutique des noms et épithètes des grands personnages s'avère nécessaire pour déplier le sens présent dans les paroles du Bouddha. Il nous est en effet rappelé que les Bouddhas ont la capacité de s'exprimer de différentes façons selon les déformations de l'auditoire et les circonstances de l'époque. L'omniscience du Bouddha, enseignant parfait, rend possible ce type de stratégies.

Retour au texte

Ces deux *sūtras* entendent indiquer que ce maître a frayé [pour nous] la voie des raisonnements immaculés. Aussi [sa distinction] des deux approches des traditions des fondateurs¹⁵⁴⁴ est-elle la raison même de sa mention dans ces *sūtras*. Pour ce qui est des qualités distinguant ce « Grand Attelage » [*i.e.* Śāntarakṣita]¹⁵⁴⁵ qui fut inlassablement prophétisé dans divers *sūtras* et *tantras* tels que ces derniers, il est dit :

Le Maître Śāntarakṣita, lui qui a traversé [cet] océan que sont les doctrines des autres¹⁵⁴⁶ et des nôtres, a placé au sommet de sa tête les étamines du lotus non souillé que sont les pieds du Seigneur des Discours.

Voici ce qui apparaît [à la lecture] de légendes autorisées [7]. Ce maître naquit comme fils du roi du Royaume oriental de Sahor¹⁵⁴⁷. Il reçut l'ordination de Jñānagarbha¹⁵⁴⁸, Abbé de Nālandā et partisan de l'école Sarvāstivāda¹⁵⁴⁹. On lui donna le nom de « *Bodhisattva Śāntarakṣita* ». Maîtrisant toutes les

¹⁵⁴⁴ Nāgārjuna et Asaṅga.

¹⁵⁴⁵ Il s'agit également d'un fondateur, mais nous avons conservé ici la connotation originelle d'attelage ou de chariot afin de bien faire sentir que la particularité de ces auteurs est, d'une part, de permettre, par leurs enseignements, le voyage sur le chemin menant à la libération, et, d'autre part, de transmettre la doctrine pure.

¹⁵⁴⁶ C'est-à-dire des non-bouddhistes.

¹⁵⁴⁷ *Za hor*.

¹⁵⁴⁸ Ye shes snying po. Né à Odivisa au VII^e siècle, il fut le maître de Śāntarakṣita. Il est considéré comme une des figures majeures du Madhyamaka svātantrika. Son ouvrage le plus important qui nous est resté est sa réflexion autour des deux vérités, le *Satyadvayavibhaṅgakārikā* (ainsi que son autocommentaire) dont Malcolm D. Eckel fournit une traduction anglaise (*Jñānagarbha on the two truths. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992). L'on trouve dans ce texte un argument mêlant la négation de l'unité et de la multiplicité (tib. *gcig du bral* ; raisonnement omniprésent dans l'œuvre de Śāntarakṣita) avec la négation de causalité. L'auteur montre en effet avec ce raisonnement ultime que l'unité ne peut produire ni l'unité, ni la multiplicité et que la multiplicité ne peut produire ni la multiplicité ni l'unité.

¹⁵⁴⁹ *Thams cad yod smra'i sde pa*. Les doxographies tibétaines font de cette école (qu'ils confondent avec l'école Vaibhāṣika) l'une des quatre écoles du Petit Véhicule. Son affirmation de l'existence de tous les *dharma*s dont l'inventaire est dressé dans les traités d'*Abhidharma*, sera contredite par l'école Sautrāntika. Cette dernière, souvent présentée comme une charnière entre le Petit et le Grand Véhicule, se livre à une critique radicale des êtres de raison listés par l'*Abhidharma*. Le nom « Sautrāntika » connote une forme de retour à l'enseignement « véritable » des *sūtras* par-delà le scolasticisme abhidharmique.

sciences¹⁵⁵⁰, il devint l'abbé de Nālandā et éradiqua les viles déviations. Le rugissement léonin de la renommée de ce Maître s'étendit sur toute la terre.

À cette époque, [venu] du Sud, un maître dans toutes les disciplines védiques¹⁵⁵¹ des impies, des brahmanes, etc. tint en échec les assauts des bouddhistes comme des non-bouddhistes. Personne ne l'ayant égalé, il se dit : « Je vais à présent aller à Nālandā [et], quand j'aurai vaincu l'Abbé Śāntarakṣita, je serai sans rival à la surface de la terre ». Ayant fait le voyage jusqu'à la résidence de l'Abbé, il regarda [et] ce dernier demeura invisible. À la place, [le brahmane] vit une statue de Mañjuḥśa¹⁵⁵², éclatante [de splendeur], telle de l'or purifié. Une fois sorti, il s'enquit auprès d'autres [personnes qui lui] confirmèrent que c'était bien l'Abbé qui se trouvait là. S'y rendant à nouveau, il regarda et vit l'Abbé assis là où [se trouvait] auparavant [la statue]. Comprenant que, puisqu'il avait véritablement réalisé la déité d'élection¹⁵⁵³, personne ne pourrait résister [à Śāntarakṣita] dans un débat, une grande foi naquit alors [en lui]. Rejetant toute idée de dispute, il plaça respectueusement les pieds [de Śāntarakṣita] au sommet de sa tête et passa le portail des enseignements. Une telle [histoire], parmi d'autres, [indique] que ses activités comme savant ne souffre aucune comparaison¹⁵⁵⁴. Et puis, quand il arriva au Tibet, il fit cette promesse au Roi, [admettant] lui-même sa propre sagacité : « Viendrait-on à chercher, chez les bouddhistes et les non-bouddhistes, quelqu'un qui [puisse] rivaliser avec moi, personne au monde n'étant supérieur à Padmasambhava [8] en termes de pouvoirs magiques¹⁵⁵⁵, on peut le placer à mes côtés. [Mais], si quelqu'un me cherche querelle [sur le terrain] des raisonnements logiques, il n'y a, actuellement sur terre, pas plus avisé que votre serviteur. Je détruirai toutes les attaques, j'établirai les enseignements bouddhiques et je comblerai les attentes de Votre Majesté ».

Commentaire

L'évocation du couple légendaire « Śāntarakṣita/Padmasambhava » à la fin de ce passage nous permet de sentir la manière dont la tradition conçoit elle-même le partage des tâches lors de

¹⁵⁵⁰ *Rig pa'i gnas*. Un Mahāpaṇḍita est réputé pour sa maîtrise des dix sciences que sont l'artisanat (tib. *bzo*), l'art de la guérison (tib. *gso ba*), la linguistique (tib. *sgra*), la logique (tib. *tshad ma*), l'art ésotérique (de la libération) (tib. *nang don*), la poésie (tib. *snyan ngag*), l'explication des mots (tib. *mngon brjod*, dont Mipham nous fournit un exemple à travers son analyse du nom de Śāntarakṣita), la prosodie (tib. *sdeb sbyor*), la dramaturgie (tib. *zlos gar*) et l'astrologie (tib. *dkar rtsis*).

¹⁵⁵¹ *Rig byed mtha' dag*.

¹⁵⁵² *'jam pa'i dbyangs kyi sku*.

¹⁵⁵³ *Lhag pa'i lha dngos su grub pa*. Il s'agit de la divinité d'élection (tib. *yi dam kyi lha*, skt. *iṣṭadevatā*), l'une des trois « racines » (tib. *rtsa sum*, skt. *trimūla*) du bouddhisme tantrique dont les deux autres sont le Maître (tib. *bla ma*, skt. *guru*, personnage absolument crucial dans le bouddhisme tibétain) et la « messagère de l'espace » (tib. *mka' 'gro ma*, skt. *ḍākinī*). « Établir la déité » consiste plus ou moins en ce que le christianisme appellerait un processus de *déification*. Le but d'une telle pratique est la reconnaissance par la personne de l'identité entre la divinité et sa propre nature de Bouddha.

¹⁵⁵⁴ En d'autres termes, la preuve de la grandeur intellectuelle de Śāntarakṣita et de sa supériorité dans les débats est qu'il n'a même pas besoin de débattre...

¹⁵⁵⁵ *Rdzu 'phrul*.

son expansion hors de sa sphère géographique : à Śāntarakṣita la charge de former les religieux et de contrecarrer dans l'argumentation les représentants des autres traditions ; à Padmasambhava la redoutable tâche de faire plier ou de convertir les forces récalcitrantes euphémisées sous la forme de « démons » (le territoire du Tibet est d'ailleurs généralement représentée comme un démone sur laquelle on aurait construit des monastères en des endroits stratégiques pour la maîtriser). Est donc admis que le statut de Śāntarakṣita l'oblige à s'en tenir aux seules méthodes pacifiques. Le *tantrika* (tib. *sngags pa*) peut, quant à lui, recourir aux moyens les plus violents si la situation l'exige. Cette répartition rejoint la classification des « quatre types d'activités éclairées » (tib. *phrin las rnam bzhi*) : *zhi rgyas dbang drag* (soit : les activités qui pacifient ; les activités qui étendent/déployent [la doctrine] ; les activités qui soumettent ; les activités terribles).

Retour au texte

Ce fut [donc] un tel maître qui fraya la voie au char du Yogācāramadhyamaka¹⁵⁵⁶. [Voici] brièvement [ce que l'on pouvait dire] de [sa] carrière incomparablement éminente de savant, qui, entre tous les Paṇḍitas, brille comme l'oripeau d'une bannière royale. En Inde, la plupart des Paṇḍitas ont perpétué la doctrine de ce « Grand Attelage » [i.e. Śāntarakṣita] : [ainsi] des Maîtres Haribhadra¹⁵⁵⁷, Kamalaśīla¹⁵⁵⁸, Dharmamitra¹⁵⁵⁹ et encore d'autres. Jñānapāda¹⁵⁶⁰, Ārya Vimuktisena¹⁵⁶¹, Haribhadra, Abhayākara¹⁵⁶², etc. exposèrent exactement de la même manière la vue de la *Prajñāpāramita*¹⁵⁶³. Parmi

¹⁵⁵⁶ *Dbu ma rnal 'byor spyod pa'i shing rta*. « *shing rta* » est un terme récurrent. S'il signifie littéralement « chariot », il désigne les fondateurs de système de pensée (comme Nāgārjuna et Asaṅga en Inde ou Tsongkhapa au Tibet). Le lecteur remarquera la métaphore filée : « véhicule », « chemin », « chariot », etc.

¹⁵⁵⁷ *Seng ge bzang po*, né à Taxila au VIII^e siècle. Selon Ruegg (*op. cit.*, pp. 154 sq.), ce disciple de Śāntarakṣita et prédécesseur d'Ārya Vimuktisena, est une figure importante car il fournit, dans ses commentaires sur l'*Abhisamayālaṅkāra*, une aide non négligeable sur les questions relatives à l'« intuition progressive » (skt. *anupūrvābhisamaya*) et aux « instants d'illumination » (skt. *ekakṣaṇābodha*, tib. *skad cig ma gcig pa'i rtoḡs pa*). Malheureusement, nous n'avons pas eu l'occasion de lui consacrer le temps qu'il mériterait.

¹⁵⁵⁸ Ka ma la sh'i la. Disciple principal de Śāntarakṣita, il en fut également un grand commentateur. Invité au Tibet afin de défendre le point de vue du bouddhisme indien, il est l'un des principaux protagonistes du débat de Samyé. Son *Madhyamakāloka* et ses trois *Bhāvanākrama* (« classiques » de la littérature gradualiste) constituent aujourd'hui encore des traités centraux.

¹⁵⁵⁹ *Chos kyi bshes gnyen*.

¹⁵⁶⁰ *Ye shes zhabs*.

¹⁵⁶¹ *Phags grol sde*.

¹⁵⁶² *A bha ya ka ra*. Ces quatre derniers noms sont des auteurs, un peu moins lus aujourd'hui, du bouddhisme indien tardif.

¹⁵⁶³ Mipham n'entend pas spécifiquement désigner ici la doctrine professée dans les *sūtras* de la *Prajñāpāramita*. Les études de la *Prajñāpāramita* désignent au Tibet l'approfondissement de l'*Abhisamayālaṅkāra* d'Asaṅga/Maitreya. Ce texte concerne le développement spirituel et les différents aspects de la carrière des Bodhisattvas qui suivent les enseignements contenus dans les *sūtras* de la *Prajñāpāramita*. Comme le fait remarquer Karma Phuntso, « Indo-Tibetan commentators speak of two levels of content of the

ceux-ci, il y en eut, certes, certains qui, comme Ārya Vimuktisena, professèrent¹⁵⁶⁴ le Yogācāramadhyamaka avant lui, mais tous les princes des savants¹⁵⁶⁵ admettent unanimement que ce fut ce maître qui fraya la voie à un Madhyamaka qui, pour autant qu'il nie une réalité extérieure substantielle, est compatible avec le système idéaliste¹⁵⁶⁶. La raison établit également ce fait, ce que l'on comprendra à la lecture des textes indiens. Il est ainsi expliqué que « les » Nāgārjuna – père et fils¹⁵⁶⁷ – sont les fondateurs de la « Voie du Milieu des textes originaux »¹⁵⁶⁸ ; que Candrakīrti est l'initiateur du système « Prāsaṅgika » ; que Bhāvaviveka¹⁵⁶⁹ fonda la « Voie du Milieu des *sūtras* »¹⁵⁷⁰ et, [enfin], que ce maître [i.e. Śāntarakṣita] fraya la voie du Yogācāramadhyamaka.

Commentaire

Après l'insertion de Śāntarakṣita dans la temporalité propre aux prophéties, Mipham expose sa place importante dans la constellation des penseurs indiens et indique en quoi il doit être reconnu comme le fondateur d'un courant particulier qui dura le temps que dura le bouddhisme en Inde. Il le fait en proposant une classification des tendances internes au Madhyamaka qui dénote par rapport aux doxographies en vigueur à son époque. Le point de vue gélug serait, en effet, plutôt le suivant : Buddhapālita commente *d'un point de vue prāsaṅgika* Nāgārjuna et Āryadeva (qui, lui-même, adoptait implicitement la vue *prāsaṅgika*) ; Bhāvaviveka, réfutant Buddhapālita, fonde le Madhyamaka-Svātantrika ; Śāntarakṣita et Kamalaśīla sont des Madhyamikas partisans de l'absence d'objets extérieurs, de l'existence de l'aperception à un niveau relatif et de l'absence d'établissement réel de la conscience ; Candrakīrti, réfutant Bhāvaviveka, asseoit définitivement la supériorité du Madhyamaka-Prāsaṅgika sur le Madhyamaka-Svātantrika¹⁵⁷¹. L'on entrevoit que la capacité à imposer ses propres catégories doxographiques, et donc à « encadrer les débats », constitue un enjeu de taille. Si, au Tibet, la domination gélug a eu en partie recours un tel procédé pour maintenir sa domination, d'une

Prajñāpāramitasūtras : the explicit teaching of Emptiness (*dnogs bstan stong nyid*) and the implicit or hidden topic of experiential knowledge or gnosis discerning Emptiness » (*Mipham's Dialectics and the Debates on Emptiness*, London and New York, Routledge, 2005, p. 29). La première de ces tendances représenterait l'élaboration philosophique de la vacuité et aurait trouvé son explicitation chez Nāgārjuna ; la seconde se concentrerait, quant à elle, sur l'expérience subjective de la vacuité.

¹⁵⁶⁴ *Bzhed mkhan.*

¹⁵⁶⁵ *Mkhas dbang.*

¹⁵⁶⁶ *Rnam rig pa'i tshul.* *Rnam rig* équivaut au sanskrit *vijñāpti*. Il s'agit d'une référence au courant *Vijñāptimātra*.

¹⁵⁶⁷ *Klu sgrub yab sras.* C'est-à-dire Nāgārjuna et Āryadeva.

¹⁵⁶⁸ *Gzhung phyi mo'i dbu ma pa.*

¹⁵⁶⁹ *Legs ldan 'byed.*

¹⁵⁷⁰ *Mdo sde'i dbu ma.*

¹⁵⁷¹ Pour plus de détails, voir par exemple : José Ignacio Cabezón, *A Dose of Emptiness. An annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1993, pp. 77 sq.

certaine façon, cette lutte passe aujourd'hui par le biais des travaux académiques. Ainsi un nombre incroyable de rapports de force au sein de cette couche supplémentaire d'interprétations que sont les interactions entre les chercheurs occidentaux et les commentateurs traditionnels, viennent-ils compliquer tant la lecture que les commentaires de ces textes.

Retour au texte

Au Tibet, la plupart des représentants des tendances philosophiques anciennes – le grand traducteur Ngog¹⁵⁷², Chaba Chöseng¹⁵⁷³ [et, en outre,] Rongtön Chöje¹⁵⁷⁴, etc. – adhèrent de manière pure à ce système particulier [9]. L'on dit que son explication et son étude demeurèrent également importantes jusqu'à l'époque des Seigneurs¹⁵⁷⁵, père et fils. Le Seigneur et ceux qui appartiennent à sa lignée pensèrent [qu'elle avait] une très grande valeur et produisirent, notamment, toutes sortes d'annotations [à son propos]. En outre, tous les partisans de la Voie du Milieu, y compris le Seigneur du *Dharma* Sakya Paṇḍita, ont fait leurs délices de l'œuvre de Śāntarakṣita et de sa postérité immédiate. Bref, telles des abeilles [butinant] un parterre de lotus, lorsque tous ceux qui possédèrent l'œil du *Dharma* jouirent du festin des profonds point-clés de ces raisonnements, leur esprit en fut automatiquement transporté. Mais de nos jours, que l'on ne se mette pas en peine de chercher qui professe cette orientation doctrinale, car il apparaît que [bien] rares sont ceux qui ont ne serait-ce que jeté un œil aux textes [en y] réfléchissant [un tant soit peu]. Il conviendrait que ceux qui possèdent quelque intelligence endosse la charge d'étendre et de déployer [cet enseignement] jusqu'à la fin du temps [imparti au *Dharma* dans notre] monde¹⁵⁷⁶.

En somme, ceux qui tiennent de manière synthétique les deux approches du Grand Véhicule – et, plus particulièrement, les Médiannistes ayant à cœur les moyens de connaissance valides – apprécieront naturellement la tradition de ce « Grand Attelage » et y adhéreront.

Commentaire

¹⁵⁷² Rngog lo chen po ou Rngog lo tsā ba blo ldan shes rab (1059-1109). C'est sous l'impulsion de cet auteur que l'œuvre de Dharmakīrti, et la philosophie d'une manière générale, prit de l'importance au Tibet.

¹⁵⁷³ *Phya pa chos seng ge* (1182-1251). Il conforta l'influence de Dharmakīrti au Tibet, notamment en écrivant un résumé (tib. *bsdus pa*) de son œuvre, initiant le genre littéraire des résumés, ancêtre des doxographies. Il est également connu pour avoir fourni le cadre propre aux débats tibétains : plutôt que d'utiliser les syllogismes indiens, on dégage les conséquences impliquées par les positions adverses.

¹⁵⁷⁴ Rong ston chos rje (1367-1449). Appartenant à la tradition des Sakyapas, il commenta l'œuvre de Sa-pan et fut le maître de Gorampa et de Śākya Chogden.

¹⁵⁷⁵ *Rje yab sras kyi sku dus bar du*. Il s'agit de Tsongkhapa.

¹⁵⁷⁶ *Phyogs dus kyi mu mthar*. Littéralement : « les limites/confins de l'espace et du temps ». Le sens exact de cette expression demeure quelque peu obscur. Notre traduction, libre, prend le parti de considérer que Mipham entend pointer ici l'importance de conserver la doctrine de Śāntarakṣita au sein de l'héritage global de la pensée indienne jusqu'à ce que le *Dharma* finisse par disparaître de notre univers.

Après avoir cité un certain nombre d’auteurs anciens, après avoir, en outre, proposé des catégories doxographiques qui ne manqueront pas d’apparaître singulières aux gens de son époque, Mipham prévient une critique possible. Son argument est, en somme, le suivant : si quelqu’un venait à reprocher que l’on en appelle à tels auteurs et à une telle classification, il se mettrait en délicatesse avec sa propre tradition au sein de laquelle l’on a cultivé la connaissance de ces auteurs ainsi que de leurs doctrines. La charge voilée vise principalement les Gélugpas et les Sakyapas du temps de Mipham qui, bien que Médianistes, acceptaient l’existence d’une réalité extérieure au niveau conventionnel (au contraire du système de Śāntarakṣita qui, s’appuyant sur l’Idéalisme, la récuse).

Mipham mentionne également l’importance, pour quiconque a une compréhension de l’œuvre de Śāntarakṣita, de la conserver et de l’enseigner. Nous prenons prétexte de ce point pour introduire un thème central de notre travail : *l’obligation d’enseigner pour celui qui sait*. C’est notamment sur ce thème, absent des doctrines traditionnelles, que se joue peut-être une possible évolution doctrinale au sein du bouddhisme contemporain. Nous montrerons plus loin que cette évolution implique la prise en compte des conditionnements historiques. Exprimée en des termes bouddhiques, la spéculation que nous effectuons épouse le mouvement suivant : si la raison est nécessaire à l’éradication de l’ignorance entendue comme appréhension erronée de la réalité, alors l’accomplissement de la raison, c’est-à-dire l’omniscience, n’est possible que *si tout le monde est omniscient*, que si ne subsiste aucune mécompréhension. Ou, si l’on préfère : l’omniscience véritable est la réciprocité des libérations. Il faudrait tenir alors à la fois que quiconque s’efforçant d’agir rationnellement est sur le chemin *et* que la raison nous enjoint de mettre tout le monde sur le chemin. La mise en action de la raison passerait par une dialectique constante entre la pratique et la doctrine : communiquer la pratique s’effectue par la doctrine et étudier la doctrine est une pratique.

Retour au texte

b. Le second point concerne la vie du vénérable [Śāntarakṣita]. [Ce maître qui] maintint la pureté du *Vinaya* dans sa vie [appart], au sein de la succession des montagnes¹⁵⁷⁷ d’or que furent, en Inde, les

¹⁵⁷⁷ L’association, dans la même phrase, de l’idée de pureté et de la métaphore « montagneuse » n’est pas fortuite. C’est un *topos* de l’imaginaire tibétain que de considérer les montagnes comme le lieu par excellence de la pureté, comme le lieu qui purifie. Comparer Śāntarakṣita à la plus haute et à la plus imposante des montagnes évoque le fait qu’entre tous, il est celui dont l’existence a été la plus pure et la plus vivifiante pour autrui comme pour la discipline.

nombreux et authentiques « détenteurs de la discipline »¹⁵⁷⁸, haut comme le mont Sumeru¹⁵⁷⁹. La narration visant [à le dépeindre] comme le roi¹⁵⁸⁰ de ceux qui s'appliquent à leurs vœux et comme celui dont la discipline est pure est bien connue.

Commentaire

L'on se fait l'écho, ici, de la vie exemplaire de l'auteur. Abbé d'un très important centre religieux, sa maîtrise est à la fois *intellectuelle* et *comportementale*. Cette idée selon laquelle Śāntarakṣita, fidèle à tous ses vœux aurait atteint le point le plus haut dans la pureté disciplinaire, signifie implicitement la chose suivante : Śāntarakṣita ne suit pas *aveuglément* les préceptes du *Vinaya*, il leur a fait atteindre à la perfection *par sa sagesse*. Un robot ou un dogmatique ne saurait être « pur » dans sa discipline. Ce point repose sur une certaine conception des rapports qu'entretiennent les six « perfections » ou « vertus parfaites » (skt. *pāramitā* ; tib. *pha rol tu phyin pa*). Pour Mipham, la relation entre les cinq premières et la dernière (le discernement), n'est pas de l'ordre d'une évolution « mécanique » dans laquelle on passerait d'une générosité parfaite à une discipline parfaite et ainsi de suite. Les premières (générosité, discipline, patience, etc.) sont certes nécessaires en tant qu'elles constituent l'accumulation de mérites, mais elles ne sont des vertus parfaites, c'est-à-dire productrices des Corps formels, que si elles sont « traversées » par le discernement (lorsque ce dernier y infuse). En d'autres termes, on n'agit de manière pure que lorsque notre action s'effectue sans l'appréhension des « trois sphères » : agent, patient, action.

T. Doctor traduit la dernière phrase comme suit : « He is renowned as a king of those persevering in the vows and as one who has perfected pure discipline ». Notre traduction, outre qu'elle rend le terme *gleng ba*, justifie la brièveté de ce second point : puisque les histoires relatant la perfection disciplinaire de Śāntarakṣita sont bien connues, il ne sert à rien de s'appesantir.

Retour au texte

¹⁵⁷⁸ *'dul 'dzin*. Ceux qui supportent le *Vinaya*, c'est-à-dire les préceptes de discipline encadrant et régissant la vie religieuse. L'idée, difficile à rendre en français, est celle d'un enchaînement (*phreng ba* signifie également « rosaire ») de maîtres qui maintinrent en vie et transmirent la tradition.

¹⁵⁷⁹ *Ri dbang*. Dans la cosmologie bouddhique, il s'agit de la montagne axiale sur laquelle repose notre monde (skt. *loka*, tib. *'jig rten*).

¹⁵⁸⁰ Le mont Sumeru est souvent désigné comme le « roi des montagnes » (tib. *ri'i rgyal po*).

c. Le troisième point concerne la manière dont [Śāntarakṣita] s'est accompli. Cela [*i.e.* la manière dont il s'est accompli] devrait surtout s'appliquer au rejet et à la réalisation qu'actualise le niveau des Êtres nobles, mais, étant donné que cela n'est pas du domaine d'expérience des êtres ordinaires, il est dit que l'on *infère* [le niveau de] « *Bodhisattva*-qui-ne-retourne-pas »¹⁵⁸¹ à partir de signes¹⁵⁸² physiques et langagiers. [10] Ainsi ce grand Abbé se manifesta avec l'intention de discipliner¹⁵⁸³ le monde, en général et, plus spécifiquement, de dompter les sombres contrées [se situant à ses] « confins ». En outre, bien que les deux chariots eurent déjà excellemment frayé la voie [vers] l'intention des Paroles du Grand Véhicule, c'est en souhaitant tracer un troisième chemin unifiant le sens [porté par] ces derniers qu'il s'émana [en ce monde]. Ensuite, il consacra les formations karmiques de son espérance de vie¹⁵⁸⁴ et vécut neuf cents ans, [c'est-à-dire], jusqu'à la naissance du Souverain tibétain Trisong Deutsen et aux temps prophétisés de la dissémination vers le Nord des enseignements du Bhagavant. L'on dit donc qu'il obtint la maîtrise de sa longévité. Et, lors de la consécration de Samyé, le roi vit clairement l'Abbé comme Mañjuvāra¹⁵⁸⁵. En outre, les statues [qu'il a consacrées] se transformèrent réellement en *Jñānasattva*¹⁵⁸⁶. Ainsi apparut-il à tout le monde qu'il a accompli un infini déploiement de prodiges. [Tout cela indique] qu'il obtint le contrôle « de ce qui est extérieur »¹⁵⁸⁷. Plus particulièrement [le fait] qu'il fut capable de donner un éclat solaire¹⁵⁸⁸ aux enseignements du Bouddha au Tibet, ce pays que personne n'avait su mater, [constitue] une preuve valide¹⁵⁸⁹ établissant sa supériorité par rapport aux autres Bodhisattvas, [ces] fils du Victorieux.

d. Le quatrième point [concerne] la bienveillance [dont il fit preuve dans sa] vie. [Il s'agit] des actes excellents [qu'il accomplit] au service de l'enseignement et des « migrants »¹⁵⁹⁰. Puisqu'il pratiqua aisément la cause, l'esprit d'Éveil, il est légitime que ce soit sous le nom de « Bodhisattva » que cet Abbé devint connu comme le soleil et la lune.

Inséparable de Mañjughoṣa, ce grand zélateur de la discipline demeura [dans ce monde] durant plusieurs siècles et exposa l'enseignement du Bouddha de telle sorte qu'il fut préservé à Nālandā, dans l'Est de l'Inde, en Chine, etc. Surtout, il fraya la voie au char immaculé qui fusionne les deux

¹⁵⁸¹ *Phyir mi ldog pa'i byang sems*. Il s'agit là du cinquième des cinq chemins.

¹⁵⁸² *Rtags*.

¹⁵⁸³ *'dul ba*. Littéralement : « dresser », « conquérir », « to tame », etc.

¹⁵⁸⁴ *Sku tshe*. Maîtrisant ses *saṃskāra*, il put « gérer » la causalité liant les graines aux fruits, causalité dont ces causalités karmiques constituent en quelque sorte les chevilles ouvrières.

¹⁵⁸⁵ *'jam pa'i rdo rje*.

¹⁵⁸⁶ *Ye shes pa* mis pour *ye shes sems dpa'*, un « être-gnose ». Dans la phase de développement, on visualise une divinité qui deviendra « réelle » lorsque cet « être-gnose » adviendra en elle.

¹⁵⁸⁷ C'est-à-dire de la matière (ce qui est à mettre en liaison avec la connaissance de son mode d'existence : elle est telle une illusion).

¹⁵⁸⁸ *Nyi ma ltar snang*.

¹⁵⁸⁹ *'bras rtags yang dag* est un terme technique de logique : on établit la supériorité de Śāntarakṣita à partir des effets que l'on en perçoit. Puisqu'une perception directe de l'accomplissement de ce maître est impossible aux êtres ordinaires, tout ce passage vise à mettre en avant les phénomènes observables à partir desquels on peut l'inférer.

¹⁵⁹⁰ *'gro ba*. Ce terme recouvre tous les êtres qui tournent sans cesse dans le cycle des existences.

approches¹⁵⁹¹. En outre [11], par des raisonnements « de force substantielle »¹⁵⁹², il éradiqua [les vues] de ceux qui professent une doctrine erronée et prit soin des [individus] bien doués¹⁵⁹³. Enseignant, débateur et auteur¹⁵⁹⁴ maintenant dans sa vie une discipline pure, [sa] science et sa sainteté n'ont pas d'équivalent. C'est pourquoi son activité bienveillante s'est propagée partout sur terre. Tant la puissance des aspirations antérieures que celle du réveil [des virtualités latentes] au moment où il engendra l'esprit d'Éveil le firent se rendre, plus spécifiquement, dans cette masse de ténèbres, [ce] Pays des Neiges dont il était malaisé qu'il fût soumis par quiconque. Il [y] rencontra le divin roi Trisong Deutsen. Il révéla alors, par exemple, comment, auparavant, lui et le roi dharmique émirent des vœux communs, et que, à en juger par les signes¹⁵⁹⁵ des vêtements du roi, la continuité dynastique s'interromprait.

Il enseigna le *Dharma* des dix vertus¹⁵⁹⁶, des dix-huit éléments¹⁵⁹⁷, des douze [chaînon]s de la coproduction conditionnée. Une fois, il ordonna d'inviter Padmasambhava afin de dompter des démons [qui ne se laissaient] pas vaincre par [ses méthodes] pacifiques. Ensemble, le Maître et l'Abbé, s'étant livrés à une inspection [géomantique] de Samyé, consacrèrent [et] érigèrent un grand temple extérieur [contenant des statues,] suppôts [des divinités] supposées¹⁵⁹⁸. Il ordonna les « sept hommes choisis »¹⁵⁹⁹ et établit la discipline, racine des enseignements.

Il enseigna aux Lotsawas¹⁶⁰⁰ comment traduire ainsi qu'absolument toutes les doctrines bouddhiques et non bouddhiques. Par l'étude et les explications, il établit clairement le sens des paroles [du Bouddha] et de tous les traités qui en expliquent le sens intentionnel. Ce faisant, il répandit l'immense éclat du *Dharma* sur le Tibet. Par la raison, il défit les Bönpos [au point qu'] il ne resta de ces [individus] extérieurs aux enseignements que le nom. L'enseignement devint ainsi immaculé. Bien qu'il fût sur le point d'expirer, [il mentionna que], lorsque la filiation de la consécration des religieux ainsi que la « vue » seront fragilisées par des disputes, alors le Paṇḍita Kamalaśīla sera invité au Tibet par le pouvoir de ses

¹⁵⁹¹ C'est-à-dire : le Yogācāra et le Madhyamaka.

¹⁵⁹² *Dngos stobs kyi rigs pa*. Ou : « par des raisonnements [se fondant sur] la force des choses ». Cette expression technique de la logique bouddhique désigne une inférence statuant sur un état de fait en se basant sur la force ou le mode d'être propre à la situation. Par ce type de raisonnement, je sais, par exemple, que le feu est chaud (ou que le son est impermanent) : la qualité « chaleur » est inhérente au mode d'être du feu.

¹⁵⁹³ Ce sont ces êtres auxquels leurs actions passées confèrent à présent une situation enviable.

¹⁵⁹⁴ *'chad rtsod rtsom gsum*.

¹⁵⁹⁵ *Rten 'brel*. Il s'agit du terme désignant généralement la coproduction conditionnée, mais il peut s'agir également de « coïncidences », voire d'« auspices ».

¹⁵⁹⁶ *Dge ba bcu*, c'est-à-dire les vertus naissant de l'abandon des dix fautes (mentir, tuer, etc.).

¹⁵⁹⁷ *Khams bco brgyad*, skt. *aṣṭādaśadhātu* : soit les six objets, les six « sphères » sensorielles et les six consciences. Une expérience naît, par exemple, de la conjonction entre une forme, la capacité de voir (qui suppose un fonctionnement normal des sens) et la conscience visuelle.

¹⁵⁹⁸ *Phyi gtsug lag rten dang brten par bcas pa bzhengs pa*. L'on parle donc bien ici de l'érection d'un monastère au sein duquel se trouvent des statues qui sont le support/suppôt des divinités qu'elles représentent.

¹⁵⁹⁹ *Sad mi mi bdun*. Il s'agit des sept hommes qui devinrent religieux sous Śāntarakṣita et purent ainsi initier les traditions et lignées de transmission.

¹⁶⁰⁰ *Lo tsaa ba*. Il s'agit des traducteurs.

reliques. Sera confiée à ce savant une lettre disant : « Rétablis la pureté de l'enseignement »¹⁶⁰¹. [12] Depuis l'état qui connaît sans voile les trois temps, il fit montre d'un amour spécial pour le Tibet et agit avec une inconcevable bonté. « Maître-lotus » [*i.e.* Kamalaśīla¹⁶⁰²] fut l'élève de l'Abbé et composa, par conséquent, des commentaires à ses écrits sur la Voie du Milieu et sur les moyens de connaissance valides.

Bref, comme on vient de la voir : *premièrement*, l'Abbé établit l'enseignement au Tibet ; *puis* il le développa et le propagea ; *enfin*, dans les situations au sein desquelles la doctrine [est apparue]¹⁶⁰³, il maintiendra cet enseignement et n'en brisera pas la continuité grâce à une série continue d'incarnations. Il en va comme l'enseigne le grand Seigneur¹⁶⁰⁴ : tant que ce grand Abbé, introducteur de l'enseignement au Tibet, s'incarnera au sein de la filiation religieuse, cette filiation et l'enseignement demeureront à l'avenir. Tout cela [signifie que Śāntarakṣita] est essentiellement identique au Seigneur lui-même¹⁶⁰⁵.

Aussi est-ce sans aucun doute uniquement par la puissance de l'esprit d'Éveil et des aspirations de ce grand Abbé que les enseignements sont présents au Tibet. Néanmoins, depuis leur point de vue individuel, les gens pensent que [cette] présence résulte de l'action de leur lama¹⁶⁰⁶ ou de leur monastère. C'est comme si personne ne comprenait que [ces rites] qui vont de la tonte des cheveux à la teinte des vêtements [religieux] proviennent des activités du Bouddha.

Commentaire

Denonçant la bêtise contenue dans l'ignorance (entretenue par l'historiographie traditionnelle) de l'importance de Śāntarakṣita dans l'histoire du bouddhisme tibétain, Mipham fait de la défense de cet auteur (et, par rebonds, de la tradition nyingma) non seulement un droit,

¹⁶⁰¹ Voici comment T. Doctor traduit cette phrase particulièrement difficile : « On the verge of passing away, [he let it be known that] the future of ordination in Tibet could be learned from indications in his physical remains, and a letter was given to the paṇḍitas with instruction for a time when dispute in terms of view would occur. They were then to invite the paṇḍita Kamalaśīla and so re-establish the purity of the teachings ».

¹⁶⁰² Bien que ce nom désigne habituellement Padmasabhava, le sens semble indiquer que ce soit de Kamalaśīla dont il est question ici.

¹⁶⁰³ *Bstan pa nam gnas kyi bar du*. Cette portion nous pose problème. Nous avons pris le parti de rendre l'aspect temporel contenu dans *nam* et l'aspect spatial présent dans *gnas* par le terme unique de « situation ».

¹⁶⁰⁴ *Jo bo chen po*, c'est-à-dire Atiśa. Le fait de mettre les paroles qui vont suivre dans la bouche de cet auteur possède une forte charge polémique. L'on explique, en effet, la plupart du temps la venue d'Atiśa au Tibet par la complète décadence du bouddhisme en ce lieu et, notamment, par l'extinction des lignées religieuses. Mais Mipham indique ici que, dans le chef d'Atiśa lui-même, c'est la filiation de l'ordre venant de Śāntarakṣita qui devait s'y maintenir. En outre, d'un point de vue doctrinal, Atiśa est dit avoir introduit le Madhyamaka Prāsaṅgika. Or Mipham laisse entendre que, pour Atiśa, c'est le système de Śāntarakṣita qu'il convient de préserver et de vivifier au Tibet.

¹⁶⁰⁵ Loin de considérer, avec l'historiographie traditionnelle, qu'Atiśa introduisit une « nouvelle » lignée religieuse et une « nouvelle évolution » de la doctrine, est suggéré le fait que ce « fondateur » se considérait lui-même comme un « restaurateur ».

¹⁶⁰⁶ Plutôt qu'aux lamas « personnels », on pense ici aux fondateurs d'ordre religieux ou de monastères.

mais un devoir. Puisque continuer de dénigrer et de secondariser cet auteur serait faire preuve d'ingratitude, il convient de l'étudier minutieusement, ce qui ne manquera pas, évidemment, de révéler une accointance philosophique entre la vue défendue par Śāntarakṣita et le Dzogchen.

Mipham reproche aux « Modernes » de son temps d'avoir un rapport biaisé à la tradition. Certes, il convient d'être conscients d'appartenir à une tradition et d'être le maillon d'un continuum, mais il faut également entretenir une conscience aiguë du fait que ce qui nous entoure et auquel on ne prête guère attention résulte de l'intention de ceux qui nous ont précédé. D'une certaine façon, nous sommes aujourd'hui obligés de travailler pour redécouvrir cette « pratico-inertie », là où Mipham reproche à ces co-religionnaires de se complaire dans une certaine pratico-inertie et donc de la subir.

Retour au texte

La réputation des qualités de ce Grand Attelage [*i.e.* Śāntarakṣita] ainsi que ses excellentes actions recouvrirent la Terre entière et furent connues comme la lune et le soleil. Il diffère [en cela] de ceux qui, de nos jours, au Tibet, obtiennent [comme] par accident une réputation usurpée. En Inde, de nombreux Paṇḍitas, bouddhistes et non bouddhistes, libérés de leurs doutes après avoir examiné [sa doctrine] comme de l'or que l'on brûle, que l'on coupe [et] que l'on frotte, ont tenu [Śāntarakṣita] pour un maître.

[13] Il y avait en Inde, à cette époque, un nombre incalculable de savants et d'Être réalisés, plus merveilleux les uns que les autres. Toutefois, le roi dharmique, les Lotsawas et les Paṇḍitas incarnés¹⁶⁰⁷ n'eurent aucun doute [quant] au fait de rechercher et d'inviter *uniquement* ce Maître, comme si, même dans [ce] pays où l'on n'avait [pourtant] pas eu vent [du *Dharma*], on en avait entendu parler. Cela est dû à la réputation incomparable de la vie de ce Grand Attelage qui, telle la lune parmi les étoiles, luit naturellement [et] s'étend sans voile sur tous les territoires. En général, les principaux [personnages] agissant de façon illustre pour l'enseignement de notre Instructeur sont les huit fils proches¹⁶⁰⁸ et les seize Anciens¹⁶⁰⁹. De nombreux être supérieurs, tels les « Six Ornaments »¹⁶¹⁰, etc., sont apparus comme leurs incarnations. Parmi ceux-ci, le Grand Attelage est le « Seigneur des secrets » [*i.e.* Vajrapāṇi], l'esprit adamantin de tous les Victorieux, l'unique compilateur des paroles des grands secrets.

¹⁶⁰⁷ *Sprul pa'i lo paN rnam*.

¹⁶⁰⁸ Il s'agit des Bodhisattvas (mythiques) Mañjuśrī, Vajrapāṇi, Avalokiteśvara, Kṣitigarbha, Sarvanivāraṇaviṣkambhin, Ākāśagarbha, Maitreya et Samantabhadra.

¹⁶⁰⁹ L'on désigne comme cela les seize Arhants qui, succesivement, maintinrent l'enseignement de Bouddha après la mort de celui-ci.

¹⁶¹⁰ *Rgyan drug*, soit : Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti.

Par conséquent, sa vie et ses qualités n'appartiennent pas au domaine¹⁶¹¹ de ceux qui résident sur les « Terres ». Que dire de la vue des êtres ordinaires ? Néanmoins, dans la perspective commune également, le concert grandiose¹⁶¹² des ses actions au Tibet et en Inde est une merveille inconcevable et inégalée. Bien que [nul] n'en ait apparemment laissé [un compte-rendu] écrit détaillé, j'ai présenté ici quelque peu de ce que j'ai rassemblé des anciennes légendes¹⁶¹³ afin que l'on se rappelle de la bonté de l'Abbé. S'ils réfléchissent¹⁶¹⁴ aux traces [qu'il nous a laissées] – ses œuvres [si] bien composées et son infinie bonté –, les êtres avisés aboutiront au sentiment [que Śāntarakṣita] était un véritable éveillé.

En somme, concernant l'auteur de ce texte, sachons qu'il s'agit de ce maître incontestablement connu, en Inde et au Tibet, comme le « Grand Attelage ». Quelques vers conclusifs :

Le *Dharma* [14] brillamment enseigné par ce protecteur, le Victorieux,
Est expliqué comme l'excellente tradition de la vaste activité par Asaṅga,
Et comme la vue profonde par Nāgārjuna.
La réputation de ces deux fondateurs est comme celle de la lune et du soleil.

Les héros sagaces qui soutiennent ces systèmes,
En ont déployé chaque aspect en des rivières d'excellentes explications.
Néanmoins, l'on n'aura pas [encore] atteint l'océan du Suprême Véhicule du grand Anachorète,
Le festin de l'expérience parfaite.

Par la grande gorgée des raisonnements analytiques,
Tu bois l'océan des systèmes des deux traditions.
Tu es alors tel l'espace,
Embelli par les amples nuages dharmiques de tout le Grand Véhicule.

Ayant découvert l'esprit serein pareil à l'espace absolu,
Le Glorieux Candrakīrti est la Beauté dans les trois mondes.
Voyant le conventionnel de manière claire et distincte, tel un arc-en-ciel,
Dharmakīrti infuse la terre entière.

Pourtant, bien que les suprêmes connaisseurs qui clarifièrent ces systèmes
Se reposèrent sur la monture excellente [qu'est] la tradition scripturaire,
Leur force [fut] trop faible pour prendre la mesure, de manière immédiate et aisée,
De la spacieuse demeure des deux moyens immaculés de connaissance valides.

Cette vaste terre – ton raisonnement sur les deux vérités –,
A été couverte¹⁶¹⁵ en trois foulées¹⁶¹⁶ par la gigantesque puissance de l'analyse minutieuse.
Tu es alors, comme toute la surface de la terre,
Magnifié par les nombreux apprêts de la raison.

¹⁶¹¹ C'est-à-dire que les qualités de Śāntarakṣita dépassent le champ cognitif (tib. *spyod yul*), les capacités d'appréhension des êtres qui arpentent le chemin des *bhūmi*.

¹⁶¹² *Rol mo ches*. Il est difficile de rendre la connotation « musicale » de cette expression.

¹⁶¹³ *Lo rgyus rnying ma rnam*s. Peut-être s'agit-il des hagiographies présentes dans la tradition nyingma.

¹⁶¹⁴ *Dpags na*. Plus précisément, il s'agit d'effectuer une inférence partant des effets visibles pour aboutir à la cause invisible

¹⁶¹⁵ *Bcad*, il s'agit de la forme intransitive de '*chad pa*, qui signifie expliquer. Le terme « couvrir » nous semblait heureux ici : couvrir la terre, couvrir un sujet.

¹⁶¹⁶ C'est-à-dire : l'analyse de la vérité de surface, l'analyse de l'absolu catégoriel, l'analyse de l'absolu non catégoriel.

Par conséquent, les traditions des deux systèmes,
Ainsi que la vaste approche les unifiant,
Constituent le point de passage¹⁶¹⁷ de l'enseignement du Véhicule Suprême de l'Anachorète.
Hors ces trois-là, point de voie.

Puisque tu es le compilateur des paroles [15] de tous les Victorieux
Le Suprême Véhicule est ici inclus sur le mode de la raison¹⁶¹⁸.
À lui seul, ce soleil, cœur des profonds points-clés,
Perce les taies¹⁶¹⁹ [qui obscurcissent] la surface de la terre.

Incommensurable et inconcevable, [ce] point crucial du Véhicule suprême,
Est enseigné facilement rien que par la méthode, prodigieusement économe,
Des raisonnements. Je me prosterne devant l'excellence
D'une telle écriture, grand mantra adamantin de la connaissance¹⁶²⁰.

Commentaire

Le mouvement de toute cette partie est le suivant : après avoir établi que Śāntarakṣita a été annoncé par les Écritures, on passe en revue les principaux aspects que révèle la biographie de ce Maître : sa science est insurpassable ; sa vertu exemplaire ; sa réalisation indépassable, etc. Tout cela peut s'inférer, pour nous êtres aux capacités restreintes, tant de ses écrits que du fait qu'il ait transmis le bouddhisme au Tibet. En ce sens, Śāntarakṣita fait véritablement partie de ces phares de l'enseignement, permettant à ce dernier de se relancer et de se renouveler afin d'atteindre d'autres terres et d'autres esprits. Outre l'énumération, somme toute classique, des enseignements et des maîtres influencés par Śāntarakṣita, on sent combien la position et la figure de ce dernier sont importantes pour Mipham, tant au niveau philosophique que stratégique. D'une certaine façon, Mipham se réclame de Śāntarakṣita (exigence d'un minimum de reconnaissance envers cet être exceptionnel et important pour le Tibet, etc.) pour pouvoir aborder une œuvre qui, philosophiquement, lui permettra de proposer une perspective s'accordant harmonieusement avec le Dzogchen. La tactique consistera, bien entendu, à indiquer que les Pères fondateurs (Atiśa, Sakya Paṇḍita, Tsongkhapa, etc.) des traditions auxquelles appartiennent ceux qui risquent de lui reprocher un tel projet se réclamaient eux-mêmes de Śāntarakṣita.

Enfin, dans son poème conclusif, Mipham offre un bref aperçu de ce qui sera traité par la suite. Il insiste notamment sur le fait que, bien que certains aient pu avoir entrevu l'unité des enseignements de Candrakīrti et de Dharmakīrti, Śāntarakṣita est le premier qui ouvrit la voie au

¹⁶¹⁷ *jug ngogs*.

¹⁶¹⁸ *Rigs pa'i tshul gyis*.

¹⁶¹⁹ *Rab rib*. Le terme exact, « myodésopsie », désigne les corps flottants traversant le champ visuel.

¹⁶²⁰ *Rdo rje'i rig sngags chen po*. Il s'agit des *mantras* capables de produire une « saisie intuitive » de la réalité et qui permettent d'obtenir des pouvoirs magiques.

discernement libérateur qui les ne les considère plus comme deux mais comme un. Si la vérité absolue est associée au nom de Candrakīrti et la vérité de surface au nom de Dharmakīrti, alors ce qui fait le propre de Śāntarakṣita est d'avoir enseigné une théorie dans laquelle les deux vérités entrent en coalescence (tib. *zung 'jug*). La voie menant à cette conjonction de la vacuité (vérité absolue) et des apparences (vérité de surface) est puissante, facile et économe. S'appuyant sur le raisonnement « ni unité ni multiplicité », on analysera la vérité de surface, on découvrira l'absolu catégoriel et l'on rendra possible l'expérience de l'absolu non catégoriel.

Retour au texte

[2. Les destinataires]

Deuxièmement, relativement aux destinataires [pour lesquels ce texte] a été écrit, on pourrait se demander : a : « Qu'est ce que le Grand Véhicule ? » ; b : « Qu'en est-il de sa tradition scripturaire ? » ; c : « Comment, suivant les raisonnements, cultiver le discernement relatif à son sens ? ».

a. Quant au Grand Véhicule : sa *cause*, la pensée du *bodhicitta*¹⁶²¹, s'étant dotée des dix perfections, mène à leur terme les *chemins* de la purification, de la maturation et du perfectionnement, [ce qui] engendre alors comme *fruit* [l'état] de Bouddha, la coalescence des deux Corps¹⁶²².

Commentaire

Le Grand Véhicule est d'emblée défini en termes de « cause », « chemin », « fruit ». Ici, la *cause* est d'ordre « intentionnel » : c'est la volonté ou le souhait de mener tous les êtres à la libération qui caractérise le Grand Véhicule par rapport au Petit. Le *chemin* est celui de la culture des *pāramitā*. Il s'agit, en d'autres termes, du chemin de la double accumulation qui, mené à son état le plus parfait, correspond à la conjonction de la méthode (tib. *thabs*) éliminant le voile des passions, et du discernement (tib. *shes rab*) éliminant le voile cognitif. Et le *fruit*, la bouddhété, est identifié à la coalescence des deux Corps (Corps formel et *dharmakāya*)¹⁶²³. Cette coalescence des deux Corps se caractérise également par l'omniscience (résultat de l'élimination du voile cognitif) et la grande compassion (résultat de l'élimination du voile des passions).

¹⁶²¹ *Rgyu bsam pa byang chub sems*.

¹⁶²² *Sku gnyis zung 'jug gi sangs rgyas*.

¹⁶²³ Sur ce point, voir Stéphane Arguillère, *Profusion de la vaste sphère, Longchenpa, sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Louvain, op. cit., pp. 313-332.

D'une certaine manière, il serait possible de dire que le fruit actualise ce que l'esprit d'Éveil (ou *bodhicitta*) « jouait » par avance. En effet, si la compassion peut paraître gratuite et naturelle pour ceux qui sont compatissants¹⁶²⁴, avant d'éprouver cette évidence et cette spontanéité, il faut se forcer et aller à l'encontre de notre mouvement spontané. Chemin faisant, plus on devient compatissant, plus on souffre face au mal-être d'autrui et plus il devient nécessaire de cultiver le discernement de la vacuité. Sans ce dernier, non seulement l'on se priverait des moyens d'aider effectivement autrui, mais l'on se perdrait soi-même. Prenons l'exemple de la générosité : il n'est possible d'atteindre la perfection dans la générosité qu'une fois réalisée la vacuité de nature propre des choses ; mais pour réaliser cette vacuité, rien de mieux qu'agir en l'absence de toutes perspectives stratégiques (gain, perte, etc.), c'est-à-dire *comme s'il n'y avait pas de soi*¹⁶²⁵.

Ainsi l'esprit d'Éveil met-il en branle une sorte dialectique entre la compassion, la perception du mal-être et la culture de la vacuité, dialectique qu'il faut tenir ferme jusqu'à la convergence totale et spontanée entre mon intérêt et celui d'autrui¹⁶²⁶, convergence qui n'est rien d'autre que l'actualisation de cet *bodhicitta*. Si l'on approfondit suffisamment les choses, on voit que vacuité et compassion s'appuient l'une sur l'autre, *qu'elles se mènent mutuellement à la perfection*. Un juste équilibre est atteint lorsque s'annulent totalement la tendance abolitive de la vacuité (dévoilement ; expulsion des conceptions réifiantes, etc.) et la tendance « constructiviste » de la compassion.

La question que nous poserons à une telle perspective est la suivante : si l'état de Bouddha est celui dans lequel il n'y a plus de différence entre l'action effectuée pour moi et l'action effectuée pour le bien d'autrui, un tel état est-il possible en un monde au sein duquel, pour reprendre Sartre, toutes nos actions nous sont volées ? Poursuivre le chemin du Bodhisattva n'exige-t-il pas, alors, de lutter contre les conditions qui sont responsables d'un tel état de fait ?

¹⁶²⁴ Voir par exemple *Abhidharmakośabhāṣya*, III d-94. Dans son premier *Bhāvanākrama*, Kamalaśīla qualifie la compassion de *svarasvāhin* (p. [190]) : elle « coule de sa propre eau ». Les personnes chez qui cette source n'a pas jailli ne peuvent que s'en tenir à la force du fait : on constate que certaines personnes sont compatissantes.

¹⁶²⁵ Sartre distingue également entre la générosité ordinaire et une générosité supérieure (la perfection étant impossible dans les structures actuelles) : « Dans un univers où l'homme s'aliène aux choses, cette vertu ambiguë ne supprime pas l'aliénation, elle la déplace : en se libérant de l'objet qu'il donne, le donataire s'aliène à la donation ; le bénéficiaire s'asservit doublement : à la chose et, à travers elle, à l'homme qui lui a donnée » (SG, p. 639). Selon lui, l'attitude d'une Simone Weil dépassait cette « vertu du propriétaire » en ce qu'elle ne donnait pas en échange de mérite.

¹⁶²⁶ Voir notamment *Bodhicaryāvatāra*, VIII, 126.

Puisque la grande compassion est impossible en l'état, le rôle de la « simple » compassion « bodhisattvique » ne serait-elle pas de nous ramener sans cesse dans le cycle des existences après avoir fait l'expérience de la vacuité ? Sartre dirait sans doute : la compassion vise à ne pas se complaire dans le pôle « poétique ». En d'autres termes, le Bodhisattva devrait non seulement faire sienne la perspective de celui qui souffre, c'est-à-dire de s'ouvrir à lui, comprendre et éprouver sa souffrance, mais également poursuivre activement la création d'un état où la souffrance d'autrui serait impossible. Selon nous, cette exigence de compassion devrait amener les bouddhistes contemporains à réinvestir la compréhension des conditionnements historiques. À ne vouloir être que Mañjuśrī (et non Mañjuśrī et Avalokiteśvara), l'on s'expose à commettre des folies (comme l'a montré l'égarement de maîtres zen pétris de nationalisme), mais surtout, *on se condamne à ne jamais arriver à être Mañjuśrī*. Une autre manière, plus polémique, d'exprimer notre réserve serait la suivante : à faire de la « grande compassion » un objectif atteignable, *in fine*, uniquement pour soi, ne risque-t-on pas d'instrumentaliser la compassion (comme peuvent le faire, par exemple, les écoles du Petit Véhicule, qui utilisent la compassion comme moyen pour dissoudre leur *ego*) et donc de poursuivre l'Éveil du Petit Véhicule lors même que l'on se réclame du Grand ?

Retour au texte

b. Sa *tradition scripturaire* [consiste] exclusivement en la Voie du Milieu et en l'Idéalisme¹⁶²⁷, connus pour être les deux approches. Cette excellente tradition scripturaire – vérace au plus haut point et d'une profondeur suprême – est hors de la portée tant des impies que des Auditeurs ou des Bouddhas solitaires¹⁶²⁸. Sans se contenter à l'égard d'un tel objet vrai et profond d'un pieux respect, l'on [doit] en cultiver fermement et profondément la certitude¹⁶²⁹ en [suivant] le chemin des raisonnements concluants. L'essence du discernement immaculé qui en est issu est à la fois profonde¹⁶³⁰ et vaste¹⁶³¹. La « profondeur » [désigne] l'établissement de tous les phénomènes comme [étant] la « Grande Voie du Milieu »¹⁶³² : exempts de tous les extrêmes, ils ont une saveur unique, comme le miel [tiré d'une diversité

¹⁶²⁷ *Dbu ma dang sems tsam*.

¹⁶²⁸ Ces deux derniers termes désignent ceux qui ont atteint l'Éveil du Petit Véhicule. Un Bouddha solitaire a atteint pour lui-même l'Éveil, mais il est rigoureusement incapable de l'enseigner.

¹⁶²⁹ *Nges pa*.

¹⁶³⁰ *Zab pa*.

¹⁶³¹ *Rgya che ba*.

¹⁶³² *Dbu ma chen po*. L'on n'entend pas ici la tradition de la doctrine madhyamaka telle qu'elle est présente dans les textes, mais plutôt ce qui résulte de l'incorporation de ces textes. Le « Grand Madhyamaka », c'est donc le Madhyamaka en tant que fruit (coalescence des deux Corps), tel qu'il est actualisé dans l'esprit d'un grand Bodhisattva.

de fleurs]. « Vaste » [se rapporte] au savoir¹⁶³³ unifiant en un point-clé¹⁶³⁴ – sans mettre de côté fût-ce une syllabe – les textes sacrés¹⁶³⁵ du Grand Véhicule, [c'est-à-dire] la totalité de la tradition scripturaire de la Voie du Milieu et de l'Idéalisme. [16] Puisqu'en lui se parfait la totalité de la tradition, l'on dit [d'un tel savoir qu'il est] « vaste ».

Commentaire

Ce texte appartient au Grand Véhicule dont les deux branches sont la Voie du Milieu et l'Idéalisme et dont l'objectif est de produire le *discernement*. Ce discernement, qui surpasse les capacités cognitives des Auditeurs et des Bouddhas solitaires (c'est-à-dire de ceux qui se sont « arrêtés » à l'Éveil tel qu'il est présenté dans le Petit Véhicule), possède deux caractéristiques : il appréhende toutes les apparitions phénoménales comme étant exemptes de tous les extrêmes (être, non-être, les deux, aucun) ; il justifie en même temps qu'il exemplifie les textes de la tradition¹⁶³⁶. La première de ces caractéristiques signifie que le discernement saisit la *vacuité* de toutes les manifestations, vacuité qui constitue leur « saveur » véritable : ils apparaissent mais ils « goûtent » la vacuité. La seconde évoque implicitement l'adéquation entre la raison, qui génère le discernement, et l'autorité scripturaire. Est supposée l'absence de contradictions entre une raison, qui investit et vérifie les Écritures, et cette autorité. En d'autres termes, bien qu'ils révèlent ce qui est « extrêmement caché » (tib. *shin tu lkog gyur*), c'est-à-dire ce que connaît l'omniscience d'un Bouddha ainsi que la façon dont il le connaît (cf. le « Grand Madhyamaka), les textes ne sauraient contredire un raisonnement bien mené.

Un autre point doit attirer notre attention. Mipham évoque le fait qu'une certaine activité est requise de la part du partisan du Grand Véhicule (ou de quiconque abordant un tel texte). Il ne pourra se contenter d'entretenir un rapport extérieur à l'objet du texte – « respecter » est également « tenir en respect » –, mais devra refaire les raisonnements pour son propre compte afin de faire naître le discernement puis de le cultiver. L'on pourrait en inférer, mais c'est une conséquence que ne tire ni l'auteur ni le bouddhisme en général, que le discernement est rigoureusement *identique* et *égal* chez tout le monde à partir du moment où il reprend à son compte les raisonnements. Cela signifierait que, lorsque l'on acquiert une forme de certitude, on

¹⁶³³ *Shes pa*.

¹⁶³⁴ *Gnad gcig*.

¹⁶³⁵ *Sde snod*. Littéralement : « le réceptacle ».

¹⁶³⁶ D'une certaine façon, ce couple « profondeur/immensité » renvoie également à celui formé par la *vacuité* et la *compassion* en tant que cette dernière se déploie dans les nombreux textes présentant, exemplifiant et expliquant la doctrine du Bouddha.

quitte alors ses idiosyncrasies historiques, sociologiques, psychologiques pour atteindre à quelque chose d'« universel ». Une telle interprétation nous met directement en rapport avec la « communication des non-savoirs » telle que l'entend Sartre.

Remarquons, enfin, une certaine difficulté à distinguer absolument le *discernement* (tib. *shes rab*) de la *certitude* (tib. *nges pa*). Nous tendrions, pour notre part, à voir dans la certitude, l'*instant* de compréhension jaillissant au moment de la compréhension issue du parcours personnel que balisent les raisonnements. Outre la conviction intime qu'il procure, cet instant est une sorte de « décollement » ou de « mise en marche » au sein desquels se trouve en puissance toute la lucidité qui se déploiera et qui mûrira dans le *discernement*. Il serait également possible de la décrire comme un *gond* en tant qu'elle appartient à la fois à la raison ordinaire (tib. *blo*) et à la gnose (tib. *ye shes*). C'est sur elle et en elle que s'opère une forme de transmutation¹⁶³⁷. D'une certaine façon, la certitude est, tout comme le *fiat* sartrien, ce qui lie les axes verticaux et horizontaux (ou temporel et atemporel). Quelle que soit la position que l'on défend, il faut admettre, à un moment ou l'autre, la possibilité d'une rupture, d'un moment critique, d'un « saut »¹⁶³⁸.

En somme, nous voyons dans la certitude, une notion permettant de résoudre le problème de la *conversion*¹⁶³⁹, problème qui se laisserait résumer comme suit : comment articuler deux plans ? Comment une intuition de l'absolu peut-elle s'épanouir dans la durée ? Pour donner une

¹⁶³⁷ C'est peut-être également en elle que sont identifiées la Voie du Milieu et la Grande Perfection. C'est en tout cas l'avis de John W. Pettit : « One of Mipham's interesting points about Prāsaṅgika Madhyamaka, normally considered the quintessential philosophy of the gradualist vehicle of philosophical dialectics, is that it has a relatively "sudden" approach to eliminating all four extremes of elaboration [...], and is in this respect similar to the Great Perfection, which establishes *ka dag*, or primordial purity. The *Beacon* demonstrates that, as far as Mipham was concerned, a sudden or intuitive approach (the Great Perfection) can be understood in the context of a gradual and rational approach (typified by Madhyamaka), and vice versa. The *Beacon* is, in part, a philosophical justification of the theoretical possibility of sudden enlightenment in the Great Perfection. At the same time, it is an exploration of how gradualist theory and practice can make that possibility a reality » (John W. Pettit, *op. cit.*, p. 16). Cette question du « subitisme » du Dzogchen est d'une redoutable complexité. Pour une tentative visant à lever ce *conundrum* en mobilisant la conceptualité spinoziste, on se rapportera à la thèse de S. Arguillère sur la pensée de Longchenpa (*Profusion, op. cit.*).

¹⁶³⁸ Et si cette exigence s'applique remarquablement bien dans l'étude intellectuelle, elle est également présente dans la pratique des différents « niveaux méditatifs » (*dhyāna* et *samāpatti*) : on parcourt toutes les étapes dans les deux sens plusieurs fois, puis on « saute » de l'une à l'autre, etc. On trouve mention de ce type de pratique dans les écoles idéalistes et médianistes du Grand Véhicule et dans le Petit Véhicule (ce saut permettant de passer des étapes est reconnu également dans la tradition pâlie sous le nom de *jhānukkantika* : voir le *Visudhimagga* de Buddhaghosa [surtout chapitre XII, 2 et 5]).

¹⁶³⁹ Chez Sartre, ce problème s'exprimera comme suit : comment articuler et penser ensemble le plan « horizontal » du devenir historique et le plan « vertical » de la normativité et de la moralité ? C'est une réflexion sur l'authenticité dans son rapport à la vérité et à la norme qui effectuera ce lien.

version plus prosaïque de cette difficulté, on songera à l'opération qu'est la lecture : comment s'opère la transformation de la *succession* en *simultanéité* et réciproquement (dans les processus langagiers par exemple), ou celui de la *synchronie* (arts plastiques) et de la *diachronie* (ainsi des arts où la temporalité joue un grand rôle : littérature, musique, etc.) ? Bref : comment, à partir de lettres, de mots, de phrases, successives parvient-on à la saisie instantanée d'une idée ?¹⁶⁴⁰ Dans le processus de lecture, un lecteur expérimenté parvient à une saisie simultanée de plusieurs signes distincts, là où l'enfant épelle. Se libérer de la pensée discursive c'est se libérer du temporel pour épouser l'ubiquité du spatial. À l'inverse, grâce au processus d'itérabilité, le spatial peut redevenir temporel : il est possible qu'un texte écrit il y a des siècles canalise ma temporalité. Cette question, qui rejoint en réalité les interrogations concernant la pensée stratégique et la *parrhêsia*, est tout sauf anodine, même d'un point de vue bouddhiste, puisque, comme nous l'avons suggéré, il est possible que l'exigence d'enseigner implique la nécessité d'un retour au temporel.

Retour au texte

c. L'action de ce discernement [est la suivante] : ayant [éveillé] une confiance¹⁶⁴¹ dans les niveaux spirituels où l'on s'entraîne¹⁶⁴², on aura, [même] si autrui n'est pas en mesure de [nous guider], ce qu'on appelle « la foi obtenue par la connaissance ». L'on se sera [alors] engagé sur le chemin au sens propre¹⁶⁴³.

Ainsi, ayant compris qu'il ne conviendrait pas que, à l'orée du chemin, un tel discernement – vue totalement pure qui est tel un « œil » – fit défaut, les disciples pour lesquels ce [traité] a été composé sont ceux qui le recherchent et y consacrent leurs efforts.

Commentaire

Ce n'est donc qu'une fois ce discernement atteint que le réel travail sur le chemin démarre. Auparavant, l'on acceptait passivement l'autorité du Bouddha et de ceux qui transmettent ses paroles ; auparavant, l'on pratiquait sans réellement comprendre ce que l'on faisait. Maintenant, l'on sait que ce chemin est le bon ; maintenant, l'on comprend le bien-fondé

¹⁶⁴⁰ Sartre aborda cette question en mobilisant l'image du *fiat* dans *L'Idiot de la famille* ou encore la notion de *conception* dans *L'Imaginaire*.

¹⁶⁴¹ *Yid ches*.

¹⁶⁴² L'on pourrait également comprendre : « les niveaux spirituels où l'on étudie [encore] », c'est-à-dire tous ceux où le pratiquant n'a pas une vision *directe* de la réalité ultime (qu'il obtient dans la première *bhūmi*).

¹⁶⁴³ *Lam mtshan nyid pa*.

de telle ou telle pratique. Telle est « la foi obtenue par la connaissance ». Citons Bugault rapportant des paroles de Jacques May : « Si l'on croit que c'est vrai, c'est faux ; si l'on sait que c'est faux, alors c'est vrai » (nous verrons, d'ailleurs, à quel point cette opposition entre croyance et « reprise éprouvante » d'une vérité est importante chez Sartre également). Les destinataires spécifiques de ce texte sont donc ceux qui sont entrés sur le chemin mais qui, n'ayant pas encore abordé *leur* chemin, dépendent encore de la présence d'une personne capable de les guider. Cette dernière viendrait-elle à manquer, la possibilité d'arpenter le chemin menant à la libération serait compromise. Par provision, il convient donc de faire advenir le discernement afin de poursuivre et d'approfondir la pratique même dans la solitude. S'appropriant, réfléchissant et comprenant l'intention globale du Grand Véhicule, l'on fait naître en soi une *certitude* sur laquelle pourra fleurir un discernement qui confère une certaine autonomie. Celle-ci s'avère être également un réquisit pratique visant à faire face aux aléas de l'existence (absence de maîtres, de textes, etc.).

Cependant, il est souhaitable, selon nous, de voir dans cette exigence d'autonomie non une protection contre d'éventuels « coups du sort », mais bien un état désirable *pour lui-même*. S'approprier le texte signifiera alors s'engager à réfléchir *pour* quitter sa foi première, ses connaissances par ouï-dire, et *pour* ouvrir l'œil du discernement. La stratégie sotériologique viserait alors à une forme d'*émancipation* et de *responsabilisation*. Il nous semble qu'une telle évolution, outre qu'elle épouse harmonieusement l'exigence de ne pas rester neutre par rapport au texte et de se l'approprier activement, ouvre la porte à une prise en compte de l'historicité par le bouddhisme : si l'autonomie, libération par rapport aux conditionnements individuels et collectifs, est une valeur en soi, la visée de l'autonomie mobilisera la connaissance exacte de ces conditionnements.

Retour au texte

[3) La catégorie]

Où¹⁶⁴⁴ [ce texte] est-il inclus ? Ce traité détermine la nature de ce qu'il faut connaître, les cinq *dharma*¹⁶⁴⁵. Nous expliquerons ci-dessous comment ceux-ci contiennent la totalité du Grand Véhicule. En ce sens, c'est un commentaire [portant sur] la signification de *tout* le Grand Véhicule¹⁶⁴⁶. De manière plus spécifique, ce sens immaculé est enseigné dans des *sūtras* profonds tels que la *Descente vers*

¹⁶⁴⁴ *Phyogs gar*. C'est-à-dire : dans quelle catégorie faut-il placer ce texte ?

¹⁶⁴⁵ *Shes bya chos lnga*.

¹⁶⁴⁶ *Theg chen mtha' dag gi dgongs*. Ou : la signification [c'est-à-dire l'intention] de tout le Grand Véhicule.

Laṅka, le [*Sūtra sur le*] recueillement, [*à la requête*] de *Phare lunaire*, etc. À ce propos, [voici ce que dit] la *Descente vers Laṅka* sur la façon dont l'Idéalisme est endossé conventionnellement¹⁶⁴⁷ :

Il n'y a pas de formes extérieures,
C'est l'esprit de chacun¹⁶⁴⁸ qui apparaît [comme monde] extérieur.
Parce qu'ils ne comprennent¹⁶⁴⁹ pas bien leur esprit,
Les êtres puérils¹⁶⁵⁰ imaginent¹⁶⁵¹ des phénomènes conditionnés¹⁶⁵².

Parmi d'autres choses, ceci est inlassablement et clairement enseigné. Et sur la façon de poser les deux vérités, le même *sūtra* affirme :

D'un point de vue superficiel, les entités¹⁶⁵³ existent.
D'un point de vue ultime, elles sont sans nature propre.
Se tromper¹⁶⁵⁴ sur ce qui n'a pas de nature propre,
Voici ce qu'est la vérité de surface.

Commentaire

C'est donc l'explication de la vérité de surface qui caractérisera plus spécifiquement ce texte et permettra de le classer. Puisque Śāntarakṣita adopte l'Idéalisme comme explication de cette vérité, son système peut être appelé « Yogācāra-Madhyamaka ». D'une manière générale, le statut de la vérité superficielle constitue sans aucun doute un des points les plus importants et des plus difficiles des théories bouddhiques. Selon les contextes, *saṃvṛti* (tib. *kun rdzob*) a en effet différentes significations. Ce peut être soit la conscience ignorante qui *voile* la réalité ; soit l'*interdépendance* ; soit les simples conventions mondaines arbitraires. Dans la *Prasannapāda*, Candrakīrti résume ces différents sens de *saṃvṛti* :

¹⁶⁴⁷ *Tha snyad du*. Comme nous le verrons, cela ne signifie pas que l'adoption de l'Idéalisme résulte d'une convention arbitraire, mais bien que ce système décrit *adéquatement* la réalité superficielle ou phénoménale.

¹⁶⁴⁸ *Rang gi sems*. L'esprit propre au sens de « one's own mind ».

¹⁶⁴⁹ *Khong du mi chud*. Il s'agit à la fois d'avoir une compréhension de la nature de l'esprit et de le « comprendre » ou de le circonscrire en lui-même afin de l'empêcher de s'égarer dans des productions fictives.

¹⁶⁵⁰ *Byis pa*, skt. *bāla*. Tout comme des enfants regardent derrière le miroir pour voir ce qui s'y trouve, les êtres puérils, c'est-à-dire les êtres ordinaires (tib. *so so'i skye bo*, skt. *prthagjana*) accordent un être en soi, un être réel et vérifiable à ce qui apparaît et qui, soumis à l'analyse, s'avère pourtant vide de cet être réel putatif.

¹⁶⁵¹ *Rtog*.

¹⁶⁵² *'du byas*, skt. *saṃskṛta*. Traditionnellement, est dit « conditionné » un phénomène qui est produit, qui dure et qui disparaît, bref qui s'insère dans la chaîne de la coproduction conditionnée. Mais ici sans doute faut-il comprendre également les phénomènes construits de manière factice.

¹⁶⁵³ *Dngos rnam*s. *Dngos po* (skt. *vāstu*, *bhāva*) veut dire « choses » d'une manière générale. Ultérieurement, et dans un contexte technique, il s'agit d'une « substance » en gardant à l'esprit que, pour le bouddhisme, une substance se caractérise par sa capacité à avoir un effet et entre donc dans les chaînes de la causalité et de la conditionnalité.

¹⁶⁵⁴ *Nor ba*.

Samvṛti (enveloppement), c'est le fait de couvrir de tous côtés. C'est donc l'ignorance qu'on appelle enveloppement, parce qu'elle masque complètement la vraie nature des entités (*padārthatattva*). Autre explication : *samvṛti* (relativité) signifie « support réciproque », en tant qu'elle est relativité. Ou encore, *samvṛti* (convention) veut dire « signe », « pratique mondaine ». Cette dernière se définit par la dénomination et l'objet de dénomination, la connaissance et l'objet de connaissance, etc.¹⁶⁵⁵

Ces distinctions proposées par Candrakīrti seront abondamment commentées et deux tendances principales verront le jour (tendances que l'on accole généralement à Tsongkhapa et à Gorampa respectivement) : 1) la conscience ignorante réifie des essences qui n'ont aucune base ontologique dans la réalité, et sont donc à distinguer des phénomènes empiriques (c'est-à-dire de ce qui apparaît). Éradiquer l'ignorance revient à mettre à mal ces essences conceptuelles réifiées sans que cela n'atteigne les phénomènes ; 2) ces phénomènes sont eux-mêmes des réifications indues résultant de l'ignorance et l'on refuse de les distinguer des essences conceptuelles réifiées. Mipham se place indéniablement dans cette seconde catégorie. Clarifions quelque peu les enjeux de la juste définition de la vérité de surface.

Pour Tsongkhapa et ses partisans, la souffrance provient de l'appréhension de quelque chose de véritablement établi (tib. *bden grub*, sorte d'entité stable qui serait à elle-même sa propre cause et se serait donc précédée elle-même¹⁶⁵⁶) dans les apparences. Par conséquent, c'est cet aspect du phénomène qui doit être éliminé par l'analyse, ce qui entraînera une disparition de l'appréhension *a parte subjecti* et donc une disparition de la souffrance¹⁶⁵⁷. La négation issue de l'analyse, c'est-à-dire la vacuité de cet aspect véritablement établi, ou encore le fait que l'on ne le trouve nulle part, sera considérée être la *vérité absolue*. Ne pas circonscrire correctement cet objet qu'il convient de nier, c'est courir le risque de sombrer soit dans le nihilisme (si l'on applique les raisonnements ultimes à tout, comme le préconisent Gorampa et Mipham par exemple), soit dans le substantialisme ou l'éternalisme en « tombant trop court » dans l'application du raisonnement. En ce qui concerne la vérité de surface, elle ne peut être la somme de l'apparence et de l'aspect qu'il convient de nier puisque ce dernier n'existe pas du tout

¹⁶⁵⁵ Pr, p. 226.

¹⁶⁵⁶ Rappelons que, selon nous, Sartre, dans son déploiement du « synthétique *a priori* », nous propose la genèse d'un tel type d'« entité » : lorsque le désir est prédominant, la « qualité » cristallise une dissociation entre ce qui apparaît et son mode d'existence. Le « ceci » apparaît désormais comme existant indépendamment et de manière inhérente alors qu'il est liée au déploiement du mode d'apparaître (plus spécifiquement, il est le corrélat du désir).

¹⁶⁵⁷ C'est la raison pour laquelle, sur le plan de la pratique, les Gélugpas insistent fortement sur la juste perception de ce qu'il convient de nier. Ainsi, avant de méditer sur l'absence de soi, faut-il qu'apparaisse de manière évidente à l'esprit l'« image » (tib. *don spyi*) de cet aspect égotique que l'on cherche à éliminer. Ce qui peut prendre des mois voire des années.

(comme les cornes d'un lapin). Or la vérité de surface existe d'une quelconque façon. Tsongkhapa dira qu'elle existe comme simple imputation de nos désignations et de nos conventions, sans « aucun référent derrière ».

Mipham, comme Gorampa, appliquent les raisonnements ultimes, c'est-à-dire les raisonnements médianistes cherchant la réalité des choses et ne tombant que sur leur vacuité, à tous les phénomènes, à tout ce qui apparaît. Selon eux, la doctrine de Tsongkhapa annule le pouvoir de la vacuité en en faisant quelque chose qui, d'une part, élimine ce qui n'existe pas, et, d'autre part, conserve le phénomène en tant que tel. D'une certaine manière, ils reprochent à Tsongkhapa d'être atteint par ce que nous nommons le paradigme du *lector* : l'insistance sur le fait d'avoir une image claire et vivante de ce que l'on nie ne concerne que ceux qui sont plongés dans l'universel et dans l'abstrait. Seuls les « intellectuels » (si l'on veut bien nous passer cet anachronisme) « voient » l'aspect véritablement établi dont parle Tsongkhapa. Aussi pourrait-on se demander si cet objet ne résulte pas de leurs pratiques d'intellectuels. La personne ordinaire est plongée dans cette évidence et n'a aucunement besoin d'en cultiver une image claire et distincte. Selon un certain biais scolastique, Tsongkhapa affirme que nier l'objet auquel le vécu s'accroche permettra de libérer ce vécu, mais il détermine cet objet *depuis le domaine de la pensée*. C'est ce qui fait qu'il confond l'absolu de simple négation (c'est-à-dire l'absolu catégoriel) avec le véritable absolu exempt de tous les extrêmes des proliférations (tib. *spros bral*). En somme, Mipham le met face à une alternative. De deux choses l'une : soit les phénomènes et le fait d'être véritablement établi sont identiques (comme cela apparaît à un esprit ordinaire) et alors le fait de nier l'un entraîne la négation de l'autre ; soit ils sont différents et nier le second n'entraîne aucun changement dans le premier.

Pour Mipham, la vérité absolue peut donc être entendue de deux façons : si elle est opposée au superficiel, elle est appréhendée depuis un point de vue ultime et est la vacuité des phénomènes ; si elle est considérée comme le dépassement de la dichotomie entre vérité de surface et vérité absolue, elle est alors l'expérience de la *gnose* (tib. *ye shes*), l'absolu non catégoriel, la vacuité exempte de tous les extrêmes, la coalescence des deux vérités. Dans ce dernier paradigme, les deux vérités figurent non comment les *choses* sont mais comment elles *apparaissent*. Les apparences qui s'accordent au mode d'être des choses (tib. *gnas snang thun*) sont l'absolu, celles qui ne s'accordent pas au mode d'être des choses (tib. *gnas snang mi thun*),

c'est-à-dire qui apparaissent autour de la polarité entre un sujet et un objet, sont le superficiel. La présence de cette double interprétation de deux vérités permet de relier un modèle proche de celui de Candrakīrti aux cinq *Dharma* de Maitreya¹⁶⁵⁸ : le premier éradique l'extrême du substantialisme, les seconds, qui évoquent l'expérience authentique, l'extrême du nihilisme.

Toutefois, en ce qui concerne l'*explication* de la vérité de surface, c'est-à-dire du fonctionnement de rétribution karmique et des modes d'apparaître, seule la doctrine idéaliste est satisfaisante (en effet, comment se fier aux conventions mondaines alors que personne ne « verra » jamais la causalité karmique ?). Il y a donc, de ce point de vue, un mode conventionnel d'apparence (la « vérité superficielle incorrecte » (skt. *mithyasamvṛtisatya*, tib. *yang dag pa ma yin pa'i kun rdzob bden pa*) et un mode conventionnel « réel » (la « vérité superficielle correcte » (skt. *tathyasamvṛtisatya*, tib. *yang dag pa'i kun rdzob bden pa* telle que la décrit l'Idéalisme) : la première possède la capacité de produire un effet (skt. *arthakryiāsamartham*, tib. *don byed nus pa*), pas la seconde. Nous reviendrons sur les nombreuses implications dont sont grosses ces quelques lignes. Retenons simplement que Mipham loue ce texte de Śāntarakṣita pour son explication de la vérité de surface contre la « théorie » issue de Candrakīrti (et promue par Tsongkhapa) des « simples conventions mondaines ».

Un dernier mot sur le terme de « vérité ». On traduit souvent *bden pa* par « réalité » à la place de vérité. Cette ambiguïté est significative. Dans la tradition qui trouve ses racines dans l'Antiquité grecque, la vérité dévoile l'être. Un maître médianiste, critiquant la notion d'un être qui est tel qu'il est, ne peut souscrire à cette définition. Au contraire, il dirait probablement que la vérité est ce qui va à l'encontre d'un tel être en en révélant la vacuité. Il distinguerait probablement entre ce qui *existe ultimement*, c'est-à-dire ce qui résiste ontologiquement à une analyse ultime, et ce qui est *ultimement vrai*, c'est-à-dire ce qui existe ultimement et permet la libération. La vérité ultime, d'un point de vue médianiste, serait alors le fait de l'absence d'existence ultime. Tous les phénomènes sont introuvables : quand je cherche X, je ne trouve que la vacuité de X. Et cette vacuité n'existe pas non plus puisque lorsqu'elle devient elle-même l'objet de recherche, l'on tombe sur la vacuité de vacuité. Mais si elle n'existe pas, la vacuité est néanmoins vérité ultime car elle permet la libération. *Ontologiquement*, elle ne diffère en rien de sa base (la base de vacuité), mais *sotériologiquement* elle a une effectivité puisqu'en se

¹⁶⁵⁸ Est donc réaffirmée l'égalité foncière des deuxième et troisième Révolutions de la roue du *Dharma*.

concentrant sur elle, il est possible d'éliminer les attachements : *son mode d'existence contredit le mode d'appréhension de l'ignorance.*

Une telle absence de poids ontologique de la vérité explique peut-être une forme de désintérêt vis-à-vis de l'histoire et, en tout cas, la non-poursuite de l'illusion d'un dévoilement toujours plus complet de l'être (mouvement corrélatif à une certaine idée de la temporalité). Néanmoins, si l'on intègre nos remarques précédentes concernant l'exigence de la mutualisation de l'omniscience, peut-être serait-il possible de tirer la version « Gorampa/Mipham » que nous venons de mentionner vers une progressive prise en compte de l'histoire. En effet, là où Tsongkhapa est coincé entre un absolu purement négatif et une vérité de surface absolument relative, la coalescence des deux vérités pourrait, peut-être et au prix de hautes spéculations, s'accomplir collectivement au terme d'une vaste explication de la vérité de surface. Sartre nomme cela le « projet de vérité », c'est-à-dire le projet de révéler toutes nos potentialités en révélant un maximum d'Être, ou encore la disparition du couple apparences/être.

Retour au texte

Et sur la manière de concevoir la conjonction¹⁶⁵⁹ des deux systèmes, ce *sūtra* déclare :

Celui qui s'appuie sur l'Idéalisme,
N'imaginera aucun objet extérieur.
Celui qui demeure dans une appréhension mentale adéquate¹⁶⁶⁰,
Relèvera totalement¹⁶⁶¹ l'Idéalisme également.

[Et], ayant relevé **[17]** l'Idéalisme,
L'on relève l'inapparence¹⁶⁶².
Ce Yogin demeurant dans [cette] inapparence¹⁶⁶³,
Perçoit le Grand Véhicule.

¹⁶⁵⁹ *Zung 'jug*. Ce terme dénote, nous l'avons dit, la compénétration ou la fusion des deux vérités.

¹⁶⁶⁰ *Yang dag dmigs par*. Ce terme, traduit le plus souvent par « observation », signifie, dans la littérature scolastique, la saisie mentale et dualiste opérée par *blo*. *Dmigs pa* reprend ce que nous appelons « intentionnalité objective » dont *dmigs pa'i yul* est l'*intentum* (terme que nous avons parfois pris comme synonyme de *zhen yul*). Si l'on se base sur cette interprétation, il s'agirait donc ici d'une saisie mentale dualiste mais adéquate ou concluante. Autrement dit, si l'on poursuit l'analyse, la raison nous oblige à traverser l'idéalisme et à le dépasser. Ce serait alors à une sorte d'*ascending scale of analysis* qu'il serait déjà fait référence ici.

¹⁶⁶¹ *Shin tu bzla ba*. Nous avons opté pour la traduction derridienne de l'*Aufhebung* car c'est bien d'un mouvement comparable dont il est question ici : le Yogin dépasse l'Idéalisme tout en le conservant. Il le dépasse, en tant que système explicatif, dans et par une expérience.

¹⁶⁶² *Snang ba med*. Littéralement : l'« absence de manifestation ». Il s'agit de la vacuité entendue négativement comme absence d'une entité imputée.

¹⁶⁶³ Ainsi dépasse-t-on, en l'intégrant, l'Idéalisme dans la vacuité avant de dépasser une vacuité toute négative en l'intégrant à l'idéalisme qu'elle nie.

L'engagement¹⁶⁶⁴ [est alors] spontanément accompli et serein,
Complètement purifié par les aspirations¹⁶⁶⁵.
La gnose authentique¹⁶⁶⁶ et sans *ego*,
N'est pas [même une] perception de l'inapparent¹⁶⁶⁷.

Ce *sūtra* et, plus spécifiquement [encore], le *Sūtra du Roi des recueils* [présentent] la façon dont, ultimement, [rien] n'a de nature propre :

Quand on aura compris la nature de l'esprit,
La gnose se produira également à l'égard de [la prétendue réalité] extérieure.

Et :

Les Sages¹⁶⁶⁸ connaissent l'inconditionnalité [du] conditionné¹⁶⁶⁹.
Une fois détruit le sentiment¹⁶⁷⁰ des caractéristiques¹⁶⁷¹
Qui demeure dans cette absence de caractéristiques¹⁶⁷²
Comprend parfaitement tous les phénomènes comme vides.

Et :

L'« existence » et l'« inexistence » sont toutes deux des extrêmes,
La « pureté » et l'« impureté » sont également des extrêmes.
Dès lors, puisqu'ils ont totalement rejeté ces paires d'extrêmes,
Les Sages n'en viennent même pas à s'établir au milieu¹⁶⁷³.

Ou encore :

Par-delà la voie des mots et des noms¹⁶⁷⁴, ineffable,
Comme est l'espace, telle est [aussi] la nature des phénomènes¹⁶⁷⁵.

¹⁶⁶⁴ 'jug pa. Il s'agit de la pratique des perfections.

¹⁶⁶⁵ *Smon lam dag* (skt. *prañidhāna*). Il s'agit de prières, de souhaits, de vœux. L'on peut voir ici une référence au *bodhicitta*, l'esprit aspirant à l'Éveil dont les deux aspects sont recouverts par le syntagme *smon 'jug* : l'aspiration (ou la motivation, notamment par l'actualisation des « quatre incommensurables ») et l'engagement.

¹⁶⁶⁶ *Ye shes dam pa*.

¹⁶⁶⁷ Nous avons hésité à préserver cette tournure doublement négative. Il faut comprendre que la gnose n'est ni un *black out*, puisqu'elle est présente à la richesse de la phénoménalité, ni la vacuité comprise par Tsongkhapa et qui demeure une fiction. Mipham reviendra sur un tel point par la suite.

¹⁶⁶⁸ *Mkhas pa* par opposition aux *byis pa*, les « enfantins » ou « êtres puérils ».

¹⁶⁶⁹ *Mkhas pas 'dus byas 'dus ma byas rig ste*. Notre traduction, qui rapporte « inconditionné » à vacuité et « conditionné » à « phénomènes », signifie que l'on connaît toute apparition phénoménale comme étant essentiellement vacuité. Il serait possible de comprendre également : « le conditionné [et] l'inconditionné ». Il faudrait alors considérer que la personne dont il est question connaît tous les aspects du monde phénoménal : ceux qui appartiennent à la coproduction conditionnée et ceux qui n'y appartiennent pas (comme l'espace par exemple).

¹⁶⁷⁰ 'du shes, skt. *saṃjñā*.

¹⁶⁷¹ *Mtshan ma*, skt. *nimitta*. C'est-à-dire caractérisées, appréhendant des signes, des marques, des différences, des distinctions, etc.

¹⁶⁷² *Mtshan ma med pa la ni de gnas na*. Il s'agit d'une absence de traits significatifs, de marques.

¹⁶⁷³ *Gnas par yong mi byed*. Cf. MMK, XV, 7. En l'absence des deux extrêmes, le milieu ne signifie plus rien. L'esprit du sage demeure alors sans point d'appui (tib. *dmigs med*, skt. *nirālamba*).

¹⁶⁷⁴ *Sgra dang tshig gi lam*. C'est-à-dire la voie qui utilise la parole et l'écrit (les mots et les phrases), bref : la voie discursive.

Quand on connaît une telle approche prééminente,
L'assurance¹⁶⁷⁶ devient elle aussi inlassable.

De telles paroles éclairent complètement la nature de l'absolu catégoriel ainsi que celle de l'absolu non catégoriel¹⁶⁷⁷. [On lit] dans l'*Auto-commentaire*¹⁶⁷⁸ :

Magnifié par ces atours précieux
Que sont les divers *sūtras* et raisonnements,
Que [ceci] soit réalisé par les esprits subtils ;
Que les êtres se munissent des richesses de l'esprit
Que sont les profonds *sūtras* comme celui du *Phare lunaire* ;
Que ceux qui possèdent de manière stable [ces *sūtras*]
Méditent cela avec intrépidité.

Le point important à retenir est que les moyens adéquats de connaissance valides¹⁶⁷⁹ de cette approche ont frayé la voie au char qui tire au clair [18], d'une façon inaccessible aux autres¹⁶⁸⁰, l'intention de paroles immaculées telles que [les précédentes].

Commentaire

Pour Mipham, la portée de ce texte rejoint celle des *sūtras* considérés comme « profonds », c'est-à-dire de sens définitif. Mais il se caractérise par l'ensemble de médiations qu'il met en œuvre, à partir de la théorie des *pramāṇa*, pour faire accéder à ce sens ou à cet objet profond : utilisation et dépassement de l'Idéalisme ; unité des deux vérités ; existence de deux absolus, etc. En d'autres termes, le système de Śāntarakṣita permet une approche graduelle de la vérité par le biais conceptuel : on tire au clair, on affirme, on nie, etc., toutes choses qui ne permettront d'atteindre, au mieux, que le pur non-être (tib. *med tsam*). Et c'est sur base d'un tel non-être (qui est négation du premier lemme du tétralemmes) que l'on pourra cultiver l'unité de l'apparence et de la vacuité. D'un côté, donc, Mipham refuse les rigidifications scolastiques et s'élève aux plus hautes spéculations pour comprendre les *sūtras* ; d'un autre côté, il entend prévenir le risque d'une perte de la fin à travers les moyens (travers dans lequel seraient tombés les Gélugpas). Comme le remarque Ludovic Viévard :

de même que le terme des opérations d'appropriation intellectuelle ne se confond pas avec la bêtise, le terme de l'intentionnalité n'est pas l'aboulie. Ce qui est en jeu ce sont moins ces facultés elles-mêmes

¹⁶⁷⁵ *Chos kyi rang bzhin*.

¹⁶⁷⁶ *Spobs pa*.

¹⁶⁷⁷ *Rnam grangs dang rnam grangs ma yin pa'i don dam pa'i rang bzhin*. Nous reviendrons plus loin sur ces notions très importantes.

¹⁶⁷⁸ C'est-à-dire le commentaire (skt. *vr̥tti*) de Śāntarakṣita à sa propre œuvre.

¹⁶⁷⁹ *Yang dag pa'i tshad ma*.

¹⁶⁸⁰ *Gzhan gyis drang du med par*.

(intelligence, volonté, etc.) que le champ de leur application. Dès lors, il s'agit moins d'amputer l'homme de ses capacités, que de les couper de leurs objets illégitimes et ainsi d'en obtenir l'apaisement.¹⁶⁸¹

Cet apaisement (non-discursivité, non-intentionnalité, etc.) se gagne par un effort et une attention de tous les instants, par une aspiration, des vœux, une intention anticipatrice.

Retour au texte

[4] le cœur du texte

À propos de l'objet de la totalité [du texte], l'on pourrait se demander : a : « Quels sont les attributs essentiels non erronés¹⁶⁸² des deux vérités ? » ; b : « Que sont les deux approches ? ». La nature des deux vérités est ce qu'il convient de connaître [pour se libérer]¹⁶⁸³. Les « deux approches » constituent le chemin [menant à] la certitude quant à leur sens tel qu'il est. Lorsqu'on le répartit en « adéquat » ou « inadéquat », le connaissable est compris de manière exhaustive dans les deux vérités. Et c'est de la manière dont l'esprit évalue ces deux objets [*i.e.* les deux vérités] – fautive, partielle ou dont le mode de réalisation est adéquat – que tirent leur origine les nombreuses doctrines non bouddhiques et bouddhiques.

Commentaire

Les deux vérités sont ce qu'il convient de connaître pour se libérer. Le texte visera donc, d'une part, à dégager la nature exacte des deux vérités, et, d'autre part, à mettre en œuvre les moyens pour les atteindre et les comprendre. Selon Mipham, tout ce que l'on peut connaître peut être dit appartenir soit à la vérité superficielle soit à la vérité absolue. Il n'y a pas de troisième option. Dans son *Shes 'grel*, Mipham cite ce passage du *Sūtra de la rencontre du père et du fils*¹⁶⁸⁴ à l'appui :

[4] Telle sont les deux vérités de ceux qui connaissent le monde ;
Connais-les par toi-même sans les recevoir d'autrui.
Ce sont la vérité de surface et l'absolue ;
Il n'y en a pas de troisième.

C'est autour de ce point central que sont les deux vérités que se divisent et se répartissent les diverses écoles : explication de la vérité de surface, explication de la vérité absolue, explication de leur rapport, explication du moyen de les saisir. Certaines doctrines seront simplement dans l'erreur, d'autres seront biaisées en omettant l'un ou l'autre aspect des vérités.

¹⁶⁸¹ Ludovic Viévard, *op. cit.*, p. 264.

¹⁶⁸² *De nyid ma nor ba*.

¹⁶⁸³ *Shes bya*, skt. *jñeya*.

¹⁶⁸⁴ Skt. *pītaputrasamāgamasūtra*, tib. *yab sras mjal ba'i mdo*.

Et seule une tradition réalisant de manière correcte ou adéquate la nature de ces deux vérités ainsi que la relation qui les lie est digne d'être suivie (sous-entendu : seule la coalescence des deux vérités constitue la vue correcte). Un tel enjeu n'est pas uniquement d'ordre épistémologique et ontologique mais concerne véritablement la tradition bouddhique dans son ensemble. Ainsi :

1) D'un point de vue gnoséologique : quels sont les actes cognitifs adéquats ? Nous sommes renvoyés à la théorie des *pramāṇa* (tib. *tshad ma*), *normes de connaissance*¹⁶⁸⁵ ou *moyens de connaissance valides* ;

2) D'un point de vue *ontologique* : que recouvre chacune des deux vérités ? Que peut bien être leur unité ? ;

3) D'un point de vue *herméneutique* : quels sont les textes où le Bouddha exprime un point de vue absolu, ceux où il décrit la vérité de surface et ceux où il parle relativement à son auditoire (et qui nécessitent, par conséquent, une interprétation) ?

4) D'un point de vue *bouddhologique* : comment comprendre la connaissance qu'un Bouddha a du monde ? Nous sommes renvoyés ici aux difficultés afférentes à l'omniscience des Bouddhas ;

5) Du point de vue de la *connaissance mondaine* : quel est le rôle de la vérité de surface ? Le risque de voir apparaître une forme de relativisme ou d'indifférence à la connaissance du monde dépend, en effet, de la réponse que l'on fournit à cette question ;

6) D'un point de vue *sotériologique* : en quoi distinguer les deux vérités mène-t-il à la libération, et comment ?

7) Enfin, d'un point de vue interne à l'œuvre : comment ce texte s'y prend-il pour présenter les deux vérités ? C'est le problème de la méthode à adopter pour un Médianiste qui surgit à ce point (cf. la distinction entre Svātantrika et Prāsaṅgika). On le voit, toutes ces interrogations

¹⁶⁸⁵ Candrakīrti cite, dans la *Yuktiṣaṣṭikāvr̥tti*, ces paroles du *Samādhirājasūtra* : « L'œil, l'oreille et le nez ne sont pas normes de connaissances ; la langue, le corps et le mental non plus ne sont pas normes de connaissance. Si les organes étaient normes de connaissance, à qui et à quoi servirait le Noble Chemin ? » (YKV p. 129. Se reporter à la note n°77 pour les références du *sūtra*).

renvoient les unes aux autres, et c'est tout l'intérêt de la grande systématique des penseurs tibétains que d'avoir mis cela en lumière.

Afin de faire ressentir ces interactions, élaborons quelque peu, et d'un point de vue très général, ce dont il retourne avec les deux vérités. L'appréhension correcte des deux vérités est la clé pour demeurer équilibré sur le chemin médian, sans verser dans les extrêmes du *nihilisme* (négarion de la vérité de surface) ou de l'*essentialisme* (ou *substantialisme*)¹⁶⁸⁶. Si tout le monde s'accorde sur ce principe, les difficultés débutent dès qu'il s'agit de « situer » cet équilibre. Si toutes les souffrances proviennent d'une mauvaise appréhension de ce qui est, il convient de cerner ce qui est ; de cerner ce qui n'est pas ; de comprendre comment nous surimposons ce qui n'est pas sur ce qui est, en même temps que nous nions que ce qui est soit. Mais il faut voir que cet équilibre « ontologique » (juste compréhension de la vacuité) est en même temps un équilibre *moral* : si nous tenons pour permanent ce qui ne l'est pas, non seulement de la souffrance en découlera tôt ou tard, mais nous nous dédoublons également de fournir des efforts pour nous transformer (« Je n'y peux rien, je suis tel »). D'un autre côté, si nous nions toute forme de causalité, c'est-à-dire une « certaine » consistance ontologique, nous sombrons dans le nihilisme, où tout est permis puisque nous ne sommes plus liés aux fruits de nos actions. Comme le dit Candrakīrti : « la vue d'inexistence admise par le nihiliste qui nie la connexion entre l'acte et le fruit, corrompt les racines de bien mondaines et supramondaines sans exception. Par suite, elle est cause de la production de toutes les erreurs et de l'accumulation [...] de tous les mauvais *dharma* »¹⁶⁸⁷. Puisqu'une mauvaise perception de la réalité est ce qu'il faut éradiquer, il n'est pas étonnant de voir concourir l'*ontologie*, l'*éthique* et l'*épistémologie* à cette tâche.

Mipham va à présent passer en revue les positions des différentes écoles relativement à ces deux vérités.

Retour au texte

[A. Les non-bouddhistes]

[i) Les partisans de la permanence]

¹⁶⁸⁶ Dire, respectivement, « il n'y a pas » (*nāstīti*) et « il y a » (*astīti*). La première position est caractéristique des *Ucchedavādin* (typiquement : les partisans de l'école matérialiste Carvaka ; mais c'est également, du point de vue de Mipham suivant Gorampa, la position à laquelle aboutissent les Gélugpas), la seconde des *Śāśvatavādin* : les *darśana* brahmaniques et, dans une moindre mesure, les écoles du Petit Véhicule.

¹⁶⁸⁷ YKV, p. 121.

Ainsi, pour les partisans de Kapila¹⁶⁸⁸, l'*absolu* est [constitué par] le « Principe [Premier] »¹⁶⁸⁹ dans la nature duquel les trois qualités¹⁶⁹⁰ sont à l'équilibre, et [par] le Soi¹⁶⁹¹. Et ils pensent que les transformations de ce Principe sont le *superficiel*, dont la caractéristique est d'être trompeur¹⁶⁹². Lorsque, ayant obtenu l'œil de la concentration méditative¹⁶⁹³ par la culture du chemin, on les regarde [de cet œil], on connaît alors directement l'inconsistance¹⁶⁹⁴ des transformations. [Ces] transformations ayant été dissoutes dans la sphère¹⁶⁹⁵ du Principe, le Soi – être conscient et connaissant –, demeure donc isolé dans sa solitude et [il] est dégagé des liens avec de tels objets trompeurs et séducteurs. [Tel est ce qu'] ils nomment « délivrance »¹⁶⁹⁶.

Commentaire

Mipham présente d'abord la théorie proposée par l'école brahmanique du *Sāṃkhya* dont les thèses « classiques » sont fixées entre les quatrième et sixième siècles de notre ère par Īśvarakṛṣṇa dans ses *Sāṃkhyakārikā*¹⁶⁹⁷. Ce système brahmanique est probablement celui que les Tibétains connaissent le mieux. C'est aussi celui qui les intéresse le plus (probablement à cause de sa proximité apparente avec quelques principes tantriques, à cause également de l'influence de ses principes dans la médecine tibétaine ainsi que de sa puissance explicative)¹⁶⁹⁸, fait partie des six *darśana* brahmaniques et propose une méthode bien particulière menant à la libération.

¹⁶⁸⁸ *Ser skya pa dag*. Les partisans de l'école brahmanique du *Sāṃkhya* (tib. *grangs can gyi smra ba*).

¹⁶⁸⁹ *Rtso bo*, skt. *mūlaprakṛti*.

¹⁶⁹⁰ *Yon tan*, skt. *guṇa*.

¹⁶⁹¹ *Bdag*, skt. *ātman*.

¹⁶⁹² *Bslu ba* en tant qu'opposé à *yang dag pa*. Il s'agit de quelque chose qui trompe ou abuse, qui n'est pas comme il apparaît.

¹⁶⁹³ *Bsam gtan gyi mig*, skt. *dhyāna*.

¹⁶⁹⁴ *Mtshang*. Il s'agit d'une sorte de faiblesse ou de déhiscence ontologique.

¹⁶⁹⁵ *Klong du*.

¹⁶⁹⁶ *Thar pa*, skt. *mokṣa*. L'on pourrait également traduire ce terme par « affranchissement ». Nous conservons « libération » pour traduire *grol ba*.

¹⁶⁹⁷ Nous suivons Gérard L. Larson pour tout ce développement sur les *Sāṃkhyakārikā*, nous permettant de le traduire lorsque nous citons son ouvrage : Gérard L. Larson, *Classical Sāṃkhya*, deuxième édition, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979. Il nous a, malheureusement, été impossible d'obtenir la première édition de cette œuvre dans laquelle Larson s'essayait à une comparaison entre le *Sāṃkhya* et la philosophie de Sartre. Selon ses propres dires, une telle tentative exigeait une réflexion plus importante ; il la postposa donc.

¹⁶⁹⁸ À l'occasion des commentaires des stances 38 et 39 du MĀ, Mipham explique d'ailleurs que ce système, très proche de l'école idéaliste selon laquelle les modes n'existent pas (*sems tsam brdzun pa*), est le meilleur des systèmes non bouddhiques. D'une certaine façon, la « lumière permanente » de l'école idéaliste et le *puruṣa* du *Sāṃkhya* apparaissent comme étant très proches.

Puisque son étude nous permet d'évoquer des traits importants du « philosophe » indien, nous allons nous y arrêter quelque peu¹⁶⁹⁹.

Le point de départ de ce système est familier : prenant acte de la souffrance humaine et de son universalité, l'on se donne pour objectif de libérer définitivement (skt. *atyanta*) l'homme, c'est-à-dire de dépasser la condition humaine intrinsèquement souffrante car s'appréhendant et se comprenant comme elle n'est pas. La libération n'advient, selon ce système, que grâce à la « connaissance discriminante et intuitive » de (génitif objectif et subjectif) l'entité personnelle consciente (skt. *puruṣa*)¹⁷⁰⁰, du (génitif objectif) monde manifeste (skt. *vyakta*) et du non-manifeste (skt. *avyakta*). En gros, l'objectif est de connaître avec précision ce que n'est pas le *puruṣa* afin de reconnaître ce qu'il est. Si la connaissance est certes cruciale pour ce système, elle ne constitue pas un but en soi. Le Sāṃkhya fait partie de ces pensées sotériologiques qui la subordonnent à cette fin unique qu'est la libération.

Un des sens du terme « Sāṃkhya » est énumération¹⁷⁰¹. En effet, cette école recense et présente les vingt-cinq principes (skt. *tattva*) dont il faudra prendre connaissance. Ces principes se répartissent en deux pôles ontologiques dont la rencontre, ou, plus précisément, les apparentes interactions, constituent le monde manifeste. Le *kārikā* III nous en donne un bref aperçu :

La cause première¹⁷⁰² est non produite. Les sept – dont le Grand, etc. – sont à la fois producteurs et produits. Les seize sont produits. Le *puruṣa* n'est ni produit ni producteur.

Cette cause première est assimilée au non-manifeste (ou *mūlaprakṛti* au sein de laquelle les éléments constitutifs [*guṇa*] sont à l'équilibre). Tout le reste, à l'exception évidente du *puruṣa*, constitue le manifeste ou condition naturelle (skt. *prakṛti*). Les sept sont, dans leur ordre de production ou d'engendrement : l'intelligence ou l'éveil (skt. *buddhi*, skt. *mahat*), l'égoïsme ou le « faiseur de 'je' » (skt. *ahaṃkāra*) et les cinq éléments subtils (skt. *tanmātra*) : le son, le contact, la forme, le goût, l'odeur. Les seize quant à eux sont composés par : le mental (skt. *manas*) permettant le passage du monde interne au monde externe ; les cinq sens ; les instruments

¹⁶⁹⁹ Précisons qu'il ne s'agit nullement ici de l'interprétation tibétaine de ce système. Nous ne nous situons donc pas dans une perspective doxographique. Par ailleurs, il est fort possible que les Tibétains n'aient pas eu accès aux *Sāṃkhyakārikā*, les empêchant donc de développer une analyse précise de cette pensée.

¹⁷⁰⁰ C'est ce qui fait office de Soi ou d'*ātman* dans le Sāṃkhya.

¹⁷⁰¹ C'est en tout cas le sens qu'ont retenu les Tibétains, qui nomment les partisans de cette école les « énumérateurs » (tib. *grangs can pa*).

¹⁷⁰² C'est ce terme qu'entend rendre le tibétain *gtso bo*.

d'action : parole, main, pied, sexe, anus ; et les cinq éléments perceptibles : éther, air, feu, eau terre.

En présence du *puruṣa*, la *mulāprakṛti* (i.e. non-manifeste) commence à effectuer des transformations donnant lieu au manifeste. Le non-manifeste est connu par inférence à partir du manifeste¹⁷⁰³ (il a donc, en quelque sorte, le statut d'une entité métaphysique nécessaire à la spéculation). La connaissance qui « libère »¹⁷⁰⁴ le *puruṣa* naît d'une *enquête* sur le monde manifeste. Or étant donné que le *puruṣa* est individuel, le manifeste sera originairement compris de *manière individuelle* (skt. *puruṣārthata*). Primitivement, le manifeste apparaît comme le *puruṣa* le voit, il est en quelque sorte ce qui est traversé par le « circuit de l'ipséité »¹⁷⁰⁵. Les rapports spéculaires « liant » le *puruṣa* et la *prakṛti* étant essentiellement individuels, le vocabulaire utilisé par le Sāṃkhya appartiendra plutôt au domaine psychologique qu'au domaine cosmologique. Mais cet usage de catégories psychologiques ne signifie nullement une espèce d'analyse de ce que l'on pourrait appeler la *psyché*, mais, bien plutôt, que le monde en tant que tel, comme il est appréhendé à l'origine, est *individuel* car il existe pour la libération d'un *puruṣa* individuel. Toutefois, ces descriptions ne prennent place que dans ce qui reflète la conscience, ou, plutôt, que dans ce dont la conscience est conscience.

De la *prakṛti* [i.e. *mūla prakṛti*], la *buddhi*. De lui, l'*ahaṃkāra* ; de ce dernier le groupe des seize. De cinq de ces seize, les cinq éléments. (*kārikā* XXII)

La *buddhi*, premier principe du monde manifeste, précède l'*ego* (skt. *ahaṃkāra*), elle peut logiquement être également dite *non personnelle*. Elle est le lieu où résident les huit *bhāva* ou « dispositions » réglant la condition humaine. Ces dernières sont présentées par couples d'opposés : 1. la vertu/le vice ; 2. la connaissance/l'ignorance ; 3. le désintéressement/l'intérêt ; 4. la force/la faiblesse. De toutes ces dispositions pré-personnelles, la connaissance (skt. *jñāna*) est la seule qui, selon le Sāṃkhya, mène à la libération ; toutes les autres perpétuent la vie, les transmigrations et donc la souffrance. En tant que telle, la *buddhi* est donc le lieu où se jouent tant la libération que la souffrance. Affectant tous les désirs, toutes les attentes de l'homme,

¹⁷⁰³ En plus de la perception et de l'inférence, le Sāṃkhya accepte le témoignage d'une personne de confiance comme *pramāṇa*.

¹⁷⁰⁴ Les guillemets rappellent que, en réalité, le *puruṣa* a toujours été libre.

¹⁷⁰⁵ Cette expression empruntée au vocabulaire sartrien implique, nous en sommes conscient, des choses supplémentaires. Ainsi le circuit de l'ipséité est ce qui sort le *cogito* de son instantanéité, et le monde est l'être qui me sépare du *moi* que je projette et auquel je vais chercher à m'identifier. Tout cela nous ferait entrer dans le problème de la temporalité.

toutes ses perceptions et ses actions, cette manière d'être, antérieure à toute conscience de soi, structure véritablement l'individu, et elle le structure par dichotomies, dont une seule est utile. « Selon le *Sāṃkhya*, il s'agit de la structure ou de la dimension de l'homme qui constitue le noyau le plus profond de son être et qui fournit les fondations de toute sa vie consciente »¹⁷⁰⁶. Dans son commentaire, Mipham décrit la *buddhi* comme un miroir limpide (*me long dang ba lta bu*) dont la face externe reflète l'objet et la face interne la conscience connaissant cet objet.

De la *buddhi* procède l'*ahaṃkāra* :

L'*ahaṃkāra* est « personnalisation ». De lui procèdent deux sortes de créations : la création des organes sensitifs, au nombre de onze ; la création de *tānmātra*, au nombre de cinq. (*kārikā* XXIV)

Cet *ego*, ce « faiseur de Je » dont les impulsions premières résident dans la *buddhi*, est à son tour producteur, et ses productions sont de deux ordres : d'une part, les organes des sens, les organes d'action et le *manas*, c'est-à-dire le *mental* mettant de l'ordre dans les perceptions, et, d'autre part, les cinq éléments subtils (*tānmātra*) engendrant à leur tour les cinq éléments perceptibles. Ces éléments subtils, tout comme les sens et le *manas*, sont des ponts jetés entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'individu (qui est désormais constitué, personnalisé) et le monde qui l'entoure. C'est par conséquent grâce à l'*ego* et à ses activités productrices que s'établit un lien, un rapport avec le monde qu'ils concourent tout à la fois à générer et à marquer de leur sceau. Tous ces organes et éléments forment le *liṅga* ou les treize instruments, dont trois seulement, les organes internes, « les gardiens de la porte » (*buddhi*, *ahaṃkāra* et *manas*) concernent les trois dimensions temporelles¹⁷⁰⁷. Les dix autres ne s'occupent en effet que du présent. Le *liṅga*, c'est-à-dire la totalité du mental et du physique, de tout ce qui permet de saisir le monde, de le comprendre et d'agir sur lui, n'existe qu'en vue de la délivrance du *puruṣa*. Et il transmigrera jusqu'à ce que ce dernier l'atteigne. Cette délivrance, nous l'avons vu, est un retour du *puruṣa* à une solitude qu'il n'avait en réalité jamais quittée. Voyons bien que tout ce que nous appelons le « psychique » ou le « psychologique » participent de la nature. Il ne faut en effet pas comprendre le *puruṣa* comme une simple reprise de l'*ego* ou de la conscience de soi. Ces derniers sont le fait du *buddhi*, de l'*ahaṃkāra* et du *manas* et, par conséquent, appartiennent à la nature.

¹⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁷⁰⁷ Ce sont bien entendu eux qui permettent la libération. Leur acuité et leurs facultés d'abstraction sont ce qui nous différencie d'avec les animaux, incapables de se dégager de l'immédiateté présente.

Il est en effet important de voir que le *puruṣa* n'a aucun lien organique de production avec les vingt-quatre autres principes. Non composé par les *guṇa* (à l'équilibre dans le non-manifeste ; « catalysées » dans le manifeste), il est discriminant, subjectif, particulier, conscient et non producteur. Bref, d'un ordre totalement différent, il n'a pas la même modalité d'être que tout le reste de ce qui existe. Nous apprenons également (cf. *kārikā* XIX) que le *puruṣa* est, en tant que *spectateur* inactif opposé au non-manifeste, un témoin libre et indifférent. S'il n'est pas déterminé par le monde, en revanche, il ne le détermine pas non plus. Isolé, libre, il n'a prise sur rien et rien n'a prise sur lui. Il rend simplement compte du *fait* de la conscience dans le monde, du fait qu'il y a de la Nature (et ce fait, le chercheur le « rejoindra » progressivement à mesure qu'il avance). Rendant possible l'expérience humaine, la métaphore qui le rend le mieux est celle, bien connue, de la « lumière » et de la « transparence ».

« Comment le *puruṣa* et la *prakṛti* se retrouvent-ils pour la première fois face à face ? », est une question que les *kārikā* ne posent pas. Nous dirions : « point de métaphysique, partons de la constatation de cette association ». Ou plutôt de cette *apparente* association¹⁷⁰⁸. Car, en effet, étant absolument séparés, ayant des modalités d'être radicalement différentes, il est impossible, en toute rigueur, qu'ils soient liés ou associés. Cette liaison, *réelle pour moi mais illusoire en soi*, n'apparaît que suite à un manque de discernement. Puisque la notion de « contact » ne peut être utilisée, le Sāṃkhya parle de « proximité » entre les deux principes ontologiques. Tout le système vise à décrire ce rapprochement qui génère une sorte de dialectique spéculaire entre eux, dialectique dans laquelle chacun des principes endosse les caractéristiques de l'autre (ce que nous avons appelé « altération »). La *mulāprakṛti* et ses transformations semblent donc conscientes suite à la simple présence du *puruṣa*, qui, pour sa part, paraît actif ou agissant. Chacun se montre et s'apparaît (ce qui est un abus de langage concernant la *prakṛti* qui est « non-conscience ») *comme ce qu'il n'est pas* :

Et donc, par la proximité, le *liṅgam*¹⁷⁰⁹ inconscient apparaît comme s'il était le conscient. Et de même, comme les *guṇa* sont des acteurs, l'inactif devient un acteur. (*Kārikā* XX)

¹⁷⁰⁸ Tout comme Sartre fera de la liaison synthétique de l'en-soi et du pour-soi une liaison idéale. L'en-soi n'a pas besoin du pour-soi en son être. Tout ce que l'on peut dire, c'est que le pour-soi était la seule transformation concevable pour l'en-soi *s'il avait voulu se récupérer pour se fonder et devenir cause de soi*. Nous sommes ici sur le mode du « comme si ».

¹⁷⁰⁹ Il s'agit du *śarīra liṅgam*, le « corps subtil » sujet/objet de la transmigration qui, *mutatis mutandis*, rappelle l'*ālayavijñāna*.

La connaissance que vise à générer cette école doit aller à l'encontre de cette confusion originaire. Une fois ce discernement établi, la *prakṛti* n'apparaît plus jamais avec les traits du *puruṣa* :

Tout comme un danseur, après s'être montré au public, disparaît après la danse, la *prakṛti* cesse, ayant été illuminée elle-même, [d'apparaître] au *puruṣa*.¹⁷¹⁰ (*kārikā* LIX)

Mais il y a plus : ce chiasme spéculaire est présenté comme *nécessaire*. Le *puruṣa* ne devient, en effet, un témoin, c'est-à-dire ne coïncide avec son être, que *grâce à la présence à ce qu'il n'est pas*. Le Sāṃkhya considère donc comme légitime de s'interroger sur une éventuelle téléologie de la proximité : pourquoi, ou pour quoi, cette interaction s'effectue-t-elle¹⁷¹¹ ?

La proximité des deux, qui est comme celle d'un aveugle et d'un boîteux, a pour but la vision du Soi et l'isolement du pré-établi. D'elle procède la création¹⁷¹². (*kārikā* XXI)

Selon cette métaphore, cette association serait profitable aux deux principes en tant que chacun bénéficie des capacités de l'autre. L'ultime bénéficiaire demeurerait, certes, le *puruṣa* qui se libère par la prise de conscience de lui-même et de son isolement, mais cette prise de conscience n'est rendue possible que par son opposé :

Cette activité opérée par la *prakṛti* – appelée « disposition », « êtres vivants », « *tattva* » – pour la libération de chaque *puruṣa* en particulier, est pour quelque chose d'autre comme si¹⁷¹³ elle était pour elle-même. (*kārikā* LVI)

L'interprétation téléologique¹⁷¹⁴ et l'interprétation causaliste étant justifiables grammaticalement, tout est affaire de choix. Le point est important car il peut faire passer la souffrance du statut de donné contingent à celui de passage nécessaire. Le *puruṣa* serait, non seulement, « responsable » des conditions de sa libération, mais également de l'apparition de la souffrance. Surgissant sur le mode de la négation, se faisant témoin en face de ce qu'il n'est pas, c'est par le *puruṣa* que le fait de souffrir existe et arrive au monde. « À cause de sa transparence, de sa translucidité, il s'effectue uniquement sur le mode de ce qu'il n'est pas. En d'autres mots, la conscience est

¹⁷¹⁰ La tournure est étrange car on attendrait un datif en lieu et place de ce génitif.

¹⁷¹¹ Nous retrouvons ici cette distinction que propose Sartre entre les interrogations *ontologique* et *métaphysique*.

¹⁷¹² Ou : « L'union du *puruṣa* et du *pradhāna* a pour but la vision et l'isolement... ». La question, à laquelle la grammaire (à dessein ?) ne répond pas, est : sont-ce là des génitifs subjectifs ou objectifs ? Pour le commentateur Vacāspati Miśra, « *pradhānasya* » et « *puruṣasya* » sont des génitifs objectifs : « pour que le *puruṣa* voie le *pradhāna* et qu'il en soit isolé ».

¹⁷¹³ Nous retombons une fois de plus sur le *comme si* (skt. *iva*).

¹⁷¹⁴ Favorisée par Vacāspati Miśra (cf. *kārikā* LVIII).

toujours conscience *de quelque chose* »¹⁷¹⁵. Le *puruṣa* ne peut devenir ce qu'il est, c'est-à-dire libre, qu'au moyen de ce qu'il n'est pas, à savoir, le monde manifeste, la souffrance, la mort. Acquéran un statut « téléo-ontologique », la souffrance se verrait donc élevée au rang de nécessité naturelle.

Loin de lever le voile sur toutes les interrogations, le Sāṃkhya laisse certains problèmes dans l'ombre et l'incertitude¹⁷¹⁶ (par exemple, tout ce qui concerne la cosmologie, son évolution, la transmigration, etc.¹⁷¹⁷). Mais si une réponse claire n'est pas fournie, cela découle du caractère secondaire de ces interrogations par rapport à ce qui préoccupe véritablement ce système : comment faire cesser la souffrance de l'homme ? Nous l'avons vu, pour atteindre son but, le Sāṃkhya ne recourt à aucune instance divine ou transcendante mais entend produire une connaissance intuitive discriminant les deux principes ontologiques. L'homme est fait de *guṇa*, ce qui n'est pas homme également. « Monde » et « homme » ont de ce fait une proximité ontologique. D'une certaine façon, ils n'existent pas l'un sans l'autre, « il n'y a de monde qu'humain »¹⁷¹⁸. La séparation ontologique ne s'effectue par conséquent pas entre une « âme » et un corps, ou entre la pensée et l'étendue, mais entre une conscience individuelle et un être plein non conscient. Cette cassure ontologique est tout simplement le fait de l'*existence*. Esprit, intelligence, conscience de soi, etc., du côté de la nature, appartiennent à la *mulāprakṛti* et non au *puruṣa* qui est simplement le fait qu'*il y a* de la conscience. Comme le dit Larson :

On pourrait dire également que puisque, la *mulā-prakṛti*, avec ses *guṇa* et leurs qualités, supporte tout ce qui est dans le monde manifeste, y compris les dimensions psychique, mentale et physique du monde et de l'homme, le *puruṣa* n'est rien, ou plutôt la présence de néant (*nothingness*) dans le monde. C'est une sorte de vide (*emptiness*) au cœur du monde et de l'homme, mais c'est le néant, c'est le vide qui révèle l'être et le monde. [...] Le contenu du *puruṣa* ne peut être que ce qu'il n'est pas. La conscience est toujours conscience *de quelque chose*, et c'est ce discernement qui est au cœur du dualisme samkhyen.¹⁷¹⁹

Ce que l'homme deviendra, sa vie, ses actions, tout cela dépendra du penchant originaire, originel qui se trouve au cœur de la *buddhi*. Tel ou tel *bhāva* dominera sa vie, mais le plus

¹⁷¹⁵ Gerald D. Larson, *op. cit.*, p. 175.

¹⁷¹⁶ Mais le Sāṃkhya vise à s'inscrire dans les faits et s'inquiète du concret. Il ne s'agit pas, en effet, de libérer ou d'arrêter la souffrance, abstraite, d'un individu cosmique, mais bien de tout un chacun. Selon nous, c'est bien dans son affirmation de la *pluralité* des *puruṣa* que le Sāṃkhya est le plus remarquable puisqu'il se différencie notablement des conceptions védantines (cf. *kārikā* XVIII).

¹⁷¹⁷ Néanmoins, les concepts développés par le Sāṃkhya ont été récupérés pour penser le monde physique, les phénomènes biologiques ou encore le domaine psycho-physique propre au Yoga.

¹⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 200.

¹⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 201.

fondamental reste chez tout homme l'ignorance (skt. *ajñāna*). Ignorance qu'il ne faut pas confondre avec l'erreur ou le simple manque de connaissance. Cette ignorance fondamentale ou originelle résulte « naturellement » de la rencontre entre le *puruṣa* et la *mulā-prakṛti*, et sera le point de départ du chemin qui mène au discernement et à la liberté. Cette « connaissance libératrice, qui provient du *bhāva* '*jñāna*' appartenant à la *buddhi*, est une connaissance d'un type spécial qui amène le *puruṣa* à la réalisation, à la prise de conscience de ce qu'il est sans rapport avec ce qu'il n'est pas ». Le monde pour lui-même, le monde en tant que tel n'intéresse donc aucunement le Sāṃkhya. Il est un instrument qui n'existe, selon l'hypothèse téléologique, qu'en vue du *puruṣa* et sur un mode d'être radicalement différent de lui :

C'est pourquoi celui-ci n'est pas lié, n'est pas libéré ni même ne transmigre ; la *prakṛti*, ayant différents supports, transmigre, est liée et est délivrée. (*kārikā* LXII)

Voilà ce que fait voir cette connaissance (skt. *jñāna*) qui dépasse toutes les autres, qui atteint l'ultime fondement de l'existence humaine. Selon le Sāṃkhya, cette connaissance est établie suite à l'étude des *tattva* qui composent le monde manifeste :

Ainsi, par la répétition des *tattva* arrive le savoir absolu, isolé, parfaitement pur du fait de l'absence d'erreurs : « Je ne suis pas [cela], ce n'est pas à moi, ce n'est pas moi ». (*kārikā* LXIV)

En tant que *bhāva*, ce type de connaissance implique un mode d'être de l'homme, elle l'engage au plus profond de son être. Elle doit être intuitive et changer sa vision et son appréhension de toutes choses. Se produisant dans la *buddhi*, elle éjecte le « Je » et le monde de la conscience, et peut être dite à bon droit « solitaire ». La conscience n'est plus ici conscience de quelque chose puisqu'elle est conscience d'elle-même et qu'elle n'est qu'un vide, qu'un rien. Le Sāṃkhya tente donc de décrire et de comprendre ce que la conscience voit, ou ce dont elle est conscience, bref ce qu'elle n'est pas, dans le but de pénétrer ultimement la conscience en elle-même ou le fait de conscience, autrement dit dans le but de savoir ce qu'elle est. Ce qui est décrit au début l'est uniquement pour être nié et éliminé par la suite.

Où résident les différences avec le bouddhisme ? Notons déjà que les réfutations que donne Mipham sont purement « spéculatives » puisqu'il n'y a pas d'adhérents à cette école au Tibet. En outre, les principes prônés par ce système ne résistent pas aux arguments médianistes : si la *prakṛti* est effectivement composée des trois *guṇa*, comment expliquer que la conscience qui l'appréhende puisse être une ? Mais surtout, le Sāṃkhya ne rend absolument pas compte de la causalité karmique et de la réalité surface (dont, rappelons-le, la seule explication correcte réside,

pour Mipham, dans l'Idéalisme). En effet, non seulement ils ne peuvent expliquer la production des Corps formels, la double accumulation, etc., puisque le *puruṣa* est libre de tout temps, mais surtout ils invalident la causalité dans le mode d'apparaître puisque, selon le Sāṃkhya, les effets (manifeste) sont déjà dans la cause (non-manifeste), conception connue en Inde sous le terme *satkāryavāda*. S'appuyant sur une causalité principalement « matérielle », ils affirment, en effet, que le pot existe déjà dans la motte de terre, position absolument irrecevable pour un bouddhiste. Néanmoins, Mipham reconnaît qu'il s'agit là du meilleur système parmi les non-bouddhistes (*phyi rol pa'i nang na grub mtha' legs shos yin [...]*)

Retour au texte

Pour les Védantins¹⁷²⁰, l'*absolu* est le Soi saint, unique, dont la nature de pure conscience¹⁷²¹, telle l'immensité de l'espace, pénètre tout¹⁷²². Bien qu'apparaissant comme multiple, il n'[est] pas réellement tel. Puisque le Soi est seul [à exister] en tant que pure conscience, ce qui apparaît comme des choses distinctes les unes des autres¹⁷²³ (les êtres, le monde¹⁷²⁴, etc.), cela [constitue] le *superficiel*. Cultivant correctement la pratique du « Soi saint », le Yogin¹⁷²⁵, une fois départi tant de la nescience innée que de la nescience adventice¹⁷²⁶ se dissout dans le Grand Soi¹⁷²⁷ ; [il est] pareil à l'espace interne au vase [19] qui, quand on le brise, s'unit au grand espace. [Voici], selon eux, la libération¹⁷²⁸.

Commentaire

Littéralement, le Vedānta signifie « la fin du *Veda* ». Sa figure de proue, le philosophe Śaṅkara¹⁷²⁹ (IX^e siècle de notre ère), élève du *guru* Gauḍapāda, est considérée comme une des personnalités les plus importantes dans l'histoire indienne des idées. Or cette interprétation

¹⁷²⁰ *Gsang ba pa dag*, skt. *Guhyaka*. Littéralement, « ceux du Secret ».

¹⁷²¹ *Rnam shes tsam gyi rang bzhin*.

¹⁷²² *Kun la khyab pas*.

¹⁷²³ *Dngos po so sor ris chad du*. L'on pourrait parler également du *partes extra partes*.

¹⁷²⁴ *Snod bcud*. Littéralement, le « contenant et le contenu ».

¹⁷²⁵ *Rnal 'byor pa*. Il s'agit donc ici véritablement de « celui qui s'unit ('byor) à la condition naturelle (*rnal*) ».

¹⁷²⁶ *Gnyug ma dang gnyug ma ma yin pas ma rig pa*. Notre édition lit « *ma rag pa* » (« non-grossier »), ce qui, dans le contexte, ne fait guère de sens. Nous suivons T. Doctor qui a opté pour « *ma rig pa* ». Nous avons traduit *ma rig pa* (skt. *avidyā*) par « nescience » car, outre que nous nous insérons dans une tradition de traduction « à la française », il nous semble que ce terme rend bien la construction morphologique du terme sanskrit ou du tibétain (a- privatif + racine VID). La nescience évite également l'ambiguïté d'une ignorance entendue comme simple « manque de connaissance ». Il s'agit bien plutôt d'une forme d'« altération transcendante ».

¹⁷²⁷ *Bdag chen po*, skt. *mahātman*. Cette image du vase rappelle celle, utilisée notamment par les Gélugpas, de l'eau que l'on verse dans de l'eau.

¹⁷²⁸ *Grol ba*.

¹⁷²⁹ Plus précisément, Śaṅkara est partisan d'une version non-dualiste du Vedānta (*Advaita-vedānta* ; pour un début de comparaison entre Śaṅkara et les théories de la Nature de Bouddha, cf. Ruegg, *Buddha-nature*, pp. 38 sq.). Notons qu'une autre théorie non-dualiste fut également proposée par Ramanuja (XI^e siècle après J.-C.).

védantine, censée structurer les spéculations upanishadiques, est bien moins connue au Tibet que ne l'est l'école du Sāṃkhya.

Comme souvent en Inde, c'est la distinction des rapports entre un principe de conscience et l'*ego* qui focalise l'attention. La réalité transcendante du *Soi* nous est révélée par le *Veda*, et c'est seulement en un second temps qu'il se trouve confirmé dans les diverses activités empiriques. La Révélation (skt. *śrūti*) est bien prise ici en son sens premier, c'est-à-dire en une parole qui découvre et indique une réalité qu'on n'aurait pas pu découvrir sans elle.

L'*ego*, inséré dans le réseau des causes et des effets, n'est que la *trace* de l'*ātman*, ce pur spectateur, ce pur regard porté sur les intrications du « Je » et du monde, et ce, quand bien même *ātman* et *ego* semblent ne faire qu'un dans l'expérience courante. L'*ātman* diffère donc de la *res cogitans* cartésienne qui veut, qui conçoit, qui doute, etc. Toutes ces opérations sont le fait de simples processus mentaux appartenant aux organes intellectuels (skt. *buddhi*, skt. *manas*), et par conséquent à la nature, auxquels l'*ātman* prête seulement sa lumière. Il n'y a donc ici, comme c'était déjà le cas pour le Sāṃkhya qui parle de « proximité », aucune union véritable de l'âme et du corps. Et c'est précisément dans les organes que vient s'inscrire la nescience de la plus subtile façon qui soit : l'*ātman*, pure conscience mais qui, à proprement parler, *ne pense pas* s'identifie à l'intellect, penseur « non conscient », qui, au bout de son raisonnement, devrait idéalement apparaître comme « non-conscience » et se tourner vers le *Soi*.

Mais comment, si tout discours est perverti *a priori* par l'*avidyā*, dénoncer cette nescience ? En ce sens, ne pourrait-on pas dire que le principe de la nescience est plus radical que l'hypothèse du Malin Génie de Descartes (selon son interprétation classique non derridienne et non sartrienne) ? Ici interviennent les paroles révélées, le *Veda*, considérées comme une auto-révélation de l'absolu opérée par la médiation de sages (ainsi en va-t-il par exemple de cette formule célèbre du *tat tvam asi* (« c'est cela [*ātman-brahman*] que toi tu es »)). Le rôle de l'intellect consistera à dissiper progressivement l'apparence d'absurdité de telles paroles. La philosophie ne se veut donc nullement innovante ou originale, puisqu'il s'agit juste de retrouver des vérités formulées depuis toujours. Mais ces vérités ultimes exprimées par « les Grandes Paroles » (skt. *mahāvākya*) sont tellement laconiques, paradoxales qu'elles sont inintelligibles immédiatement, et doivent faire l'objet d'une investigation herméneutique, d'une enquête philosophique faite d'éclaircissements rationnels. La tâche propre de la philosophie consiste

donc à montrer qu'entre le contenu du discours védique et l'expérience immédiate, la contradiction n'est qu'apparente.

Le point important réside dans la constitution d'une unité, d'une individualité vivante, d'un *jīva*. Dès que le *Soi* éclaire ou découpe dans la masse du non-pensant, certains mélanges d'éléments, un *jīva* vient à l'existence. Il faut bien que ce *jīva* acquière, en quelque sorte, une conscience de soi, sinon il se confondrait, de manière objective et subjective, avec tous les autres *jīva*. La « naissance » d'un individu implique la surimposition, car « si les individus surimposent comme ils respirent, c'est qu'ils ne pourraient pas respirer s'ils ne surimposaient pas »¹⁷³⁰. Śaṅkara rapproche ici l'homme de l'animal. Si le chien s'approche lorsqu'on lui tend un os mais qu'il fuit le bâton, c'est qu'il surimpose son corps, seul concerné, à l'*ātman*, processus identique à celui des hommes. Cette « surimposition vitale » est ce que Mipham appelle la « nescience innée » (l'autre étant celle que nous cultivons à la lecture de mauvais traités ou dans le commerce de mauvaises gens). Cette auto-affirmation du vivant, sorte de *cogito* tacite contaminé, est privilégiée par rapport à la « conscience de soi » qui, dans le naturalisme, distingue l'homme de l'animal, la nature de la culture. Cette conscience de soi n'est abordée par Śaṅkara que d'un point de vue pragmatique. Faisant partie des opérations de la « pensée », elle appartient à la *buddhi* et, de ce fait, à la nature, à la vie animale. Simplement, étant donné que notre *buddhi* est capable de différer, de réfléchir sur des choses qui ne lui sont pas immédiatement présentes (et donc d'entendre les « Grandes Paroles »), nous sommes capables d'arpenter le chemin de la délivrance. Incapables de différer leurs pulsions, prisonniers donc de l'éternel présent d'un besoin totalement polarisé par son assouvissement, ce sont leurs faibles capacités qui condamnent les animaux à errer (sans que la possibilité d'accomplir des actes méritoires leur soit déniée). Mais cette grossièreté les protège également de l'infinie subtilité avec laquelle nous sommes capables de nous enfermer.

En un mot, individu et surimposition sont consubstantiels et sont l'effet de la *māyā*, de l'illusion cosmique, de l'*avidyā* du *brahman*. De cette illusion résulte l'apparence de la diversité. Deux images sont utilisées pour nous faire entrevoir cette situation. La première, à laquelle fait référence Mipham, fait de l'*ātman-brahman* l'espace cosmique isotrope, homogène et infini tandis que les multiples *jīva* sont assimilés à des récipients dans lesquels nous croyons enfermer

¹⁷³⁰ Michel Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra*, Paris, de Boccard, 1978, p. 126.

une part de cet espace. Bien que ces espaces puissent être grands, exigus, harmonieux, disgracieux, etc., il n'en demeure pas moins que l'espace cosmique (le seul existant véritablement) demeure indivis tant à l'extérieur du récipient qu'à l'intérieur. « Ainsi l'*ātman* demeure-t-il un et indivisible 'sous' la multiplicité apparente des *jīva* et la diversité spectaculaire de leurs conditions »¹⁷³¹. La seconde fait de l'*ātman* un visage qui se reflète différemment selon les qualités des miroirs qu'il rencontre. Mais ce ne sont là que des métaphores. Seule la Révélation védique – elle-même condensée dans les « Grandes Paroles » – est un juste et légitime rayonnement du *nirvāṇa* dans la dimension temporelle (or les révélations védiques défient la logique : « Tu es cela »). Ainsi Śaṅkara, au contraire de Nāgārjuna, ne relativise-t-il ni les vérités saintes, ni la socio-cosmologie brahmanique (c'est-à-dire le *Dharma* dans son ensemble). En outre, sa position d'une entité démiurgique (l'*ātman-brahman*) garante de l'ordre cosmique, lui permet-elle d'éclipser la difficulté qu'il y a à poser l'identité de termes opposés : ce qui structure l'ordre mondain (la co-production conditionnée), et ce qui le nie (la vacuité). Aussi peut-il aller beaucoup plus loin dans la position d'un absolu vierge de toute compromission avec la mécanique des choses puisqu'il s'est assuré de cette dernière. En somme, d'un côté, il mobilise une entité métaphysique pour rendre compte de la vérité de surface ; d'un autre côté, il est incapable de penser l'absolu comme étant la coalescence des deux vérités.

Mipham développe sa réfutation de ce système lors du commentaire de la stance 40. Appliquant le raisonnement prouvant « l'absence d'unité comme de multiplicité », il s'appuie sur l'impossibilité de tenir logiquement la position selon laquelle toute la multiplicité phénoménale se ramène à l'unité du *Soi* permanent. Cela a, entre autres, pour conséquence que la libération d'une personne entraîne la libération de toutes, rendant et le chemin et les apparences inutiles.

Retour au texte

Les « adeptes des *Veda* »¹⁷³² etc., professent que l'absolu et le permanent sont Brahṁā¹⁷³³, Viṣṇu¹⁷³⁴, Īśvara¹⁷³⁵ ou d'autres, chacun étant considéré comme un dieu individuel. Les choses naissant de

¹⁷³¹ Michel Hulin, *op. cit.*, p. 130.

¹⁷³² *Rig byed pa*. Selon Mipham, qui fait des Grammairiens une de leurs nombreuses sous-branches, on les appelle également les partisans de Jaimini (c'est-à-dire les partisans de l'école dite « *Pūrva mīmāṃsā* »).

¹⁷³³ *Tshangs pa*.

¹⁷³⁴ *Khyab 'jug*.

¹⁷³⁵ *Dbang phyug*.

leurs émanations¹⁷³⁶ sont de nature instable et trompeuse. Et, plein de l'idée¹⁷³⁷ que l'obtention de l'état de ces Dieux [équivalait] à la libération totale et perpétuelle, [leur] chemin vers cette réalisation repose sur nombre de méthodes, c'est-à-dire des pratiques yogiques telles que les macérations et les mortifications en tout genre¹⁷³⁸, les offrandes, la concentration, les souffles [subtils]¹⁷³⁹, etc.

Commentaire

Mipham évoque ici les dévots hindous auxquels il reprochera d'ignorer la vacuité des Dieux. Mipham les réfute avec précision, ainsi que les Jaïns, à l'occasion de son commentaire de la strophe 36. Il semblerait qu'il leur reproche surtout leur mauvaise foi : même lorsque la raison leur indique qu'ils ont tort, ils maintiennent envers et contre tout le fait que la parole des Sages ne peut être invalidée par des raisonnements logiques. En somme, ce sont des croyants aveugles et orgueilleux, à l'exact opposé des personnes judicieuses.

Retour au texte

En outre, même s'il existe beaucoup de nuances dans les positions ou les noms de ces doctrines qui, à l'exemple du « système de l'Existence Originelle »¹⁷⁴⁰, affirment que le Soi permanent, que l'espace, etc., existent naturellement et primordialement, toutes, en somme, professent qu'une entité éternelle est le sujet¹⁷⁴¹ [supportant] tant le fait d'être lié dans le *samsāra* que de s'en délivrer. Les systèmes de ces *partisans de la permanence*¹⁷⁴² professent l'existence d'une délivrance. Se flattant d'accomplir le chemin [vers] cette dernière, ils mettent leur zèle dans des austérités erronées. Sachons

¹⁷³⁶ *Rnam 'phrul*. Ou : « manifestations magiques ».

¹⁷³⁷ *Rloms*. L'idée est celle d'une croyance qui nous manipule en coulisse, qui nous abuse. Le sens premier réfère à la transe ou à la possession.

¹⁷³⁸ *Dka' thub dang brtul zhugs sna tshogs*.

¹⁷³⁹ *Rlung*, skt. *prāṇa*.

¹⁷⁴⁰ *Ye srid pa'i lugs*. Nous ne savons pas à quoi exactement se réfère cette appellation, mais, dans une communication personnelle, S. Arguillère suggère qu'il pourrait s'agir d'une allusion aux Bönpos (ces derniers utilisant volontiers la locution « *Ye srid* »). Cela signifierait que Mipham recherche chez les Bönpos une sorte d'éternalisme brahmanique, indiquant ainsi discrètement la présence de « païens » au Tibet. En outre, l'on pourrait se demander si l'arrière-pensée de Mipham n'est pas de viser des contresens nyingmapas sur le Dzogchen en prétendant s'adresser aux Bönpos. Cette hypothèse s'accorderait avec le fait que Mipham, à bien des égards, vise à revivifier la tradition nyingma qui, statique, en est parfois arrivée à se contenter des manuels (tib. *yig cha*) gélugpas : « He championed the cause of advancing the petrified Nyingma scholarship, particularly in the domain of *sūtra*, to a highly sophisticated system *vis-à-vis* dialectical enquiry and philosophical exposition. [...] Mipham was discontent with the proliferation of Gelukpa scholasticism embodied in their *yig chas* and their eristic mode of study. [...] His qualms about Gelukpa scholasticism was all the more acute because certain Nyingmapas depended heavily on the Gelukpa *yig chas* for their study » (Karma Phuntso, *op. cit.*, p. 52).

¹⁷⁴¹ *Rgyu*. Littéralement, ce terme signifie la « cause » et, parfois, la cause matérielle, c'est-à-dire ce qui supporte les transformations. C'est en ce dernier sens (celui de *sub-jectum*) que nous l'entendons ici.

¹⁷⁴² *Rtag smra ba*.

non seulement qu'on les réfute tous par la négation des entités permanentes, mais encore que des réfutations de chacun en particulier [se trouvent] dans ce texte.

Commentaire

Si l'on parvient à nier la possibilité de la permanence de quoi que ce soit, l'on aura contré toutes ces doctrines puisqu'elles présupposent toutes une entité permanente qu'il s'agit de délivrer. On trouvera la réfutation des choses permanentes (Dieu, etc.) à l'occasion du commentaire sur la stance 8. En gros, il s'agit de dire que si une chose est véritablement permanente, elle ne peut ni avoir des effets, ni être prise d'une quelconque façon dans un processus temporel. Ainsi, même en admettant son existence, nous n'aurions absolument aucun rapport avec elle et il serait, par conséquent, absurde d'en faire l'entité créatrice par excellence.

Mipham indique que c'est uniquement en possession d'une vue correcte qu'une pratique convenable ou adéquate est possible. La théorie éclaire la pratique, qui doit elle-même confirmer la théorie. Le bouddhisme ne consiste en effet pas uniquement en une doctrine philosophique, mais constitue une sorte de *yoga* ou d'ascèse. Ce n'est pas dans la dialectique discursive que la lumière se fera, mais bien dans l'intuition discriminante (skt. *jñāna*). Non seulement une telle ascèse peut (ou doit) se subordonner la réflexion, l'intellection, le débat, les développements d'ordre mystique, etc., mais elle présuppose une certaine forme de continuité entre le fruit et l'acte. En effet, si la pratique ne génère aucun effet, si l'on ne peut considérer ou penser aucune forme d'amélioration ou de détérioration, le sens même de l'ascèse est mis à mal. C'est la raison pour laquelle, il faut sans cesse, comme le rappelle Mipham, combattre ceux qui nient ou rendent impossible la relation entre l'acte et son fruit (que ce soit en niant la transmigration, comme le feront ceux que Mipham va évoquer à présent, ou en affirmant un Soi non atteint par le cycle karmique). L'*éthique* (l'existence est souffrance) et l'*ontologie* (la vacuité) sont à nouveau convoquées, et leur point charnière réside en l'articulation de la vacuité (aspect négatif) et de la causalité transitive (aspect positif)¹⁷⁴³, ou encore en l'unité des deux vérités.

Retour au texte

[ii] Les Nihilistes]

¹⁷⁴³ Notons que c'est précisément ce problème que traitera Sartre. Cet aspect négatif se décline sous plusieurs aspects dans le bouddhisme : l'imagination, l'espace (avec une pensée des cavités, du trou, de l'absence, etc., toutes choses qui ne peuvent qu'apparaître familières à un lecteur sartrien).

Selon les « Matérialistes »¹⁷⁴⁴, il n'existe que les quatre éléments¹⁷⁴⁵ apparaissant dans le domaine des perceptions directes¹⁷⁴⁶. Puisque ceux-ci sont la cause matérielle de tout – consciences, facultés et objets¹⁷⁴⁷ –, ils affirment qu'ils sont l'*absolu*. Et des choses sujettes à la disparition, naissant de ces [éléments] puis y retournant, l'on professe qu'elles sont naturellement trompeuses et instables. La causalité karmique¹⁷⁴⁸ [s'étendant] d'une vie à l'autre – y compris celle [relevant], par exemple, de la culture du chemin – **[20]** sont impossibles. Tout comme le « pouvoir d'intoxication » est nouvellement produit à partir du gruau¹⁷⁴⁹, cette « vie consciente » actuelle¹⁷⁵⁰ est apparue de manière adventice à partir de la coagulation¹⁷⁵¹, combinaison d'éléments [matériels] durant la gestation¹⁷⁵², etc. [Elle] n'est donc pas née suite à une « vie consciente » antérieure qui aurait existé auparavant. Tant que l'on est de ce monde, l'esprit et le souffle sont ; vient-on à mourir, telle une lampe à huile qui s'éteint, le corps se désagrège en atomes et l'esprit se dissout dans l'espace. Ainsi n'y a-t-il pas de naissance ultérieure et, par conséquent, pas de causalité karmique, pas de chemin, pas de libération. En outre, c'est sans cause que les divers phénomènes – plaisants, douloureux, etc. – apparaissent [tels qu'ils sont] : « Personne n'a jamais arrondi les pois ou aiguisé les épines ! C'est leur essence¹⁷⁵³ qui les a fait tels », disent-ils. Pour cette raison, tant que l'assemblage [formé par] leur corps et leur esprit n'a pas disparu, [les Matérialistes] vont s'appliquer uniquement à ce qui est bon pour eux. Sachons : que l'on rejette leur affirmation de l'existence des quatre éléments grâce au raisonnement réfutant l'existence des atomes¹⁷⁵⁴ ; que [l'on rejette] leur négation des vies consécutives à l'aide du raisonnement qui réfute l'absence de cause, et que [ces derniers] font partie des raisonnements [présentés dans ce] texte à l'occasion de l'exposé explicatif du superficiel¹⁷⁵⁵.

Commentaire

Le problème que posent les Matérialistes est principalement d'ordre *moral*. Récusant la recherche systématique des causes, ils rejettent la loi karmique et obéissent donc directement à

¹⁷⁴⁴ *Rgyang 'phen pa*, skt. *cārvakā*. École nommée également « *Lokāyata* ».

¹⁷⁴⁵ *'byung ba bzhi po*, c'est-à-dire les quatre grands éléments : eau, air, feu, terre.

¹⁷⁴⁶ *Mngon sum gyi yul*. Ou, peut-être : « des objets évidents ».

¹⁷⁴⁷ *Yul dbang rnam shes*. Tout cela est constitué par les quatre éléments.

¹⁷⁴⁸ *Las 'bras*. Littéralement : « l'acte [et son] fruit ».

¹⁷⁴⁹ La fermentation du gruau produit de l'alcool qui, s'il est ingéré, entraînera une altération du fonctionnement psychique. Cette image indique que, pour les Matérialistes, une simple évolution *quantitative* suffit à expliquer l'émergence d'une transformation *qualitative*.

¹⁷⁵⁰ *Da lta'i rig pa*.

¹⁷⁵¹ *Mer mer po*. Ce terme désigne, dans la médecine traditionnelle tibétaine, l'instant initial de la formation de l'embryon. Il faut imaginer une espèce de substance gélatineuse qui se forme progressivement à partir des semences féminine et masculine.

¹⁷⁵² *Mngal gyi skabs*. Littéralement : « dans le contexte de la matrice ».

¹⁷⁵³ *Ngo bo nyid kyis*. On aurait pu traduire par « c'est par leur quiddité ». Pour Mipham, cela explique autant que la vertu dormitive de l'opium pour Molière.

¹⁷⁵⁴ Cf. commentaire des stances 11 à 15.

¹⁷⁵⁵ C'est-à-dire à partir du commentaire de la stance 63.

leurs désirs et pulsions égotiques. Les bouddhistes illustrent la discripance entre une expérience agréable dans l'immédiat et ses effets néfastes à venir en mobilisant l'image d'un homme qui lècherait du miel sur une lame de rasoir. Le Matérialiste promet, quant à lui, une forme d'hédonisme en niant l'existence de la lame. D'un point de vue bouddhiste, cette dérive est la plus nuisible puisque, d'une part, elle encourage à assouvir les plus viles pulsions, et, d'autre part, elle récusé le bouddhisme en son cœur.

Mipham résume les arguments de cette école dans son commentaire de la stance 37. Il s'efforce d'en montrer l'absurdité. Il est illogique pour quiconque est à ce point attaché aux évidences d'établir et de croire en un quelconque système (mais aussi de faire des réserves de nourriture, etc.). Bref, tout comme le scepticisme, rigoureusement parlant, ce système est intenable. Mais c'est que Mipham présente sous forme de « système » (faite d'assertions philosophiques, de réfutations, etc.) ce qui, peut-être, se refusait à en être un. En d'autres termes, ce qu'il réfute, c'est une sorte de « métaphysique matérialiste » et non une espèce d'agnosticisme naïf. Cette violence faite à la position matérialiste se remarque notamment dans la description que donne Mipham de leur représentation de la causalité : alors que les Matérialistes ne nient qu'une forme de causalité « intelligente » (les choses sont telles car une force supérieure et intelligente les a faites telles) ou « morale » (le *karma*), Mipham leur prête l'affirmation selon laquelle rien n'a véritablement de raison.

Retour au texte

[iii) Conclusion]

Conséquemment, toutes ces assertions des non-bouddhistes ne sont rien sinon un point de vue substantialiste¹⁷⁵⁶. Les partisans de la permanence posent un Soi ou autres choses comme [étant] une substance éternelle¹⁷⁵⁷. La vue nihiliste¹⁷⁵⁸ également, tout en saisissant intensément¹⁷⁵⁹ la réalité comme [étant] les choses directement perçues *hic et nunc*¹⁷⁶⁰, une fois ces dernières niées et détruites, [professe] qu'il n'y a tout simplement pas de connexion entre les vies antérieures et les vies futures. Ainsi, bien que certains de ces phénomènes soient posés comme erronés et trompeurs, ce sont, au final,

¹⁷⁵⁶ *Dngos por Ita ba.*

¹⁷⁵⁷ *Rtag dngos.* Rigoureusement parlant, ceci est une *contradictio in terminis* pour un bouddhiste.

¹⁷⁵⁸ *Chad Ita ba.*

¹⁷⁵⁹ *'thug po dang bcas.* Littéralement : « densément », « avec densité ».

¹⁷⁶⁰ *'dir.* La locution latine nous paraît bien rendre l'idée : c'est sur l'immédiateté et l'évidence de la perception que se basent les raisonnements des nihilistes.

des thèses [posées] uniquement sur la base d'un contact avec une « chose »¹⁷⁶¹. Tous les chemins mondains sont posés uniquement par cette cognition même¹⁷⁶² dont la perception participe d'une nescience innée et sans commencement¹⁷⁶³ [21]. C'est pourquoi, malgré leur infinie diversité, il est impossible que ces thèses dépassent la dilection pour les entités¹⁷⁶⁴. Il en va comme pour la personne atteinte de jaunisse : elle voit certes différents [objets] – une conque, la lune, de l'argent, etc. – mais elle ne les verra [jamais] autrement que jaunes. C'est pourquoi quiconque demeure dans ces vues erronées ne peut soutenir le formidable rugissement [affirmant] l'absence de Soi. Et bien que ces [doctrines] aient établi diverses présentations distinguant ce qui existe vraiment de ce qui n'existe pas vraiment, [ces] « vacuités fragmentaires »¹⁷⁶⁵ n'entameront pas le moins du monde la racine de la saisie des choses. Il s'agit d'une compréhension erronée des deux vérités et voilant [celles-ci].

Commentaire

L'idée est bien que si la vue des choses (ou vue substantialiste) concerne, évidemment, les partisans de l'existence explicite d'une entité permanente, elle concerne tout autant ceux qui sont partisans d'une absence de causalité. Car pour poser la destruction ou la disparition de quelque chose, il faut avoir préalablement posé ce « quelque chose ». La racine de ces deux types de théories est identique : c'est une conscience dont l'acte de percevoir est toujours congruent avec une forme d'ignorance. Cette ignorance (ou nescience) primitive fait percevoir chaque chose apparaissant dans son empire de la même façon. Transformons quelque peu l'exemple de Mipham : si je porte des lunettes de soleil, les choses m'apparaîtront teintées, mais également l'espace, c'est-à-dire l'absence d'objets, qui les sépare. Nous dirons : une compréhension implicite erronée – c'est-à-dire l'appréhension irréfléchie de quelque chose comme étant *un* et *permanent* – peut s'expliciter de deux façons apparemment contradictoires (Dieu permanent vs absence totale de causalité) mais profondément solidaires¹⁷⁶⁶.

La distinction entre ces plans recoupe ainsi différents types de nescience : la première – nescience spontanée ou innée – est le fait que la conscience devienne inconsciente de sa propre nature, c'est-à-dire qu'elle se produise dans l'ignorance de ce qu'elle est (et, donc, entretienne

¹⁷⁶¹ *Dngos po zhig*. Il s'agit d'une entité, d'une chose, d'une substance qui existerait réellement.

¹⁷⁶² *Shes pa rang ga ma 'di tsam*.

¹⁷⁶³ *Thog med nas lhan cig tu zhugs pa'i ma rig pa*.

¹⁷⁶⁴ *Dngos zhen*. Ou : « l'appréhension substantialiste ». « *Zhen pa* » signifie plus qu'un simple attachement psychologique. C'est le pli premier ou l'intentionnalité primitive qui conditionnera les attachements et les rejets.

¹⁷⁶⁵ *Nyi tshe ba'i stong pa*.

¹⁷⁶⁶ Ou encore : un mode contaminé implicite générera toujours le même type de mode contaminé explicite. Sur tous ces points, nous renvoyons évidemment à notre développement concernant *L'Imaginaire*.

cette ignorance). La nescience imageante par laquelle la conscience pose un objet comme autre qu'elle est et s'oublie dans cet objet est proche de ce que nous appelons le plan explicite¹⁷⁶⁷. Le second reposant sur le premier, c'est celui-ci qu'il faudra déraciner. Ce n'est pas, en effet, en détruisant l'objet que je supprimerai l'aspect « teinté » du monde, c'est en ôtant les lunettes de soleil. Toutefois, puisque, filons la métaphore jusqu'au bout, nous sommes nés avec ces lunettes, et puisque, en outre, la moindre saisie d'un objet ou d'une absence d'objet conforte le caractère normal et donc invisible du voile teinté qui nous recouvre la vue, nous ne sommes littéralement pas en l'état de ne fût-ce que concevoir le projet consistant à ôter nos lunettes. Dans son analyse de la stance 9, Mipham indique que « les chaînes de fer de [la nescience] spontanée [sont fixées par] les clous de la [nescience] imageante, que l'on y a plantés »¹⁷⁶⁸. En d'autres termes, il y a une surdétermination de la nescience imageante sur la nescience spontanée dont elle dépend. C'est la raison pour laquelle, on débutera par cultiver la vacuité à l'encontre de la nescience imageante : les raisonnements médianistes me montrent que l'objet teinté que je vois n'existe pas. En comprenant cela, le « mouvement subjectif » qui les appréhende comme existant réellement s'apaisera. Toutefois, il ne s'agit là que d'une première étape visant à rendre possible la libération quant à la nescience spontanée, et non de l'accomplissement total du chemin (comme le pensent les Gélugpas). Ou encore : l'on n'aura atteint là que l'absolu catégoriel et non l'absolu non catégoriel exempt des proliférations. Les écoles substantialistes qui ne voient ni ne réfléchissent à la vacuité, sont, elles, « doublement condamnées », en quelque sorte.

À l'occasion de ce qui vient d'être dit, nous aimerions insister sur un aspect qui nous semble important, celui du lien entre les « compréhensions implicite et explicite » (ou entre les « réalités formelle et objective »). En gros, il s'agit de poser qu'une doctrine philosophique exprime l'« appréhension existentielle » du penseur, sa manière d'être-au-monde. Or Mipham, comme la plupart des penseurs tibétains, suppose une forme de dialectique, hiérarchisée et polarisée par cette norme absolue qu'est la perception des Bouddhas, entre ces deux pôles. En somme, est pensé le fait qu'une hiérarchie entre des modes d'être différents s'étage parallèlement à une hiérarchie entre des systèmes de pensée. Ainsi tous les systèmes substantialistes ne sont-ils rien d'autre que des développements dans l'ordre de la pensée d'une certaine « qualité » du

¹⁷⁶⁷ Sur ce point, voir le commentaire de la stance 1. Rappelons que nous avons noté que l'identification entre l'objet et l'idée pouvait mener, selon le bout par lequel on la prenait, soit à l'idéalisme absolu, soit au scepticisme.

¹⁷⁶⁸ *Lhan skyes kyi lcags sgrogs la kun btags kyi gzer sna tshogs btab pa'i grub mtha' smra'o.*

vécu ; ainsi, comme nous allons le voir, les spéculations bouddhiques correspondent-elles à des appréhensions plus ou moins grossières du message du Bouddha et, principalement, de la vacuité. Une perception partielle de la vacuité sera exprimée par un système dont la cohérence n'est que partielle. Mipham use de la métaphore optique pour illustrer cela : ce que dit l'aveugle du réel ne peut réfuter ce qu'en dit le myope ; le discours de ce dernier, ne peut, à son tour, réfuter ce que dit du réel celui dont la vue est saine. Bien plus, seul le discours de celui qui voit le réel peut dégager la vérité partielle contenue dans les autres discours.

Souvenons-nous donc de ceci : 1) les contradictions d'un système sont l'expression d'une perception inadéquate de la réalité et induisent une réforme de cette perception ; 2) seule une expérience véritable de la réalité permet de professer une doctrine intégrant et relevant les autres. Enfin, ne perdons pas de vue qu'une telle machinerie se met en branle dès que l'on se situe sur le plan spéculatif. L'individu ordinaire – notre « homme de la rue » – n'est pas concerné par cette architecture. Son cas doit donc être abordé différemment. Voici ce dit Gorampa, dans *La distinction des Vues*, de ceux « dont la pensée n'a pas été altérée par les systèmes philosophiques » : « [...] il est permis de leur enseigner d'emblée en les guidant au travers des diverses sessions de la méditation sur le non-soi des personnes et celui des choses. [119] Il serait vain de les engager dans un débat où l'on présenterait les positions des deux protagonistes »¹⁷⁶⁹. La prise en compte d'une telle possibilité témoigne, pensons-nous, d'une grande conscience du danger des travers scolastiques.

Retour au texte

[B. Les bouddhistes]

Deuxièmement, dans notre camp également, [celui] des bouddhistes surplombant les chemins mondains, [les doctrines] sont disposées hiérarchiquement¹⁷⁷⁰ selon leur mode de compréhension : [l'on va] d'une compréhension¹⁷⁷¹ seulement partielle [ou] analogique de l'objet des deux vérités à [une compréhension] exacte et adéquate

Commentaire

¹⁷⁶⁹ Stéphane Arguillère, *La Distinction des Vues*, op. cit., p. 176.

¹⁷⁷⁰ *Gong nas gong du khyad zhugs*.

¹⁷⁷¹ *Rtogs pa*.

La progression du texte est donc claire : après avoir réfuté les non-bouddhistes en montrant que leurs systèmes ne sont que l'explicitation d'une ignorance totale de la vacuité, il s'agit de mobiliser à nouveau les deux vérités afin de montrer comment les différentes écoles bouddhiques s'étagent. La progression doxographique mène donc le lecteur bouddhiste à l'intérieur de sa sphère de « croyances », ce qui implique que l'adhésion à un certain nombre de thèses communes sera toujours présupposée par les raisonnements : ainsi du *karma*, de la supériorité des paroles du Bouddha, etc.

Retour au texte

[i. Les partisans de la réalité des objets extérieurs : Sarvāstivāda, Sautrāntika]

Parmi ceux-ci, et bien qu'ils présentent des différences [dans leur] position spécifique, voici ce que les deux groupes affirmant [la réalité des] objets professent en vérité : « Le 'grossier'¹⁷⁷², [c'est-à-dire tout ce qui], s'il est fragmentable¹⁷⁷³ et [fait l'objet] d'une analyse dichotomisante, doit être abandonné par l'esprit qui l'appréhende comme tel, [cela est] le *superficiel*¹⁷⁷⁴. Il faut bien que ce qui n'est pas répudié [au terme de cette analyse, à savoir] les instants de conscience et les atomes matériels, existe dans l'*absolu*. Si cela n'existait pas [dans l'absolu], il n'y aurait nul support pour la composition de tous ces [phénomènes] grossiers, matériels et mentaux, [qui] ne pourraient apparaître ainsi, à l'image du vêtement qui ne [peut] exister sans fils [de tissu] ».

Commentaire

Mipham présent ici les écoles du Petit Véhicule qui promeuvent, à des fins sotériologiques, une vue atomiste (classiquement, la vue *abhidharmika*) : seul existe ce qu'on ne peut détruire ni matériellement ni par la pensée, c'est-à-dire les atomes et les instants de consciences. Ces derniers sont, en quelque sorte, les briques de l'univers, et tout ce qui est composé à partir d'eux n'a ni unité ni être en soi. Leur perpétuelle « apparition/désintégration » (ce que Whitehead appelle le « *périr* ») constitue le flux causal. Sur cette base « substantielle » (tib. *dnogs yod*) sont imputés ou imaginés les composés dont la caractéristique est de n'avoir aucun effet, de ne pas exister. Les atomes et instants de conscience sont, en outre, ineffables voire inconnaissables. En effet, toute connaissance nécessitant la médiation des concepts

¹⁷⁷² *Rags pa rnam*s.

¹⁷⁷³ *Bcom*. Est « grossier » un objet composé de parties distinctes, c'est-à-dire destructible physiquement ou mentalement.

¹⁷⁷⁴ Traduction de T. Doctor : « the relative is the coarse – the apprehension of which will cease in the wake of destruction or exclusion of other ».

généraux, il lui est impossible de connaître ce qui est intrinsèquement singulier (tib. *rang mtshan*).

Retour au texte

Ainsi, la visée des cinq agrégats momentanés qui s'approprient¹⁷⁷⁵ les amas de multiples instants d'atomes et de conscience comme [s'ils étaient] une identité qui naît et meurt instantanément finit [par faire advenir] la démoniaque pensée « Je »¹⁷⁷⁶. [D'un côté], l'on n'observe pas de « Soi » hors cela. Et, [d'un autre côté], puisque les caractéristiques d'un « Soi » tel qu'on le présume ne s'accordent pas **[22]** [avec celles des agrégats], l'essence [des agrégats] et de ce [Soi] ne sont pas une seule et même chose. Par conséquent, ce « Soi » que l'on appréhende comme permanent, un, autonome, etc., n'est pas là [où on pensait qu'il se trouvait]¹⁷⁷⁷. Ils professent qu'existent les atomes et la conscience, [à la fois résultats de l'analyse] la plus subtile et vides de ce Soi. Les atomes eux-mêmes sont considérés être instantanés. S'étant familiarisé, [tout au long du] chemin, avec l'absence de Soi de la personne, on aura consumé les afflictions samsâriques¹⁷⁷⁸ enracinées dans la « vue d'un assemblage réel »¹⁷⁷⁹. Le fruit est la libération totale à l'égard des trois dimensions samsâriques¹⁷⁸⁰. Selon eux, [une fois] toute appropriation¹⁷⁸¹ absente, on passe[ra] en *parinirvāṇa*¹⁷⁸².

Et lorsque ces coréligionnaires substantialistes [doivent] expliquer des termes [présents dans les] *sūtras* tels que « l'insubstantialité »¹⁷⁸³, ils prennent cela notamment en un sens péjoratif ou atténuatif¹⁷⁸⁴. Ainsi : « Les choses sont mal faites¹⁷⁸⁵, dès lors, puisque leur état présent est instable, elles n'existent pas ». Et : « Il y a parmi les choses plus de non-choses ; on a donc enseigné que les choses ne sont pas¹⁷⁸⁶. [La raison en est que] les [choses] passées ne sont plus et que les [choses] futures ne sont pas encore ».

Commentaire

¹⁷⁷⁵ *Nyer len*, skt. *upādāna*.

¹⁷⁷⁶ *Nga'o snyam du rlom par zad*. Nous avons osé le terme « démoniaque » pour mieux indiquer le fait que l'on est alors possédé par ce « Je ».

¹⁷⁷⁷ Puisqu'il n'est ni identique, ni différent des agrégats.

¹⁷⁷⁸ Skt. *kleśa*, ou « obnubilations ». Il s'agit des passions/poisons de l'existence.

¹⁷⁷⁹ *'jig Ita* [*'jig tshogs la Ita ba*, littéralement: la vue d'amas périssants], skt. *satkāyadr̥ṣṭiḥ*. Il s'agit d'une vue qui voit quelque chose de réel là où il n'y a qu'un « tas » ne cessant de disparaître.

¹⁷⁸⁰ *Khams gsum 'khor ba*.

¹⁷⁸¹ *Len pa*.

¹⁷⁸² *Yongs su mya ngan las 'da' ba*.

¹⁷⁸³ *Dngos po med pa*.

¹⁷⁸⁴ *Smad pa dang nyung ba'i don*.

¹⁷⁸⁵ *Ngan pa*. Cela signifie que les choses sont de mauvaise qualité, mal fichues.

¹⁷⁸⁶ Nous sommes donc ici chez les Sautrāntikas et non chez les Sarvāstivādin.

La raison de la souffrance et du cycle des existences réside ici dans la surimposition d'un Soi inexistant sur ce qui n'est qu'écoulement d'instants et d'atomes. Plus précisément, le lieu où se noue cette surimposition réside dans une intention, dans un mouvement qui confond le mouvement d'appropriation qu'opèrent les agrégats, c'est-à-dire leur forme de consommation du monde extérieur, avec l'apparition et la disparition d'un « Je ». Il n'est pas inutile d'expliquer quelque peu de quoi il retourne.

D'une manière générale, pour le bouddhisme, l'individu est composé de groupes ou paquets (skt. *skandha* ; tib. *phung po*) d'appropriation (skt. *upādāna* ; tib. *nyer len*). La genèse d'un individu, son « processus d'individuation », est comprise comme le procès par lequel « je » fais mien ce qui n'est pas moi (on reconnaît ici l'intériorisation de l'extérieur¹⁷⁸⁷). Un tel processus se joue à chaque instant au cœur de mes besoins vitaux. Comme le dit L. Kapani, « [c]'est à travers l'activité de faire *mien* ou à *moi* que se constitue le *moi*, à travers l'appropriation que se forme le propriétaire (*upādātṛ*) »¹⁷⁸⁸. Ces cinq *skhanda* forment ensemble, synergiquement, une unité purement *nominale et fonctionnelle*, c'est-à-dire non substantielle : c'est parce que cet assemblage est capable d'effectuer certaines actions que l'on peut lui attribuer une certaine *unité* et, réciproquement, c'est parce qu'il n'a pas d'unité ontologique qu'il est capable d'accomplir ces choses. Mais dès lors que je surimpose l'idée d'un « Je » qui serait véritablement établi, alors je m'expose au mal-être. L'objectif des spéculations sera donc de détruire ce « Je » et les sentiments qui l'accompagnent. Pour démontrer cette absence de Soi de la personne (tib. *gang zag gi bdag med*, skt. *pugdalanairātmya*), on a recours à l'analyse selon laquelle, en réalité, on ne trouve ce Soi nulle part : il n'est ni identique aux agrégats, ni différent d'eux (puisque l'on ne le trouve nulle part ailleurs). Par conséquent, il n'est rien.

Deux difficultés se présentent immédiatement : d'une part, les partisans de ces écoles continuent à percevoir les unités et les instants comme des étants qui existent réellement, conservant donc le *mode d'appréhension* de quoi que ce soit comme existant réellement ; d'autre part, et comme le suggère Mipham, cette théorie les met dans une position herméneutiquement délicate. Citons le *Shes 'grel* où Mipham donne très clairement sa lecture : « C'est par nécessité et du point de vue du simple mode de manifestation que le Maître enseigna [l'atomisme]. C'est

¹⁷⁸⁷ La question que l'on est tenté de poser à la perspective bouddhique est : qu'en est-il de l'extériorisation de l'intérieur ?

¹⁷⁸⁸ *Ibid.* (tome II), p. 177.

par nécessité qu'il professa l'existence des choses : afin d'introduire graduellement au sens adéquat les mondains incapables de réaliser la vacuité »¹⁷⁸⁹. Bref, et conformément à la vision totalisante doxographique, ces positions sont des expédients théoriques et pratiques.

Retour au texte

[(ii) Les partisans de l'irréalité des objets extérieurs : Yogācāra/Cittamātra/Vijñānavāda]

Pour les Idéalistes¹⁷⁹⁰, ce qui apparaît comme dualité (sujet/objet)¹⁷⁹¹ constitue le *superficiel*, à la fois inexistant et *entièrement imaginaire*¹⁷⁹². Le *support* de ces apparences est le *dépendant*¹⁷⁹³, conscience dernière¹⁷⁹⁴, simple aperception claire en soi et pour soi¹⁷⁹⁵. L'*absence* d'un objet extérieur que l'on appréhende et d'un sujet qui l'appréhende est le *totalément établi*¹⁷⁹⁶. [Ce dernier] est l'*absolu*. Pensant que si [l'on allait jusqu'à] nier la conscience comme base d'apparition des aspects phénoménaux du *samsāra* et du *nirvāṇa*, il en irait comme [dans le cas] des fleurs d'espace¹⁷⁹⁷, ils professent comme absolu la seule pensée¹⁷⁹⁸. À ce propos, puisqu'ils nient, notamment à l'aide du raisonnement réfutant les atomes, [l'existence] d'une matière dont l'essence devrait être différente d'une telle conscience, [pour ces Idéalistes], les objets extérieurs ne sont pas établis¹⁷⁹⁹.

Commentaire

Nous passons ici à une nouvelle étape (ou si l'on veut, à une métaphore moins inappropriée) : l'atomisme nous a sans doute permis de nous délivrer d'un certain type

¹⁷⁸⁹ *Ston pas snang tshul tsam la dgongs nas de ltar gsungs shing/ dgos pas tong nyid rtogs mi nus pa'i 'jig rten pa dag yang dag pa'i don la rim gyis gzhug pa'i ched du dngos po yod par bstan pas te* [p. 12].

¹⁷⁹⁰ *Sems tsam pa*. Il s'agit de « ceux pour lesquels seul l'esprit existe ».

¹⁷⁹¹ *Gzung 'dzin*. Littéralement, l'« appréhendé » et l'« appréhendeur ». En tibétain, la distinction est rendue par l'aspectualité temporelle du verbe. L'« appréhendé » est au passé (*gzung*) et l'« appréhendeur » au présent ('*dzin*).

¹⁷⁹² *Kun tu btags pa tsam*, skt. *parikalpita*mātra. Il s'agit ici de l'imputation de la dualité entre un pôle « passif » objectif et un pôle « actif » subjectif.

¹⁷⁹³ *Gzhan dbang [gi rnam shes]*, skt. *paratantra*.

¹⁷⁹⁴ *Mthar thug*. L'on entend ici la conscience qui demeure « en dernière analyse », une fois toutes les surimpositions levées.

¹⁷⁹⁵ *Rang rig rang gsal*. Nous sommes proches ici de la conception sartrienne de la conscience : toute conscience de quelque chose est en même temps conscience non-thétique d'elle-même.

¹⁷⁹⁶ *Yongs grubs*, skt. *pariniṣpanṇa*.

¹⁷⁹⁷ *Nam mkha'i me tog*. C'est là une image classique que l'on mobilise pour illustrer certains cas d'impossibilité.

¹⁷⁹⁸ *Rnam rig*, skt. *vijñāpti*. Cf. le commentaire de Mipham au *Dharmadharmatavibhaṅga* (in *Œuvres complètes*, vol. IV, pp. 616-617). C'est l'absoluité de la conscience que rejettent les partisans de la voie du Milieu. Tant que l'on suppose un résidu irréductible (ici la conscience elle-même) à l'analyse, c'est-à-dire un fondement soutenant la réalité ultime et la réalité superficielle, on ne se déprend pas de l'appréhension réifiante. Affirmer une entité soutenant tant ma perception de l'absolu, c'est-à-dire du totalement pur, que ma perception totalement obnubilée, demeure un égarement. Mais les Médianistes seront alors tenus d'expliquer le monde tel qu'il nous apparaît. Car s'ils n'y parviennent pas, ils risquent fort de mettre à mal la totalité de l'entreprise bouddhique.

¹⁷⁹⁹ Nous coupons ici, mais la phrase tibétaine se poursuit. L'articulation entre cette proposition et la suivante est effectuée par un *la don* (« et », « mais »).

d'appréhension de soi, mais la raison nous indique que l'existence même de ces atomes et des instants de conscience est impossible. Les arguments classiques (de type zénonien) contre l'atomisme¹⁸⁰⁰ se trouvent notamment dans la *Vimśatikā-kārikā* de Vasubandhu¹⁸⁰¹ : si l'atome correspond à sa définition d'insécable (tib. *cha med*), alors tout se ramène au point mathématique ; s'il ne correspond pas à cette définition, on peut poursuivre la division, etc. L'existence d'une matière extérieure étant mise à mal, il est désormais possible de passer à l'hypothèse idéaliste : et si tout n'était que conscience ? Puisque l'éviction de l'entité divine interdit une théorie de type berkeleyen, il faudra donc expliquer le mode de manifestation à partir du fonctionnement de la conscience.

En vue d'expliquer la perception, c'est-à-dire l'auto-perception de la conscience par elle-même, le bouddhisme, à la suite de Vasubandhu, a recours à la théorie dite de la « triple nature » (skt. *trisvabhāvanirdeśa*) : le niveau « expérientiel » proprement dit est celui de la conscience insérée dans la chaîne de causalité ou le *dépendant* ; sur cette perception, ou à travers cette expérience, on projette une réalité : l'*imaginaire* ; l'absence de l'imaginaire au sein du dépendant est ce qui existe absolument, le *totalelement établi*¹⁸⁰². Ou, si l'on veut : l'imagination en tant que réalité formelle (c'est-à-dire de conscience dépendante) existe, mais ce que l'on projette par-delà cet *analogon* (pour reprendre un lexique sartrien), c'est-à-dire la dualité sujet/objet, n'existe pas. Enfin, l'*absence* de cette imputation existe dans la conscience dépendante et elle constitue le *totalelement établi*¹⁸⁰³. Prenons un exemple classique¹⁸⁰⁴ : on regarde le tableau d'une maison. La

¹⁸⁰⁰ S'ils attaquent l'hypothèse d'une matière extérieure, les Idéalistes conservent les instants de conscience. Ces derniers sont en effet nécessaires à la causalité psychique dont ils souhaitent rendre compte.

¹⁸⁰¹ Voir surtout les *kārikā* 11-14 (pp. 167-169 de la traduction anglaise de Stefan Anacker : *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2005).

¹⁸⁰² Sur cette tripartition, voir les *kārikā* 1-3 du *Madhyāntavibhāṅga* (voir, par exemple, *Middle Beyond Extremes. Maitreya's Madhyāntavibhāṅga with Commentaries by Kenpo Shenga and Ju Mipham*, traduction anglaise par le Dharmachakra Translation Committee, Ithaca: New York, Snow Lion Publications, 2006). Cette stance est très connue : *sattvād asattvāt sattvāc ca madhyamā pratipac ca sā* : « Suite à l'existence, suite à la non-existence et suite à l'existence, ceci est la voie du milieu ». Cette énumération semble hautement paradoxale, mais une fois que l'on sait que les propositions ne concernent pas les même points de vue, tout se met dans l'ordre : les constructions conceptuelles prises dans leur être formel existent, la dualité n'existe pas, et la vacuité des constructions conceptuelles existe. Remarquons que la forme d'expression en *sūtras* tend à favoriser les syntagmes courts, denses et provocants.

¹⁸⁰³ L'absence du dualisme sujet/objet dans le dépendant *existe*, et tel est le véritable mode d'être de la conscience. L'on pourrait décrire cette vision comme étant celle d'une conscience spontanée caractérisée par une auto-aliénation produisant constamment une opacité au sein de cette auto-constitution immanente. Ainsi, même si tout est conscience, demeurent des degrés d'éloignement par rapport à ce qui semble être le cœur d'un foyer lumineux (tout comme chez Sartre il y a une stratification de la conscience dont toutes les strates sont toutes maintenues et créées par la spontanéité).

maison que l'on voit (et à laquelle on croit) est l'imaginaire. La peinture et la toile sont le dépendant (*analogon*). L'entièrement établi est le fait de ne jamais trouver, à l'analyse, cette maison sur la toile (et donc de ne plus prendre cette peinture pour un *analogon*). Le dépendant est simplement l'expérience de la conscience. Ou : la dualité sujet-objet n'existe pas ; la méprise dualiste (dont la dualité est la projection) existe et l'absence de dualité au sein du dépendant existe d'un point de vue absolu¹⁸⁰⁵.

Le dualisme sujet/objet est peut-être fictif mais il n'est pas inefficace puisque l'on y *réagit* et que cette réaction est prise dans le flux causal du *dépendant*. Comme le dit S. Arguillère, la conscience est, dans un tel système, *agent*, *matériau* et *produit* de son propre travail. « Or cette conscience qui se fait elle-même dans son labeur est essentiellement une conscience aliénée, pour le bouddhisme, car son activité laborieuse est aussi bien une fuite en avant de soi, dans l'égarement ; et la temporalité de la conscience est mue par l'inquiétude qui habite ce travail »¹⁸⁰⁶. Et c'est en son sein, par des processus de maturation psychique, que les apparences adviennent. Afin d'expliquer comment la conscience ne cesse d'entretenir son illusion, les Idéalistes distinguent huit types de conscience : les six premières sont les consciences relatives aux cinq sens plus la conscience mentale qui, d'une part, appréhende les pensées, et, d'autre part, centralise les informations fournies par les consciences sensibles ; la septième est une conscience passionnée qui produit véritablement les expériences ; la dernière est l'*ālayāvijñāna*, « réceptacle » de l'accumulation des résidus des actes passés. Nous traduisons cette dernière par « conscience structurale » en référence à la causalité structurale telle que la présente Althusser. Nous avons pris cette liberté par rapport à la littéralité du terme sanskrit pour deux raisons : 1) la *surdétermination* nous semble être le type de causalité à l'œuvre dans cette description de l'articulation des différentes consciences ; 2) la causalité structurale figure une cause *absente*, c'est-à-dire non pas une « substance » ou une « couche », mais un rapport

¹⁸⁰⁴ Mipham l'explique dans son commentaire au *Madhyāntavibhāṅga* (in *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 663).

¹⁸⁰⁵ Il y a donc une différence entre l'entièrement imaginaire et le dépendant puisque ce dernier existe, c'est-à-dire est inséré dans la causalité. Il sera justement reproché à Dolpopa d'identifier l'entièrement imaginaire et le dépendant en faisant de ce dernier quelque chose de non établi comme réel. En d'autres termes, Dolpopa distingue ce qui est substantiel, c'est-à-dire inséré dans la causalité, et ce qui est établi comme réel. Selon lui, seul le parfaitement établi est « établi comme réel ».

¹⁸⁰⁶ Stéphane Arguillère, « Ce qui fait le fil conducteur de l'ipséité dans le bouddhisme tardif » in *Les Papiers du Collège International de Philosophie*, n° 33, septembre 1996, p. 19.

différentiel (en l'occurrence, il s'agirait du rapport différentiel des imprégnations¹⁸⁰⁷). Le fonctionnement karmique, déplié par la coproduction conditionnée, ne pouvant être ni totalement *séquentiel* ni totalement *simultané*, il a fallu en effet concevoir un nouveau type de causalité dont la tendance propre est celle d'un *auto-renforcement*. La notion d'*ālayavijñāna* permet de penser l'efficace spécifique de boucles récursives¹⁸⁰⁸, d'un effet *feed-back* qui s'entretient¹⁸⁰⁹. Au sein de cette causalité, les *saṃskāra* constituaient à la fois la *base* de la continuité samsârrique et la *cause* perpétuant le cycle. Tout comme les *habitus*, ils sont *conditionnés* et *conditionnants* (comme l'indique la caractérisation du mode d'existence de la conscience structurale comme *support* et *ce qui est supporté*). W. Waldron fournit comme exemple la rivière qui creuse le lit qui la canaliserait par la suite et dont seule une tempête ou une crue exceptionnelle pourrait l'en faire sortir. Agir sans être pris dans ces « machines à *feedback* », tel semble être le défi.

Voici, pour terminer, les paroles que Mipham, dans le *Shes 'grel*, place dans la bouche d'un partisan de l'Idéalisme :

Quant à ce qui apparaît comme entités extérieures ou intérieures, cela n'existe pas réellement en tant qu'objet extérieur, pareil [en cela] aux mirages¹⁸¹⁰ ou aux apparences du rêve. Toutefois, de par leur diversité, les imprégnations internes mûrissent en la variété des apparences du lieu, des objets et du corps. Conséquemment, pensent-ils, bien que les objets extérieurs n'existent pas, l'esprit, lui, existe. [Et ce,] même dans le rêve, puisqu'il est établi qu'il y a saisie, telle l'expérience du bleu par exemple.¹⁸¹¹

Retour au texte

¹⁸⁰⁷ *Bag chags*, skt. *vāṣana*. Ce terme important de la philosophie indienne connote les effluves que laisse un liquide parfumé sur les parois du récipient qui le contient.

¹⁸⁰⁸ Il s'agit donc d'un « modèle de causalité circulaire, où l'âme, réagissant à l'appel d'un monde ambiant, lequel (à son insu) est son image et son œuvre, s'altère elle-même, et produit de la sorte, en se produisant elle-même, le monde à venir » (Stéphane Arguillère, « Ce qui fait le fil conducteur de l'ipséité dans le bouddhisme tardif », in *Les Papiers du Collège International de Philosophie*, n°33, septembre 1996, p. 27).

¹⁸⁰⁹ Les mêmes rapports causaux se retrouvent entre la conscience discriminante, le langage et la pensée : « cognitive awareness, language and thought are [...] so inseparable that they give rise to a runaway recursivity in their own right » (William Waldron, *op. cit.*, p. 38). Cette fusion entre des impressions et un mot ou un concept est typique du *saṃjñā skandha*. En réalité, le langage et l'illusion se conditionnent réciproquement : le langage est le produit fixé des méprises de l'esprit mais conditionne ensuite l'esprit en le forçant à se couler dans ses mots. Elle entretient des plis déjà pris et donc conforte les perceptions erronées.

¹⁸¹⁰ *Skra shad*. Il s'agit d'illusions visuelles, d'effets optiques trompeurs.

¹⁸¹¹ 'di ltar phyi nang gi dngos por snang ba 'di dang ni skra shad dang rmi lam gyi snang ba bzhin du phyi don du bden par med kyang nang gi bag chags kyi khyad par las gnas don lus kyi snang ba sna tshogs par smin pa zhig ste/ de'i phyir phyi rol gyi don ni med kyang sems ni yod de/ rmi lam na yang sngo sogs kyi nyams myong 'dzin par grub pas so nyam du bsams te ([17]).

« Mais alors, pensera-t-on, *quid* du Mont Méru, des bâtiments, des résidences, etc., dont les apparences sont cohérentes¹⁸¹² et indéniables ? ». Tout [23] ceci, bien que n'existant pas à l'extérieur comme une entité¹⁸¹³ matérielle, apparaît à une [conscience frappée par] la confusion comme existant [de la sorte]. Il en va, par exemple, comme pour les apparences dans les songes. La raison de telles manifestations provient du fait que la conscience essentiellement claire et lucide, pareille à un joyau immaculé, change d'aspect selon la teinte des diverses imprégnations, pures et impures¹⁸¹⁴. De sorte que l'on appelle « conscience dépendante »¹⁸¹⁵ cette conscience qui se manifeste sous les aspects de « ceci » ou « cela ». C'est à peu près la même chose [que l'on appelle] « co-production conditionnée »¹⁸¹⁶. Ainsi, à l'instar des méditations sur le désir, sur la peur, sur le dégoût, etc.¹⁸¹⁷, la conscience elle-même, conditionnée par des imprégnations avec lesquelles elle s'est familiarisée depuis [des temps] sans commencement, apparaît comme le corps, les possessions¹⁸¹⁸, les lieux où l'on se trouve, etc. Pourtant, les individus puérils ne comprennent¹⁸¹⁹ pas que [tout cela] est de la nature de leur esprit. Ils se tiennent à [l'idée] d'une opposition tranchée, objectivement établie, entre les objets (qui se trouvent *là*) et le sujet (qui demeure *ici*) : tel est l'égarement ou l'entièrement imaginaire qui n'est [nullement adéquat] au mode d'être des choses. Cela est pareil [à la situation dans laquelle] « l'éléphant-en-rêve »¹⁸²⁰ n'est pas connu comme une automanifestation [de l'esprit] mais comme un éléphant extérieur [et existant de façon] substantielle. Conséquemment, la nature ultime de cette conscience dépendante, tout en apparaissant comme sujet et objet, n'est rien d'autre que l'aperception claire par soi. Et la contrepartie négative¹⁸²¹ de la vacuité des deux *soi* en son sein est le « véritablement établi ». L'on atteint là, selon eux, au mode d'être le plus profond des choses.

¹⁸¹² *Bslu med.*

¹⁸¹³ Nous prenons ici *bdag nyid* (qui signifie plutôt « identité ») comme synonyme de *ngo bo* ou *rang bzhin*.

¹⁸¹⁴ Cette métaphore est présente dans le *Samdzhinirmocanasūtra*, VI, 8-9 dont on connaît l'importance pour l'idéalisme.

¹⁸¹⁵ *Gzhan dbang gi rnam shes*. Cette conscience (*rnam shes*) est donc sous l'emprise (*dbang*) d'autres choses (*gzhan* mis pour : imprégnations) dont elle se colore, dont elle s'imprègne et auxquelles elle s'identifie. Dans notre lexique, on parlerait d'un phénomène d'altération.

¹⁸¹⁶ *Rten 'brel*.

¹⁸¹⁷ Il s'agit d'une référence à ces méditations (telle la méditation de l'horrible [skt. *aśubhabhavana*]) visant, notamment, à détruire le désir des femmes, des jouissances du corps, etc. Dans ces pratiques, l'on s'entraîne volontairement à voir les choses autrement qu'elles n'apparaissent à première vue : le corps de la femme n'est fait que de matières immondes et répugnantes, etc. Dans son *Visuddhimagga*, Buddhaghosa développe fortement ce type de pratiques méditatives (voir également *Abhidharmakośa*, VIII, 32). Mipham également, dans son *Sems kyi dpyod pa rnam par sbyong ba so sor brtag pa'i dpyad sgom 'khor lo ma* par exemple, encourage à effectuer ce genre de pratiques. Quoi qu'il en soit, le sens est clair : s'étant habitués depuis toujours à certains plis de pensée, on ne s'en débarrassera qu'en jouant sur la capacité de la conscience à se conditionner afin de percevoir les choses différemment.

¹⁸¹⁸ *Long spyod*, skt. *bhoga*. Il s'agit de tout ce dont on a la jouissance.

¹⁸¹⁹ *Khong du ma chud*. Nous nous situons ici sur le plan de ce que nous appelons la « compréhension implicite ».

¹⁸²⁰ Cf. *Dharmadharmatāvibhaṅga*, k° 6.

¹⁸²¹ *Ldog cha nas*. Ce terme logique désigne ce qui reste au terme de la négation de ce qu'il fallait nier. Il faut probablement comprendre que le « véritablement établi » n'est pas une négation abstraite de l'entièrement imaginaire dans la conscience dépendante (ce qui est, en gros, la position de Vasubandhu), mais la conscience

Commentaire

Mipham évolue ici vers une deuxième interprétation de l'Idéalisme (qu'il semble juger supérieure)¹⁸²². Pour bien comprendre ces deux formes d'Idéalisme, il convient de faire un petit détour. Pour l'Idéalisme, d'une manière générale, seuls les modes de l'esprit (tib. *sems kyi rnam pa*), c'est-à-dire les perceptions, les idées, etc.¹⁸²³, existent. Une entité « esprit » n'est qu'une imputation sur ces modes. Néanmoins, afin d'expliquer les expériences, il faut bien que la conscience se distingue d'une certaine façon de ce dont elle est conscience. C'est pourquoi l'Idéalisme admet l'existence de l'*aperception*¹⁸²⁴ : chaque conscience a une perception intuitive d'elle-même. Cet aspect intuitif (et donc non sujet à l'erreur) ne signifie toutefois aucunement que la conscience se connaisse adéquatement (auquel cas nous serions déjà délivrés). Elle serait mieux décrite comme étant de l'ordre de l'illusion dans le domaine de la perception. Pour les penseurs idéalistes, sans ce point archimédien non erroné mais néanmoins frappé de nescience, il serait impossible de construire la moindre forme de connaissance positive (car nous serions

dépendante une fois que l'on a nié le soi des choses et le soi des personnes. Ou, si l'on veut : l'absolu n'est pas conçu ici comme un défilé de perceptions sans sujet ni objet, mais une conscience claire et inaltérable.

¹⁸²² Il n'est pas exclus qu'il ait été tenté par la doctrine du « vide extrinsèque » de Dolpopa. Cette dernière, posant l'insubstantialité du dépendant ainsi que celle de l'imaginaire, est assez proche de la position de ceux qui nient les modifications aspectuelles de la conscience. Pour Dolpopa, le dépendant et l'imaginaire sont vides d'eux-mêmes et le parfaitement établi est vide de tout ce qui n'est pas lui (c'est-à-dire du dépendant et de l'imaginaire), d'où le nom de « vide extrinsèque ». Cet absolu n'est pas alors lui-même vide : il est dit être éternel, stable, inébranlable, serein, etc.

¹⁸²³ Au début de *L'Imaginaire*, Sartre précise que, pour lui, le mot « conscience » désigne chaque conscience dans sa particularité et non une entité unitaire présupposée. En l'occurrence, il préférera parler de « conscience imageante » que de « image mentale » (expression qui associe confusément le mode ontologique de la conscience et celui du monde) : « Ainsi, dans la trame des actes synthétiques de la conscience apparaissent par moments certaines structures que nous appellerons consciences imageantes. Elles naissent, se développent et disparaissent selon des lois qui leur sont propres et que nous allons tenter de déterminer » (IM, p. 22). La conscience imageante est une des trois façons dont je me donne l'objet, avec la conscience percevante et la conscience « conceptualisante ». Rappelons encore qu'il caractérisait, dans ce même ouvrage, la *spontanéité* comme « conscience non-thétique d'elle-même », « conscience transversale », « lumière diffuse que la conscience dégage pour elle-même » (IM, p. 35), flot parmi les flots, etc., en précisant qu'il ne s'agissait pas d'une connaissance. Cette manière d'aborder le problème est loin d'être anodine pour quiconque s'intéresse au bouddhisme. Nous avons montré que, intrinsèquement éthique, la pensée de Sartre était amenée (contre Husserl mais comme le bouddhisme) à inclure une forme de causalité présente au sein de la conscience : la conscience s'enchaîne elle-même selon des lois dont nous pouvons rendre compte.

¹⁸²⁴ Tous les penseurs ne sont pas prêts à accepter la dimension aperceptive de la conscience (par exemple Candrakīrti et Śāntideva la réfuteront), mais, bien souvent, ils effectuent leurs critiques d'un point de vue absolu. Or c'est de la vérité conventionnelle dont on essaie de rendre compte. Une étude comparative précise entre cette conscience aperceptive et la conscience (de) soi sartrienne serait évidemment la bienvenue (citons tout de même l'étude, effectuée principalement depuis le point de vue du bouddhisme chinois, de Zhihua Yao, *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, London, Routledge, 2005). Elle devrait, selon nous, investir les deux branches du Yogācāra : le *satyākāravāda* et l'*alikākāravāda*.

ballotés entre l'hypothèse d'une conscience inconsciente et la régressions à l'infini). Bref, l'aperception est absolument nécessaire pour distinguer, dans l'ordre de la vérité de surface, les cognitions valides des cognitions non valides.

Ce qui distinguera les deux formes d'Idéalisme sera l'importance que chacune donne à cette aperception. D'une certaine façon, la difficulté principale réside dans le caractère du *dépendant*¹⁸²⁵ : soit la conscience est purement et simplement « expérience », c'est-à-dire qu'elle se ramène à ses modes sans aucune entité distincte qui les observerait ou qui serait consciente d'elle (l'aperception est interne et propre à chaque mode) ; ou bien il faut concevoir qu'il reste une différence entre le mode et la conscience simplement claire et lucide, même si d'un autre point de vue, ils sont identiques (tout comme la conscience (de) soi et la conscience thétique de X sont identiques et différentes)¹⁸²⁶. Mipham, mobilisant d'ailleurs des métaphores visuelles, semble franchement pencher pour cette deuxième perspective : la conscience est tel un cristal qui prendrait la couleur de ce sur quoi elle repose et qui s'identifie à tort à cela. En réalité, il semblerait que l'on change de paradigme des deux vérités à ce point. Alors que, dans l'hypothèse idéaliste « mécaniste », le superficiel était le dépendant et l'absolu l'absence de l'illusion dualiste dans le dépendant, dans la seconde hypothèse, le superficiel se caractérise par une modalité erronée de l'expérience : l'éléphant en rêve apparaît comme s'il était réel et existant (ou encore : le dépendant apparaît comme sujet/objet). L'absolu est alors comparé au réveil, à une modalité adéquate de l'expérience.

Peut-être nous faut-il, pour rendre compte de cette évolution, poser une distinction entre un *dépendant* impur et un *dépendant* pur. Là où nous aurions tendance à considérer le *dépendant* processuel comme « neutre » en lui-même et l'erreur comme provenant de la projection (réalité objective), il convient de comprendre qu'il y a une *réalité formelle* impure. Cette dernière,

¹⁸²⁵ D'une certaine façon, et en assumant toutes les approximations que recèle ce genre d'hypothèses, la philosophie bouddhique s'est concentrée sur l'articulation exacte entre ces trois modes : le *Schein*, l'*Erscheinung* et la *Ding an sich*. Quitte à être dans l'outrance, nous ajouterons ceci : selon nous, la philosophie post-kantienne (reprise par la philosophie analytique comme le montre admirablement Claude Romano) a eu tort d'avoir supprimé la *Ding an sich sans avoir conçu d'évolution dans la perception ou dans l'appréhension du monde*. Ce faisant, ils ont libéré un certain type de pensée et l'ont rendu illimité.

¹⁸²⁶ Sur ce point : chapitre V du *Pramāṇa-vārttika* de Dharmakīrti ainsi que ses commentaires tibétains (notamment le chapitre IX des « Trésors Logiques » de Sakya Paṇḍita).

s'étant atteinte dans la première forme d'Idéalisme, il lui serait alors possible de se réformer en profondeur. Quoi qu'il en soit, retenons l'importance extrême du statut du dépendant¹⁸²⁷.

Retour au texte

Si l'on déploie en détails de quelle manière c'est la conscience elle-même qui se manifeste sous diverses apparences, c'est en commençant par le groupe des huit groupes de consciences¹⁸²⁸ qu'il faut la comprendre. Pour comprendre de manière précise ces [points, l'on se reportera] aux ouvrages du Noble Asaṅga¹⁸²⁹. Il s'ensuit que, si l'on ne connaît pas le point-clé qu'est la manière de présenter la conscience dépendante [soit comme] *relative* [soit comme] *absolue* dans chacun des textes fondamentaux, l'esprit deviendra aussi embrouillé qu'une pelote d'herbes folles. [24] Lorsque l'on tire le dépendant du côté du *mode d'être*¹⁸³⁰ ultime, l'essence du *dépendant*, il [est considéré comme] absolu ; et si, insistant fortement sur son *mode d'apparition*¹⁸³¹, on l'évalue [sur ce plan], il convient de l'intégrer au superficiel. Voilà le sens du point-clé.

Commentaire

C'est l'ambiguïté du *dépendant* qui explique la tendance des penseurs tibétains à distinguer entre les « partisans de la réalité des aspects » (tib. *rnam bden pa*), insistant sur les processus effectifs qui ont lieu au sein du dépendant et qui expliquent l'illusion) et ceux de leur « irréalité » (tib. *rnam rdzun pa*) qui insistent sur la luminosité et l'unicité de la conscience. Ces derniers soulignent le caractère illusoire de ce qui apparaît pour mieux mettre l'accent sur la nature intrinsèquement pure de l'esprit. Mipham, conformément à sa stratégie herméneutique et à son double schéma des deux vérités, indique que cette distinction dépend de la perspective que l'on adopte. Du point de vue ultime du mode d'être, le dépendant peut être dit absolu en tant que vide de l'imaginaire ; du point de vue du mode d'apparition, il est le superficiel puisque sa modalité d'expérience est erronée (au regard de la conscience claire par soi).

Ajoutons que, selon Mipham, *du point de vue médianiste*, l'affirmation de l'irréalité des aspects n'est pas recevable puisque, dans ce cas, les modes seraient à la fois *réels* en tant qu'ils sont l'esprit et *irréels* par définition. La difficulté n'est plus ici d'insérer une coupure dans la conscience mais de rendre compte du poids du cycle des existences et des efforts à faire dans ce

¹⁸²⁷ Cette problématique occupe les commenaires des stances 58 à 60.

¹⁸²⁸ *Rnam par shes pas tshogs brgyad*.

¹⁸²⁹ *'phags pa thogs med*.

¹⁸³⁰ *Gnas tshul*. Ce terme fait couple avec *snang tshul*.

¹⁸³¹ *Snang tshul*.

régime pour s'en libérer. Prendre d'emblée le point de vue de la conscience depuis toujours non souillée rend en effet l'explication de l'ignorance (ou nescience) très délicate. Il dit dans son *Shes 'grel* : « Ainsi, si l'on affirme l'inexistence des aspects, on ôte toute base aux manifestations samsâriques, ce qui entraînera l'interruption de toute expérience »¹⁸³².

Notons enfin que des auteurs comme Candrakīrti et Śāntideva rejetteront l'aperception avec des arguments du type : « l'épée ne se coupe pas elle-même ; le doigt ne se touche pas lui-même, etc. ». Selon les Idéalistes, l'image correcte de l'aperception serait plus celle de la lampe qui s'éclaire elle-même en même temps que l'objet. En somme, alors que les Médianistes nient l'aperception en la soumettant à un modèle dualiste et temporel (il y a un abîme entre la conscience spectatrice et la conscience observée puisqu'elles sont prises dans la successivité), les Idéalistes entendent une aperception « instantanée » ou intrinsèque à la conscience, bref une conscience (de) soi.

Retour au texte

Par conséquent, même lorsque l'on a rejeté les souillures adventices qui diffèrent¹⁸³³ de la nature de l'esprit, la simple conscience naturellement lumineuse n'est pas répudiée, même au niveau de la Terre¹⁸³⁴ d'un Bouddha. Ils [*i.e.* les idéalistes] la conçoivent comme le « support de manifestation des Dimensions et des Corps »¹⁸³⁵. Voilà comment, selon eux, leur système professe au complet les deux absences de Soi. Ils pensent que [la conscience dépendante] vide de l'entièrement imaginaire, la non-production intrinsèque, etc. [constituent] en réalité l'absence de Soi des phénomènes. Toutefois, lorsqu'un adepte de la Voie du Milieu l'analyse, [il comprend que], puisque le support des apparences – la conscience elle-même – est tenu pour réel, les caractéristiques¹⁸³⁶ de l'absence de soi des phénomènes n'y sont pas parfaitement au complet. Il sait, dès lors, [que cette conception du non-soi des choses n'est que] partielle.

Pour [les Idéalistes], les efforts accomplis sur le chemin des deux accumulations¹⁸³⁷ résultent en l'état de Bouddha, identique aux cinq gnoses¹⁸³⁸ [provenant] de la « transformation du support »¹⁸³⁹.

¹⁸³² *Des na rnam pa med par khas blangs na 'khor ba'i snang ba gzhi med du 'gyur bas myong ba thams cad rgyun chad par 'gyur ro* ([25]).

¹⁸³³ Littéralement : qui ne sont pas de la nature de l'esprit.

¹⁸³⁴ *Sa*, skt. *bhūmi*.

¹⁸³⁵ *Zhing dang skur snang ba'i gzhi*.

¹⁸³⁶ *Mtshan nyid*, skt. *lakṣaṇa*.

¹⁸³⁷ *Lam tshogs gnyis*.

¹⁸³⁸ Cette doctrine illustre tout à fait ce fait que le *nirvāṇa* équivaut à une transformation de l'esprit qui se déleste du régime de fonctionnement qui posait problème. La « transformation du support », qui implique le passage à un

Aussi est-ce uniquement d'un point de vue superficiel que les Bodhisattvas ont revêtu la grande armure¹⁸⁴⁰ de la pensée : « J'amènerai tous les êtres par-delà la souffrance ». Ayant pratiqué sans relâche durant d'innombrables ères¹⁸⁴¹, l'incommensurable chemin des deux accumulations¹⁸⁴², ils en obtiennent le fruit, la sagesse omnisciente¹⁸⁴³. [Ils sont alors capables, telles des pierres précieuses accomplissant les vœux] de combler les souhaits de ceux qu'il convient de convertir selon leurs attentes. Il ne s'agit pas simplement [ici] de chaque existence et de chaque corps : leur continuum mental s'ennoblit sans cesse en termes de qualités¹⁸⁴⁴ jusqu'à ce qu'ils en arrivent à la maîtrise de toutes les gnoses et toutes les qualités. Puisque ce « vaste » chemin¹⁸⁴⁵, nécessaire [à cette maîtrise], est approprié et beau, c'est après avoir jeté les fondements par une telle présentation du conventionnel qu'il convient de [s'] affermir [dans] les textes de [ce] chemin spacieux. Il est bien connu que [25] « le Noble Asaṅga fonda la tradition de la Grande et Vaste Conduite »¹⁸⁴⁶. Puisque [c'] est [là] un [ensemble de ?] points-clefs nécessaires à tous les adeptes du Grand Véhicule, ils en prendront connaissance. [L'explication fournie par] le système idéaliste s'avère, certes, tout à fait vraie [regardant] le superficiel ou le conventionnel. Néanmoins, il convient de rejeter ce facteur accolé¹⁸⁴⁷ [qu'est] l'établissement réel de la nature auto-lumineuse de la conscience.

Commentaire

autre type de connaissance ainsi qu'à une temporalité différente, signifie la transmutation des huit groupes de consciences en cinq gnoses.

¹⁸³⁹ *Gnas gyur*, skt. *āśrayaprabhṛti*. Ce *gnas gyur* ou « révolution du support » (entendu comme processus aboutissant à la conjonction du mode d'être et du mode d'apparition) est très important. Asaṅga précise qu'il s'agit d'une « révolution du support [...] à double face qui consiste à rejeter les souillures (*saṃkleśaparityāga*) et à ne pas abandonner la transmigration (*saṃsāraparityāga*) » (*La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga* [...], tome II, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 1973, p. 259). Voir également *Mahāyānasūtralaṅkāra* IX, 12 ; XI, 17-18 et 44-45 ; XIX, 53-54). Dans son commentaire au *Dharmadharmatāvibhaṅga* (in *Œuvres complètes*, vol. IV, pp. 630 sq.), Mipham énumère, durant la plus grosse partie du texte, les dix points « transformés » : l'essence, la chose, la personne, les traits spéciaux, etc. La transformation en corps arc-en-ciel apparaît comme un prolongement de cette vieille doctrine mahāyāniste.

¹⁸⁴⁰ *Go cha*.

¹⁸⁴¹ *Bskal pa grangs med* (skt. *asaṃkhyeyakalpa*). Il s'agit en réalité, mais cela est difficile à rendre en français, d'une unité de temps gigantesque. Certains textes posent que trois de ces énormes périodes sont nécessaires pour accomplir la carrière du Bodhisattva.

¹⁸⁴² Accumulation de mérites (tib. *bsod nams*) et de gnose (tib. *ye shes*).

¹⁸⁴³ *Rnam mkhyen gyi ye shes*.

¹⁸⁴⁴ *Yon tan*. On pourrait traduire également par : « en termes de connaissances ».

¹⁸⁴⁵ *Rgya che ba'i lam*. Le chemin « vaste », ici identifié par Mipham à l'Idéalisme, est souvent mis en couple avec le chemin « profond » qu'est la Voie du Milieu.

¹⁸⁴⁶ *Rgya chen spyod pa*.

¹⁸⁴⁷ *Zhen pa'i cha*. D'une certaine façon, cela signifie que, ce qui est à rejeter, est un aspect de la visée propre à la doctrine idéaliste. En posant une conscience transparente pleinement lumineuse, ils ne peuvent empêcher la projection d'une sorte d'entité réelle.

La doctrine idéaliste justifie totalement la pratique du chemin – *bodhicitta*, double accumulation, transformation du support¹⁸⁴⁸, enseignement, etc. – et rend compte de l'évolution progressive du Bodhisattva, évolution dont le point d'aboutissement sera l'obtention des deux Corps et de l'omniscience. L'insistance sur son immensité rejoint la lecture tibétaine des traités indiens du Grand Véhicule : il convient d'équilibrer la profondeur de la vue de la Voie du Milieu avec l'amplitude du chemin intérieur progressant vers l'Éveil. Pour Mipham, cela signifie que l'Idéalisme constitue l'explication adéquate de la vérité conventionnelle, du mode de manifestation (tant de la causalité karmique « négative » qui nous lie que de la causalité karmique « positive » qui nous délie). Néanmoins, étant donné que demeure un résidu substantialiste tombant sous le coup de la critique médianiste, l'Idéalisme ne peut être ce point ultime qu'est la coalescence des deux vérités (ou vacuité et apparence ne font qu'un). La vacuité y demeurant partielle, la relève de l'opposition entre apparence et essence n'est pas advenue (relève présente dans la Voie du Milieu mais *exprimée* correctement uniquement dans le Dzogchen¹⁸⁴⁹). Restent donc à la fois à expliquer la vérité absolue et la conjonction des deux vérités¹⁸⁵⁰.

Enfin, on pourrait se demander jusqu'à quel point la présentation de l'appréhension substantialiste dans le chef des Idéalistes est une concession faite par Mipham au genre doxographique dans lequel sa présentation l'inscrit. En effet, il ne semblerait pas que, au final, il accepte l'idée d'une différence très profonde entre l'Idéalisme et le Madhyamaka quant à la compréhension de la réalité. Cela rejoint son « attitude herméneutique » : certes, on peut admettre un Idéalisme substantialiste dans un cadre à visée doxographique, mais il ne conviendrait pas de lire les textes de cette école avec ce présupposé en tête.

Retour au texte

¹⁸⁴⁸ Cette transformation totalement accomplie, l'on sera passé du dépendant impur au dépendant pur. Selon nous, la mise en place du *bhāvajñāna* dans la *buddhi* que programme le Sāṃkhya est extrêmement proche de cela.

¹⁸⁴⁹ Sur ce point : Stéphane Arguillère, *Profusion de la vaste sphère*, op. cit. ; Anne C. Klein et Geshe Tenzin Wangyal Rinpoche, *Unbounded Wholeness*, op. cit. Citant ces deux sources, nous n'entendons pas identifier les points de vue nyingmapa et bönpo sur le plan de l'*agenda* philosophique. Le second ignore la conception, propre au premier, d'un étagement des véhicules qui entend embrasser et expliquer tous les véhicules, jusqu'au Madhyamaka, dans et par la lumière du Dzogchen. Ce que nous voulons pointer tient plutôt à la volonté commune de trouver un mode d'expression (souvent poétique) propre à l'absolu (un peu comme si c'était l'absolu lui-même qui s'exprimait).

¹⁸⁵⁰ Cf. le commentaire de Mipham au *Dharmadharmaṭāvivhaṅga*, in *œuvres complètes*, vol. IV, p. 612.

La présentation des thèses de chacun est quelque peu expliquée dans le texte [que nous commentons], dans la partie [consacrée] aux systèmes philosophiques non bouddhiques et bouddhiques ; je n'ai ici exprimé que leurs thèses centrales concernant les deux vérités.

À quoi bon parler abondamment des divagations mentales¹⁸⁵¹ ?
L'esprit ayant saisi sur le vif¹⁸⁵² les profonds points clés des systèmes philosophiques
Est comme la vie d'où découlent toutes les facultés¹⁸⁵³.
Il en va comme du cygne séparant l'eau du lait.

[Ces] vers de circonstance [expriment ce qui a été dit].

Commentaire

Séparant le bon grain de l'ivraie, Mipham ne s'attarde pas sur les détails des doctrines philosophiques, sur les produits infinis de leur imagination, mais présente uniquement leur conception respective de la doctrine des deux vérités, seul point véritablement important.

Retour au texte

[iii) La Voie du Milieu]

On le voit, ces co-religionnaires ont une compréhension de plus ou moins vaste portée de la vacuité et ce, proportionnellement à la puissance de leur intelligence qui croît remarquablement à mesure qu'ils s'approchent du mode d'être des deux vérités. Ils ont toutefois tous¹⁸⁵⁴ [ceci] en commun d'être incapables d'aller au-delà [de l'idée] d'un support des apparences établi réellement¹⁸⁵⁵. D'où l'appellation de « vacuité restreinte »¹⁸⁵⁶. Dans cet ouvrage [*i.e.* *MĀ*], [au contraire,] absolument aucune entité n'est tenue pour réellement établie au cœur des choses qu'il convient de connaître¹⁸⁵⁷. [Il est dit], entre autres dans le *Sūtra de Phare Lunaire* :

Tous les phénomènes¹⁸⁵⁸ sont [depuis] toujours vides d'une nature propre.
Quand les Bodhisattvas auront détruit les entités,
Tout ce qui existe [retrouvera] sa vacuité originare.
La vacuité restreinte des impies ...

La tradition de la Voie du Milieu trouve ses fondements dans de tels enseignements¹⁸⁵⁹.

¹⁸⁵¹ *Blo 'chal*.

¹⁸⁵² *Rjen cer*. Littéralement : de manière nue, c'est-à-dire sans artifice et sans médiation.

¹⁸⁵³ *Dbang po*.

¹⁸⁵⁴ C'est-à-dire, du point de vue médianiste : les écoles qui les précèdent.

¹⁸⁵⁵ Y compris les Idéalistes, victimes de l'ombre projetée de leur conception de la conscience de soi claire par soi.

¹⁸⁵⁶ *Nyi tshé'i stong pa zhes bya ba*.

¹⁸⁵⁷ *Shes bya'i chos kyi khong du*.

¹⁸⁵⁸ *Chos rnamz thams cad*. « *chos* » (skt. *dharma*) est un terme extrêmement difficile à traduire. Nous avons opté pour « phénomène » dans ce cas, au sens de : tout ce qui apparaît, apparaît lesté d'une option ontologique substantielle.

Commentaire

Puisque tous ces systèmes tiennent au moins une chose pour réellement ou substantiellement établie, leurs conceptions de la vacuité ne peuvent être que *partielles*. La Voie du Milieu seule affirme l'universalité de la vacuité. Bien plus, il sera montré que la vacuité est le seul point de vue *rationnel* permettant d'expliquer les manifestations phénoménales. En effet, si une seule chose est réellement établie, il ne peut exister qu'elle (c'est d'ailleurs pourquoi le spinozisme est cohérent avec lui-même, bien qu'il lui ait fallu penser une substance une mais infiniment infinie)¹⁸⁶⁰. L'apparition suppose la non-unité (ainsi que Mipham le prouve dès le commentaire de la stance 2) : seul ce qui est vide peut apparaître et tout ce qui apparaît est vide. La perception unitaire de ceci n'est autre que la gnose.

Retour au texte

Mais au sein de la Voie du Milieu [existent] également [des différences] : [certains] professent ces choses superficielles, pour autant qu'elles apparaissent, comme on se les représente dans le monde, [c'est-à-dire] telles qu'elles apparaissent à un esprit non critique qui ne les analyse pas¹⁸⁶¹ [26] ; d'autres, [partisans d']une doctrine réaliste, professent [le superficiel] à la manière d'une doctrine analytique [critique] telle [celle] des Sautrāntikas, etc. Dans ce texte, toutefois, est adoptée [une vue du superficiel] en accord avec la façon dont l'Idéalisme rend compte du conventionnel. C'est pourquoi, il [*i.e.* ce texte]¹⁸⁶² a, le premier, frayé la voie du Madhyamaka-Yogācāra. Lorsque l'on analyse rationnellement cette façon de poser le superficiel, [on remarque] qu'elle est l'essence du conventionnel en dernière analyse¹⁸⁶³ et le fond de la pensée¹⁸⁶⁴ du glorieux Dharmakīrti. À ce propos, ce que découvre chaque moyen de connaissance valide, conventionnel et absolu, est [son] objet propre, et [l'on considère que] les Idéalistes se trouvent au faite des présentations du conventionnel. Par conséquent, les assertions d'un

¹⁸⁵⁹ La phrase tibétaine ne se termine pas ici.

¹⁸⁶⁰ On pourrait d'ailleurs se demander si un système articulant deux vérités ne fournirait pas une explication puissante de ce type de substance.

¹⁸⁶¹ Pour l'analyse de cette position, voir Tom J. F. Tillemans, « How far can a Mādhyamika Buddhist Reform Conventional Truth? Dismal Relativism, Fictionalism, Easy-easy Truth and the Alternatives », in *Moonshadows. Conventional Truths in Buddhist Philosophy* (by The Cowherds), Oxford, Oxford University Press, 2010.

¹⁸⁶² Peut-être Mipham pense-t-il que, dans ses œuvres antérieures, Śāntarakṣita n'avait pas encore exprimé ce point de vue.

¹⁸⁶³ *Tha snyad kyi de kho na nyid mthar thug pa*.

¹⁸⁶⁴ Ou « l'intention profonde » (tib. *dgongs pa*). Sur les implications de ce terme, voir le *don rnam nges shes rab ral gri* de Mipham et le chapitre intitulé « Mi-pham's Theory of Interpretation » dans Matthew Kapstein, *Reason's traces, op. cit.*).

tel système [sont] aisées [regardant] le conventionnel¹⁸⁶⁵, [mais] elles possèdent en outre de nombreux objectifs suprêmes, [objectifs] qui vont être brièvement expliqués ci-dessous.

Commentaire

Ainsi que l'indique la présentation de Mipham, la question qui sépare les Médianistes est celle du statut de la vérité de surface. Tout le monde s'accorde sur la vacuité, mais comment rendre compte du superficiel, de ce qui apparaît ? Et doit-on même en rendre compte ? Mipham distingue ici trois perspectives associées respectivement à Candrakīrti, Bhāvaviveka et Śāntarakṣita.

Candrakīrti, Śāntideva, etc., ainsi que tout ceux qui se réclament majoritairement d'eux (notamment Tsongkhapa), acceptent le superficiel comme il est connu conventionnellement. Selon eux, c'est là l'unique position qui ne le réifierait pas d'une quelconque façon. Ce qui nous apparaît ne s'explique par rien d'autre que par nos simples désignations. En somme, s'opère une conflagration entre les points de vue critique et non critique. Cela va évidemment à l'encontre de la perspective de Mipham qui, dans son *Shes 'grel*, opère une distinction entre les points de vue que l'on adopte dans le monde : il y a la vision non critique des êtres ordinaires et celle, critique, des adeptes, la seconde réfutant et dépassant la première. Cette hiérarchie des facultés, également pointée par Gorampa dès le début de son *Lta ba'i shan 'byed*, constitue un point très important (qui pourrait, d'une certaine façon, choquer notre propension à penser que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée – phrase dont Sartre a d'ailleurs montré qu'elle était l'une des plus difficiles à comprendre¹⁸⁶⁶). Sans elle, on est condamné, à plus ou moins court terme, non seulement au relativisme, mais à la destruction de la philosophie dans sa totalité. T. Tillemans montre clairement ce point en se faisant l'écho des développements de Kamalaśīla :

[T]he Prāsaṅgika fails the basic standards of a rational, intellectual approach – he is not *judicious* (*prekṣāvat*), as he simply *copies* the world and eschews means of reliable cognition (*pramāṇa*) that can

¹⁸⁶⁵ Cela pourrait sembler paradoxal étant donnée la foisonnante conceptualité de l'idéalisme par rapport à la « simple convention mondaine » des Prāsaṅgikas. Toutefois, cette dernière « explication » (si tant est que c'en soit vraiment une) risque bien de détruire toutes les thèses du bouddhisme puisque le moindre point de vue « critique » y devient impossible.

¹⁸⁶⁶ « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : rien n'a jamais été dit de si difficile et de si vrai » (IF, p. 115). Malgré tous les reproches qui lui ont été faits relativement à son « cartésianisme », Sartre est beaucoup plus nuancé que ne l'est l'universalisme irréflecti, c'est-à-dire dogmatique, des « Modernes ». Peut-être verrait-il dans cette hiérarchie qualitative des points de vue un moyen d'accéder à ce sur quoi l'on ne peut que parier : l'égalité des intelligences.

confirm or correct the world's beliefs. This yields the unacceptable consequence that sufficiently widespread beliefs would be right *ipso facto* about the conventional.¹⁸⁶⁷

En définitive, et pour l'exprimer en d'autres termes, Candrakīrti promeut la consistance propre du domaine de l'idéologie, ce qui risque bien d'ôter la possibilité de reconnaître cette idéologie comme idéologie. Ou encore : les Prāsaṅgikas acceptent la manière de voir des conventions et s'en contentent (autrement dit, ils identifient le superficiel aux dénominations conventionnelles). Ils ne visent pas à rendre compte de manière cohérente du réel étant donné qu'il serait illusoire de demander à ce qui est illusion plus de rationalité qu'il n'en peut contenir.

La seconde version, quant à elle, décompose ce qui apparaît afin d'en arriver aux particules (atomes et instants) simples et substantielles sur la base desquelles les imputations s'effectuent. Peut-être Mipham vise-t-il également ici le réalisme des Gélugpas qui, bien que prônant, l'adéquation aux conventions ayant cours dans le monde, en arrive à des positions proches des réalistes Sautrāntikas dès qu'il s'agit de rendre compte de la réalité de surface (ils présupposent en effet une « réalité neutre » recevant, telle une toile de cinéma, les projections de nos désignations).

Pour Mipham, la chose est claire : la perspective de Śāntarakṣita est la plus puissante, comme il va s'atteler à le montrer en indiquant que l'analyse du conventionnel proposée par le système idéaliste ne peut être dépassée. La conjonction de l'aperception (point archimédique des cognitions valides dans le conventionnel) et de la conscience structurale (« sous-bassement » de la causalité karmique) constitue en effet le cœur de ce qu'il faut comprendre. Les refuser, comme le fait Candrakīrti, reviendrait à s'en tenir à simplement constater le fait des apparitions et de l'individualité. C'est la raison pour laquelle Mipham insistera sur le fait que les réfutations de l'idéalisme (Candrakīrti, etc.) n'atteignent pas la cohérence propre à ce système, puisqu'elle ne

¹⁸⁶⁷ Tom J. F. Tillemans, « How far can a Mādhyamika Buddhist Reform Conventional Truth? Dismal Relativism, Fictionalism, Easy-easy Truth and the Alternatives », *op. cit.*, p. 4. Il est significatif qu'après avoir critiqué nombre d'interprétations possibles de ce type « classique » de Prāsaṅgika, T. Tillemans rapproche son interprétation plus atypique de certaines tentatives faites par des auteurs Nyingmapas : « I would tend to say that the best way to go, instead of all-encompassing error-theory and fictionalism about conventional truth, is to see Mādhyamika's two truths as a rung on a ladder that we climb to finally know better a unitary world [...] ». Et l'auteur d'ajouter : « A radical Tibetan Buddhist way, which alas I only rather dimly understand, is what we seem to find in certain rNying ma pa writings, like those of the eleventh century thinker, Rong zom Chos kyi bzang po. The idea seems to be that Madhyamaka talk of conventional truth as erroneous shows the inherent limitations of a dialectical system (*mtshan nyid kyi theg pa*) as it dissects and discriminates between right and wrong, rejection and acceptance, enlightenment and delusion, while the two truths are to be seen as inseparable (*bden gnyis dbyer med*) » (*ibid.*, pp. 10-11).

l'envisage que d'un point de vue absolu : il est vrai que, dans l'absolu, l'aperception et la causalité structurale sont vides, mais ni plus ni moins que tout le reste. Si l'on sépare bien les niveaux d'analyse, il n'est plus contradictoire de tenir ensemble les systèmes idéalistes et médianiste. C'est ce que Mipham indique qu'il affirme que « ce que découvre chaque moyen de connaissance valide, conventionnel et absolu, est [son] objet propre ». Lorsque l'on opère une analyse ultime, c'est-à-dire lorsque l'on cherche l'être réellement établi des choses, on aboutit à la *vacuité* de cet être réellement établi. Si maintenant on analyse l'adéquation du mode d'apparition des choses avec leur mode d'être au sein de l'expérience, c'est-à-dire si l'on opère une analyse conventionnelle, alors l'absolu n'est plus la vacuité, mais bien l'expérience de la gnose pour laquelle le sujet et l'objet ne font qu'un.

Ajoutons que, depuis la perspective propre à Mipham, une telle position permettra de poser à la fois la vacuité (du point de vue de l'analyse ultime) et l'absoluité (du point de vue conventionnel) de l'existence des qualités de la Nature de Bouddha en nous : « [...] Mipham used the concept of conventional valid cognition of pure perception in order to validate a type of perceptual content – the spontaneous presence of the enlightened meditative perception (*'phags pa'i mnyam bzhas*) – that the more austere *pramāṇa* system of Dharmakīrti, as applied in the Gelug Madhyamaka system could not accomodate »¹⁸⁶⁸

Retour au texte

Une telle façon de poser le conventionnel n'est pas une analyse [visant à savoir si], oui ou non, les apparences sont ultimement établies comme étant l'esprit¹⁸⁶⁹, mais [bien plutôt] est une façon d'évaluer, à l'aide des moyens conventionnels de connaissance valides, ces phénomènes qui ne laissent pas d'apparaître purement et simplement¹⁸⁷⁰. Par exemple, à la question : « Ces apparences du rêve sont-elles l'esprit intérieur [lui-même] ou existent-elles à l'extérieur de l'esprit ? »¹⁸⁷¹, certaines personnes sensées¹⁸⁷², après une analyse critique, répondront comme suit : « Étant donné qu'il est inacceptable [de les supposer] exister à l'extérieur, elles [sont] de pures manifestations d'ordre personnel ». Ne faites pas comme tous ceux qui, ayant mélangé les modes d'évaluation [effectués] par les deux moyens de connaissance valides, pensent que se réclamer d'une quelconque analyse philosophique autre que la

¹⁸⁶⁸ John W. Pettit, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹⁸⁶⁹ *Sems su*.

¹⁸⁷⁰ C'est-à-dire, ces phénomènes qui apparaissent indéniablement et infailliblement, malgré le fait qu'ils n'existent pas réellement.

¹⁸⁷¹ La différence entre les deux propositions est marquée par l'usage d'un verbe d'essence (*yin*) d'un côté (les apparences sont l'esprit) et d'un verbe d'existence (*yod*) de l'autre.

¹⁸⁷² *Blo dang ldan pa*, littéralement, « les personnes pourvues d'esprit ».

simple apparence non critiquée et non analysée va fortement à l'encontre du système des Prāsaṅgikas¹⁸⁷³.

Commentaire

Les Prāsaṅgikas ne fournissent aucun résidu ontologique pour rendre compte des apparences, même conventionnellement. Aussi se rendent-ils incapables d'élaborer un discours sur les phénomènes. Il n'y a donc pas de « théorie prāsaṅgika » de la vérité de surface. Mais cela n'implique aucunement que leur perspective ultime soit tout à fait d'un autre ordre que la perspective ultime d'un discours qui, lui, rendrait compte de la vérité de surface, c'est-à-dire qui distinguerait entre l'erreur et la vérité d'un point de vue conventionnel. L'analyse ultime concerne le mode d'être des choses, l'analyse conventionnelle leur mode d'apparaître.

Mipham se dirige progressivement vers la critique de ceux qui, comme les Gélugpas, acceptent inconditionnellement la doctrine de Candrakīrti mais tentent néanmoins de rendre compte de la vérité de surface. Si l'on souhaite véritablement *tenir Dharmakīrti et Candrakīrti ensemble*, il convient de circonscrire les perspectives depuis lesquelles chacun s'exprime.

Retour au texte

En outre, si quelqu'un disait : « ici [*i.e.* dans ce texte], ces choses sont-elles établies en tant que singuliers-réels ? »¹⁸⁷⁴, ou bien : « leur essence est déterminée à l'aide de moyens de connaissance valides », etc., [il faudrait lui répondre] que tout cela peut être recevable [à la condition] très importante de bien distinguer les moyens de connaissance valides qui opèrent [ces] évaluations. S'il s'agit d'une évaluation effectuée du point de vue des moyens de connaissance valides [27] [évoluant dans le domaine] *absolu*¹⁸⁷⁵, [alors,] étant donné que, de ce point de vue [et] tout comme l'obscurité face à ce qui l'éclaire¹⁸⁷⁶, cela ne sera aucunement établi, quelque chose qui serait un tant soit peu établi n'existe pas. S'il s'agit d'une évaluation [effectuée] du point de vue des moyens de connaissance valides [évoluant dans le domaine] *conventionnel*, [alors], de ce point de vue, l'établissement est infaillible et indéniable. Mais bien que l'analyse puisse s'accorder avec la façon dont apparaît le conventionnel – comme, par exemple, dans des textes [traitant] des moyens de connaissance valides dont les analyses établissent

¹⁸⁷³ *Thal 'gyur ba.*

¹⁸⁷⁴ *Rang gi mtshan nyid kyis grub.*

¹⁸⁷⁵ *Don dam pa'i tshad ma'i ngos nas.*

¹⁸⁷⁶ *Snang ba'i mdun na mun pa ltar.* On pense ici au *verum index sui et falsi* spinoziste, avec en plus l'idée que le moyen de connaissance (la lumière) détruit dans son application même la chose à connaître (l'obscurité).

l'existence de vies consécutives –, elles ne vaudront pas comme analyse [prouvant que ces choses existent] telles quelles¹⁸⁷⁷ dans l'absolu.

Bref : aucun Madhyāṃika ne nie ces choses communément perçues en tant que telles¹⁸⁷⁸. Mais, d'un autre côté, il n'y aurait également aucun Madhyāṃika qui affirmerait de [ces] choses qu'elles ont une nature réellement établie. De la puissance de l'aptitude à comprendre l'unité des deux vérités, [l'on infère] l'existence de degrés dans la manière dont on détermine l'absolu. Il ne convient pas de [procéder à] une classification hiérarchique des systèmes philosophiques selon [leur] manière de concevoir le conventionnel.

Commentaire

La position gélugpa consiste à dire que si l'on établit qu'une chose existe, alors elle est véritablement établie. Pour Mipham, prouver qu'une chose existe *conventionnellement* ne signifie aucunement l'élever au rang de « chose véritablement établie ». Un moyen de connaissance valide évoluant dans l'absolu aboutit, certes, à la vacuité de tout être établi réellement. De ce point de vue, il est possible d'affirmer : « cet être établi réellement n'est pas ». Un moyen de connaissance valide évoluant dans le superficiel établit les lois de manifestation, les lois de l'apparaître. De ce point de vue, il est correct de dire : « cela est ». Prenons l'exemple du *singulier-réel* (c'est-à-dire de cela qui est substantiel en tant qu'il a une efficience causale). Il est possible de dire qu'il est vide si l'on se place du point de vue de l'analyse ultime, ou qu'il est établi conventionnellement, c'est-à-dire qu'il a une certaine consistance ontologique, du point de vue conventionnel. C'est que, pour Mipham, « être véritablement établi » signifie résister à l'analyse ultime. Or rien ne résiste à l'analyse ultime. Mais être nié par cette analyse ne signifie pas n'être rien du tout. Penser que ce qui est nié par l'analyse ultime n'existe pas conventionnellement et que ce qui existe conventionnellement n'est pas atteint par l'analyse ultime, cela ressort d'une tendance substantialiste. L'analyse ultime ne concerne pas ce qui n'existe pas du tout (comme les cornes d'un lapin).

Pour les Gélugpas, conserver une consistance ontologique au singulier-réel revient à l'établir réellement. Selon eux, l'analyse ultime ne peut nier que ce qui n'existe pas, c'est-à-dire non pas tout ce qui se présente, mais l'aspect véritablement établi des choses qu'on leur impute. Appliquer l'analyse ultime à tout reviendrait à détruire même la co-production conditionnée.

¹⁸⁷⁷ C'est-à-dire telles qu'on prouve qu'elles sont dans le registre superficiel.

¹⁸⁷⁸ Aucun Madhyamaka ne nie les faits en tant que simples faits.

Ainsi diront-ils que l'analyse de la production faite par Nāgārjuna réfute la « production réellement établie » et non la production elle-même. On voit qu'une telle position les oblige à certains tours de force interprétatifs. Ils seront par exemple obligés d'ajouter des foncteurs partout : la « négation de la production » devient « négation de la production [véritablement établie] », etc.

D'après Mipham, de toute façon, ce n'est pas leur manière d'expliquer la vérité de surface qui distingue les Mādhyamikas, mais bien leur façon de concevoir la coalescence des deux vérités. Nous verrons que si la vacuité peut s'entendre comme vacuité de nature supposée, c'est-à-dire absence d'être d'une fiction, existe également une vacuité « souverainement pourvue de tous les modes »¹⁸⁷⁹. L'entendement (skt. *manas*, tib. *blo*) ne peut réaliser cette dernière mais il peut et doit en fournir une représentation analogique. Selon Mipham, qui suit en cela Gorampa contre les Gélugpas, seule cette vacuité est identique à la *jñāna*. D'une certaine façon, la hiérarchisation de la vacuité rejoint ici une hiérarchisation des facultés.

Retour au texte

Ainsi, [si nous venons à affirmer], sans spécifier [qu'il s'agit là] en fait d'un usage absolu, [des propositions] du genre : « la vacuité ou l'absence de nature propre d'un vase », ceux qui connaissent les doctrines et les conventions, comprendront, grâce au contexte, que cela a été [dit] en se plaçant au point de vue de l'analyse ultime. Et, [à l'inverse,] ils comprendront comme conventionnelles [des expressions comme] « le vase établi par des moyens de connaissance valides » ou « [le vase établi] comme singulier-réel ». Nulle confusion, nul amalgame¹⁸⁸⁰ n'apparaîtra. Néanmoins, aveuglés par les mots, ceux qu'une défiance maladive¹⁸⁸¹ possède, s'épuiseront uniquement sur les mots auxquels leur esprit se cramponne sans cesse. Mais, sans se reposer sur la distinction des divers sens, la désignation d'une chose [sur la base] de mots qui sont communément connus [pour avoir] beaucoup de sens est indéterminée. Par exemple, [le syntagme] « véritablement établi »¹⁸⁸² est notoirement connu comme « ce qui a été établi en résistant à l'analyse ultime » ; il est donc compris comme cela la plupart du temps. Mais, d'un autre côté, « véritablement » [28] peut également être compris dans l'une et l'autre des deux vérités. Que l'on considère également le simple mot « établi » : il n'y a aucune raison qui empêcherait de le comprendre

¹⁸⁷⁹ « Un Bouddha en voyant toutes choses ne voit que soi-même, que le mode-d'être, et pourtant tout le détail en sa vision panoramique est clair et sans mélange » (Stéphane Arguillère, *Chant d'illusion*, op. cit., p. 187). L'articulation entre cette vacuité et la première s'avère cruciale.

¹⁸⁸⁰ *Phan tshul 'chol ba'i rmongs pa*.

¹⁸⁸¹ Littéralement : « une suspicion de corbeau » (*bya rog gi khu 'phrigs*). Peut-être s'agit-il également d'une superstition à propos des corbeaux. L'idée serait alors celle d'une fétichisation quelque peu phobique de certains termes. Cela caractérise assez bien, à certains égards, l'attitude des Gélugpas à propos des points en question.

¹⁸⁸² *Bden grub*.

conventionnellement. Aussi, même dans certains [cas où le terme] s'applique spécifiquement ainsi, n'est-il pas impossible de se tromper [en le comprenant] dans l'autre [sens]. C'est donc par le contexte que l'on s'assure aisément [du sens du terme]. S'il est excellent de s'exprimer à la façon de l'exégèse des grands textes indiens, il n'y a pas d'objection aussi à [ce que l'auteur du commentaire] « compose »¹⁸⁸³ – c'est-à-dire spécifique, etc. – en vue de [sa propre] compréhension. La parole est en effet occasionnée par l'intention d'exprimer [quelque chose de déterminé]. Pour cette raison, les écritures vont, par exemple, [à la fois] rejeter indistinctement des expressions telles que « établi véritablement » et « établi comme singulier-réel », et fournir des explications [à l'aide] de telles distinctions¹⁸⁸⁴. Il n'y aurait rien de plus fastidieux que d'analyser les systèmes philosophiques en se contentant, sous prétexte de ne pas embrouiller les gens, d'une pure paraphrase sans distinction de ce qui relève respectivement de chacun des modes d'évaluation [de la] connaissance valide.

Commentaire

Le parti-pris herméneutique de Mipham a le mérite d'être clair : la fascination envers les mots, le réductionnisme qui se veut fidèle est en réalité ce qu'il y a de plus dogmatique et stérile. L'on peut, et l'on doit, innover et spécifier les niveaux d'analyse, pour que la lumière se fasse. C'est donc à une promotion de la spéculation, dans le respect des textes, et de la nuance que se livre Mipham (car c'est peut-être seulement comme cela qu'il est possible de leur être fidèle). Peut-être, outre les Gélugpas, l'auteur vise-t-il une tendance prégnante chez les Nyingmapas en son temps (et incarnée, par exemple, par *Khenpo Shenga*¹⁸⁸⁵) : le retour pur et simple aux textes indiens, par-delà les élaborations théoriques et les disputes auxquelles ils donnèrent lieu au Tibet.

Nous prenons prétexte de ce point concernant les « rigidités » linguistiques ou dogmatiques pour aborder un point quelque peu polémique : la mainmise de la philosophie analytique sur les études bouddhiques.

C. Romano reconstruit comme suit le raisonnement *princeps* tenu par de nombreux penseurs analytiques :

Rien ne nous est donné en dehors du langage. Pourquoi ? Parce que si quelque chose nous était donné en dehors du langage, nous aurions néanmoins besoin du langage pour pouvoir dire que cette chose nous est

¹⁸⁸³ Byar.

¹⁸⁸⁴ Maintenant et revediquant ce paradoxe apparent, Mipham va à l'encontre des Gélugpas qui, sous prétexte d'éviter la moindre approximation, aggravent les distinctions et se raidissent sur certains mots.

¹⁸⁸⁵ *mkhan chen gzhan dga'* (1871-1927). Il est connu pour avoir écrit treize commentaires sur des traités indiens majeurs (tib. *gzhung chen bcu gsum*). Si l'on met cette figure en perspective avec celle de Mipham, on peut voir que la volonté de sortir des disputes sectaires et/ou dogmatiques peut s'accomplir soit vers le « haut » (comme pour Mipham), soit vers le « bas » (retour aux sources en niant ce qui a été accompli depuis).

donnée en dehors du langage, c'est-à-dire pour pouvoir expressément penser son mode de donation ; mais si nous avons besoin du langage pour pouvoir penser son mode de donation, c'est précisément que cette chose ne nous est pas donnée en dehors du langage. Il y aurait donc quelque chose de contradictoire dans la thèse (formulée linguistiquement) selon laquelle quelque chose pourrait nous être donné avant ou indépendamment du langage : dès lors que j'exprime cette thèse, elle se réfute elle-même, puisque je dois *dire* comment m'est donné ce qui est censé m'être donné indépendamment du langage et je montre par là même, à mes dépens, que cela n'est pas donné indépendamment du langage (ou antérieurement à lui).¹⁸⁸⁶

Mais on peut affirmer qu'il n'est possible de penser et de communiquer qu'avec le langage tout en réfutant que tout nous soit donné à travers le langage. Si le bouddhisme n'endosse certes pas le projet fondationnaliste de la phénoménologie, il est au moins aussi éloigné de toutes les pensées se réclamant du *linguistic turn*¹⁸⁸⁷. Certes, on voit bien que la tendance à l'analytisme propre au bouddhisme a pu générer ce genre de rapprochements dont les effets seront d'effacer la présence effective d'autres courants en son sein. En fait, ce qui a pu laisser croire que le bouddhisme était très proche des systèmes issus du *linguistic turn*, c'est la tournure de la pensée médianiste telle que l'interprète les Gélugpas. Ces derniers, appliquant sans relâche la loi de la double négation (nier non-X revient à affirmer X) ont pu donner à penser que le bouddhisme ne fait pas la distinction entre la nécessité logique et la nécessité factuelle. Or, comme le montre Bugault, cela est faux. Nāgārjuna insiste sur le fait que le Vrai et le Faux ne peuvent couvrir exhaustivement toutes les propositions. Certaines demeurent tout simplement en dehors : on ne peut assigner à tout énoncé une valeur de vérité puisque certains n'ont pas de sens. Bugault indique qu'il s'agit là du refus d'une conséquence du tiers-exclus (refus auquel ne souscriront pas les Gélugpas) : on peut nier le fait que le fils d'une femme stérile soit noir sans pour autant affirmer qu'il soit blanc (cf. Pr, p. 153)¹⁸⁸⁸. Les Gélugpas, tout comme la philosophie analytique, projettent le régime propre à la logique dans leur explication de la réalité.

¹⁸⁸⁶ Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 124.

¹⁸⁸⁷ Pour Sellar, Davidson, Dennett, etc. « tout se passe comme si notre relation originaire au monde pouvait être analysée en termes de sensations mises en forme par des capacités linguistiques ; tout se passe comme si le langage, jouant un rôle structurellement analogue à celui que Kant assignait à l'entendement dans sa « logique transcendantale », était seul susceptible d'informer un 'divers sensible' » (*ibid.*, p. 127). Comme C. Romano le rappelle, même quelqu'un qui, comme Searle, dénonce l'illusion propre à la tendance analytique (en des termes qui le rapprochent de la dénonciation althussérienne de l'empirisme) n'hésite pas à maintenir l'aspect propositionnel de la perception.

¹⁸⁸⁸ *Mutati mutandis*, l'argument de C. Romano contre Wittgenstein rappelle celui de Mipham contre l'interprétation gélugpa du Prāsaṅgika (argument dont Mipham va se servir dans le passage suivant) : pour que la méthode grammaticale puisse être totalement convaincante, il faut que Wittgenstein ne soutienne aucune thèse philosophique. Or il en soutient deux : il n'y a de nécessité que logique ; dans le monde tout est hasard. Donc il entre dans une dialectique argumentative, c'est-à-dire dans la philosophie classique.

En outre, comment ne pas voir que l'an historicité foncière de la pensée analytique s'accommode assez bien de l'absence de volonté chez Candrakīrti d'expliquer le superficiel (raison pour laquelle, également, ces deux pensées courent perpétuellement le risque de sombrer dans le relativisme le plus éhonté) ?

Pour l'idéalisme bouddhique, le langage permet, certes, une plus grande prise sur le monde puisqu'il réifie et clarifie des contrastes déjà présents à un niveau antépédicatif, mais ce faisant, il accentue d'autant plus les voiles qui obscurcissent notre être-au-monde. Il cristallise et conforte des illusions qui existaient déjà auparavant. Cela le situe dans une certaine proximité avec l'inspiration husserlienne :

La phénoménologie surgit de cette tension entre l'affirmation que le langage est tout entier au service d'une connaissance intuitive du monde, et l'idée que les choses ressaisies à même leur expérience antépédicative déploient une « logique » plus ancienne que celle qui structure notre intelligence discursive – une « logique » qui, si elle n'est pas réfractaire au langage, n'est pas non plus dérivée de lui.¹⁸⁸⁹

Retour au texte

C'est pourquoi, lorsque nous opérons des distinctions durant la phase post-méditative¹⁸⁹⁰, il convient d'exposer, sans confusion [des deux registres], une présentation [conforme] aux évaluations de chacun des deux moyens de connaissance valides. Mais si, en l'absence de distinctions, une simple analyse conventionnelle peut se transformer en analyse ultime, alors une assertion comme : « L'individu qui a emprunté le Grand Véhicule obtiendra l'Éveil » deviendra également l'assertion d'une existence [de ce fait] dans l'absolu. Et quoi qu'on dise qu'il s'agit là d'une « vérité de surface », on entre en terrain glissant¹⁸⁹¹. Il sera, en outre, finalement difficile de parler et d'établir [des notions ayant trait] au *fruit* ou au *chemin*.

Commentaire

Le refus de distinguer entre les plans des moyens de connaissance valides entraîne des conséquences désastreuses. Il n'y a plus moyen de faire la différence entre une analyse conventionnelle et une analyse ultime, ce qui laisse courir le risque de tout détruire (par l'analyse ultime) ou de tout considérer comme véritablement établi (par l'analyse conventionnelle). Et

¹⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 139. Les relations du plan prélinguistiques sont « *logiquement* dépendantes du langage, car seul le langage en les exprimant peut permettre de les saisir expressément, mais elles ne sont pas *réellement* dépendantes du langage, au sens où elles ne sont pas créées par lui » (*ibid.*, p. 207).

¹⁸⁹⁰ *Rjes thob*. Littéralement : « l'accomplissement subséquent ». Notre traduction, certes périphrastique, a au moins le mérite de la clarté.

¹⁸⁹¹ *Nem nur dgos pa'i 'gags la thug*.

puis, surtout, considérer qu'il convient de s'en tenir aux conventions comme explication de la vérité de surface entraîne la disparition de la pratique bouddhique et son incapacité à se justifier face aux opinions communes.

Ainsi donc, pour Mipham, la clarté est absolument centrale. Il faut tout le temps savoir la perspective dans laquelle on se place (et, à la limite, chaque phrase devrait être réfléchie et méditée pour savoir depuis quel point de vue elle s'exprime). Se trouver dans la sphère conceptuelle, évoluer dans la discursivité propre à la phase post-méditative implique de devoir rendre compte des phénomènes à partir d'une théorie qui discrimine de manière cohérente les plans absolu et superficiel. Sans cette clarté, le doute demeurera dans l'esprit (et, outre qu'il est l'exact opposé de la certitude, le doute est extrêmement mal vu dans les théories indo-tibétaines).

Retour au texte

Penser : « L'on ne parle de 'l'obtention'¹⁸⁹² de l'Éveil par un individu' que d'un point de vue rigoureusement conventionnel », [revient] à professer un système qui s'exprime en ayant distingué chacune des deux vérités de la sorte. Sachons que pour un tel système également, les caractéristiques des choses, ainsi que les assertions de l'Idéalisme, sont établies uniquement conventionnellement. [29] « Mais, diront-ils¹⁸⁹³, nous affirmons [l'existence de ces choses] du seul point de vue d'autrui, pas en tant que [thèse] de notre propre système »¹⁸⁹⁴. [Mais c'est là] entrer en contradiction avec le fait qu'eux-mêmes [proposent des] explications¹⁸⁹⁵ qui posent notamment que, durant la phase post-méditative, les présentations selon le chemin, le fruit ainsi que la *simple coproduction conditionnée*¹⁸⁹⁶ sont acceptées. Comprendons donc que le système proposant [une explication] établissant [de manière] valide le conventionnel expose la distinction des deux vérités, et que, en l'absence d'une telle distinction, la simple analyse ne se mue pas en analyse absolue¹⁸⁹⁷.

¹⁸⁹² Ou : « de la possession de l'Éveil, etc. ».

¹⁸⁹³ Les Gélugpas.

¹⁸⁹⁴ Les contradicteurs essaient de s'exempter de la tâche de construire et d'asseoir positivement la doctrine bouddhique.

¹⁸⁹⁵ Il s'agit d'une sorte d'argument *ad hominem* : la thèse n'est peut-être pas contradictoire en soi, mais elle est certainement contradictoire en contexte bouddhique.

¹⁸⁹⁶ *Rten 'brel tsam*. Cette expression gélugpa trouve sans doute son origine dans la pensée de Rendawa (Red mda' ba [1349-1412]) qui a posé que la coproduction conditionnée ne ressortit pas au paradigme de la « production à partir d'un autre » et ce, même au niveau du conventionnel. Alors que toutes les autres écoles acceptent le fait que, conventionnellement, *ceci* cause *cela*, cette thèse affirme qu'il n'y a absolument rien derrière la simple apparition rendue par le « ceci étant, cela est ». L'idée de Mipham est d'indiquer qu'il s'agit, quoi qu'on en ait, d'une thèse visant expliquer la vérité de surface.

¹⁸⁹⁷ Nous ne voyons pas exactement ce que cette deuxième proposition signifie. Peut-être l'auteur veut-il dire que la simple constatation de « ceci étant, cela est » au niveau conventionnel, sans imputation de causalité, n'a aucun moyen de se penser elle-même comme analyse absolue.

En somme, dans la perspective de l'inséparabilité des vérités – mode d'existence ultime ineffable, non fictionnant¹⁸⁹⁸ et appréhendé¹⁸⁹⁹ par l'équanimité¹⁹⁰⁰ –, il n'est aucunement nécessaire de distinguer les deux vérités. De ce point de vue, on n'a aucune thèse à l'égard de toutes les choses qui se manifestent ainsi, [c'est-à-dire dans l'état d'équanimité, à propos desquelles,] depuis l'origine¹⁹⁰¹, [il n'y a rien] à affirmer ni à nier, [que ce soit] en termes d'existence ou d'inexistence, d'être-cesti ou de ne l'être pas, etc.¹⁹⁰² Ainsi, tout comme l'on répond [à une question comme le Bouddha l'a fait en demeurant dans] le silence, [le mode d'existence ultime] véritable par-delà toutes terminologies, indicible¹⁹⁰³, sans prolifération¹⁹⁰⁴ et unitaire¹⁹⁰⁵ est établi comme étant [ce dont] on ne peut rien dire¹⁹⁰⁶. Toutefois, si l'on se place au niveau du mode d'apparaître, domaine discursif¹⁹⁰⁷ de la phase post-méditative, il faut à la fois avoir soi-même une conception de la présentation de la *base*, du *chemin*, du *fruit*, etc., et les exposer à autrui. L'on distingue [alors] les deux moyens de connaissance valides et il est impossible de ne pas s'engager sur la voie des affirmations et des négations¹⁹⁰⁸. N'imaginez pas qu'une telle vision diffère grandement [de celle] des Prāsaṅgikas : seule diffère la façon dont ils s'expriment [au niveau] conventionnel. La raison établit qu'en dernière analyse, la pensée des « Grands Attelages » [converge] en un point-clé, unique et indivisible.

Commentaire

Selon Mipham, seule la phase méditative (c'est-à-dire l'expérience de la gnose) peut être considérée être exempte de thèses. Dans la phase post-méditative, il est impossible d'à la fois se dire bouddhiste et de n'avoir aucune thèse (comme le feraient les Prāsaṅgikas « version Gélugpa »). Plus spécifiquement, il serait possible de distinguer trois moments chez les Prāsaṅgikas : 1) la phase équanime (phase identique chez eux et chez les Svātantrikas)¹⁹⁰⁹ ; 2) la

¹⁸⁹⁸ *Sgra dang rtog pa'i yul las 'das pa'i gzhal*. Littéralement : « [quelque chose] dont la mesure dépasse le domaine des mots et des idées fictionnantes ».

¹⁸⁹⁹ *Gzhal don*. Littéralement : « objet évalué ». L'idée est que le mode d'existence ultime est l'objet de l'équanimité en tant que faculté cognitive.

¹⁹⁰⁰ *Mnyam zhag*, skt. *samāhita*. Il s'agit d'une forme d'égalité caractéristique de la connaissance des Āryas : leur appréhension du monde n'est biaisée ni par la penchant vers ce que l'on désire ni par la répulsion envers ce qui est désagréable ni, encore et surtout, par le choix de soi-même au détriment d'autrui.

¹⁹⁰¹ *Ye nas*.

¹⁹⁰² *Yod med yin min*.

¹⁹⁰³ *Brjod du me dpa*.

¹⁹⁰⁴ *Spros pa dang bral ba*.

¹⁹⁰⁵ *Mnyan pa nyid*.

¹⁹⁰⁶ Allusion à la phrase fameuse de Nāgārjuna : « parce que je suis absolument sans thèse, je suis absolument sans faute »

¹⁹⁰⁷ *Sgra rtog gi yul*.

¹⁹⁰⁸ *Dgag sgrub kyi tshul la 'jug pa*.

¹⁹⁰⁹ Voici ce qu'en dit Gorampa : « il y a certes bien de la différence dans la manière d'exposer les traités fondamentaux et dans la détermination de la réalité conventionnelle parmi les Mādhyamikas de l'Inde. Toutefois, il ne semble pas qu'il y ait entre eux la moindre divergence quant aux points essentiels de la vue ultime » (*La*

phase « incarnant » l'expérience de la gnose au niveau conceptuel (phase destructrice) ; 3) la phase où l'on donne, à soi-même et à autrui, une explication de la vérité de surface et où, par conséquent, on endosse des thèses.

Cette distinction entre les caractéristiques propres aux Svātantrikas et aux Prāsaṅgikas est tellement importante que Mipham la mobilisera avant même le commentaire des stances, lors de l'explication du titre du traité de Śāntarakṣita. Distinguant entre la « Voie du Milieu du signifié » (tib. *brjod bya don gyi dbu ma*) et la « Voie de Milieu du signifiant » (tib. *brjod byed tshig gi dbu ma*), Mipham explique que ce texte est une parure du système prāsaṅgika sans être un texte prāsaṅgika puisqu'il orne la totalité de la Voie du Milieu à partir de la phase post-méditative et en usant de raisonnements visant à établir l'absolu catégoriel.

Si l'on se place dans une perspective plus large qui intègre la dimension compassionnelle, c'est-à-dire la recherche des moyens d'enseignement les plus puissants, cette « Parure de la Voie du Milieu » est sans doute indépassable puisqu'elle facilite l'entrée de tous sur le chemin sans se départir de son point de vue ultime, c'est-à-dire puisqu'elle permet de situer l'état non fictionnant dans une structure conceptuelle. « Comme le son, inaudible dans le vide, ne s'actualise que dans l'air, le silence des saints s'énonce dans le *samsāra*, à travers la dialectique, et pour des raisons thérapeutiques »¹⁹¹⁰.

Élargissons encore fortement la perspective et sortons franchement du texte. Kojève, analysant le discours parménidien, y décèle la présence saillante du choix fondamental entre *parler* ou *se taire* :

Qu'on ne dise pas qu'en préconisant dans son *Poème* le silence (final ou « définitif ») Parménide « se contre-dit » du fait qu'il [en] parle. Car si l'on ne se contre-dit pas en parlant pour ne rien dire, on est encore moins en contradiction avec ce que l'on dit si l'on parle pour dire qu'il ne *faut* pas ou que l'on ne *doit* pas parler. De toute évidence, on ne se contre-dit pas soi-même du seul fait qu'on contre-dit ce que disent les autres, en vue de les réduire au silence. Et si, après l'avoir fait, on n'a plus rien à dire du tout, parce qu'on ne peut ou ne veut pas parler soi-même, qu'y a-t-il là de « contradictoire dans les termes », ou d'« incohérent » ? Ce serait, sans nul doute, « incohérent » et « contradictoire » de *dire* qu'il est impossible de *parler*. Mais Parménide ne le dit pas. Il dit seulement que dès qu'on *parle*, on finit tôt ou tard par contre-

distinction des vues, op. cit., p. 77). Signalons également la traduction anglaise (avec le texte tibétain qui l'accompagne) de José Ignacio Cabezón et Geshe Lobsang Dargay, *Freedom from extremes. Gorampa's « Distinguishing the View's » and the Polemics of emptiness*, Boston, Wisdom Publications, 2007. L'on ne saurait trop recommander la lecture de cet ouvrage de Gorampa tant il permet d'avoir une vision claire et structurée des différentes problématiques qui ne peuvent manquer de surgir dans la pensée médianiste.

¹⁹¹⁰ Ludovic Viévard, op. cit., p. 53.

dire tout ce que l'on dit, de sorte que le discours, pris en tant que tel ou dans sa totalité, c'est-à-dire en tant qu'ensemble de tous les discours quels qu'ils soient (à condition que chacun d'eux ait un *sens*), équivaut au silence parce qu'il s'y réduit lui-même, en se contre-disant et donc en s'annulant (discursivement) en tant que Discours proprement dit. (EHR, pp. 229-230).

Du point de vue de Kojève, le silence désarticulé et irréfléchi qui caractérise l'étalement irréfléchi du vivant ne peut être confondu avec le silence de celui qui, ayant entrevu la gigantesque épopée par laquelle le concept prend conscience de lui-même, décide de s'abstenir et de revenir en-deçà de cette « croisée des chemins ». Selon D. Pirotte, « tout se passe comme si la thèse parméniidienne assurait aux yeux de Kojève le point de *jonction* entre le '*Logos* occidental'¹⁹¹¹ et le '*Silence* oriental' »¹⁹¹². Mais ne court-on pas le risque de faire de cette jonction un point de bascule pour ramener le silence oriental au sein de l'histoire du concept ? Pour Kojève, cela ne saurait être le cas : « Ce n'est [...] pas que la '*Tradition du Silence*' représenterait un moment de l'«*Histoire du Logos*»¹⁹¹³, une fois pour toute dépassé. L'une et l'autre '*traditions*' ont leur cohérence propre. Elles sont l'expression divergente d'une même appréhension de la *Vérité*, et c'est tout à la fois ensemble et séparément qu'elles résolvent pour leur propre cette tension universelle et commune entre *silence* et *parole* »¹⁹¹⁴. La synthèse hégélienne est définitivement mise à mal puisqu'existe, sous forme d'aporie, ce choix entre le *sophos* et le *philosophos*, deux voix incroyablement difficiles l'une comme l'autre et visant à résoudre la tension propre au désir anthropogène. Au sein du silence ne cesse de renaître le désir de parole tout comme « le désir de parole actualise l'impossible silence sous la forme bruissante du ressassement infini »¹⁹¹⁵. Mais ne pourrait-on pas se demander si la *compassion* ne force pas celui qui a choisi le silence à sortir de son mutisme afin d'aider ceux qui parcourent péniblement l'autre voie ?

Retour au texte

Si l'on comprend cela, on tiendra pour une invention mal intentionnée [l'opposition inventée] entre certains savants qui, en nos contrées enneigées aussi, auraient professé un superficiel établi par des moyens de connaissance valides, et d'autres pour lesquels cela serait [chose] impossible. Certains

¹⁹¹¹ La philosophie est discursive par essence : elle parle pour pouvoir un jour dire tout ce qui ne pourra qu'être redit partout et par tout le monde.

¹⁹¹² Dominique Pirotte, *op. cit.*, p. 178.

¹⁹¹³ À nos yeux, cela permet à Kojève de congédier franchement les effets d'un hégélianisme du concept. Sartre, même s'il, comme nous l'avons montré, joue Hegel contre Hegel, court toujours le risque d'être l'agent du « cannibalisme » hégélien.

¹⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 179.

¹⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 182.

dénigrèrent la manière dont ces savants expliquent « *sāma* » [*saṃ* ?]¹⁹¹⁶ car [30] ils n'auraient nullement réalisé la vue authentique du [Madhyamaka-]Prāsaṅgika. Si l'on est au fait de cela, et d'autres choses encore, on se libérera soi-même de nombreuses impuretés qui troublent la vue [embrassant] la tradition du « Grand Attelage ».

[De plus,] à cet égard, quand on en vient à déterminer la présentation de ces deux vérités, on pourrait penser : « Si l'on explique ce que l'on appelle 'le superficiel [ce qui enveloppe de toutes parts]' comme étant une sorte de voile de ou d'obstruction à l'objet authentique, les phénomènes impurs¹⁹¹⁷, certes, en relèveront, mais non les phénomènes purs et dépourvus d'égarement¹⁹¹⁸ tels les Corps et la gnose des Bouddhas. N'étant pas superficiels, ils ne pourraient pas, par conséquent, être vides ». Ainsi que l'enseigne [le passage commençant] par : « L'attachement subtil au Vainqueur, etc. », il faut abandonner le [fait] de tenir pour réel et faire naître la certitude quant au sens selon lequel « s'il existait quelque chose de supérieur au *nirvāṇa* et au suprême *Dharma*, il faudrait considérer même cela comme un rêve ou un mirage ».

Il existe, en sus, dans les *sūtras* et les traités, deux manières de présenter les deux vérités : 1) du point de vue du moyen de connaissance valide analysant l'absolu, on pose que le mode d'existence – ou vacuité – est l'*absolu* et que les apparences sont le *superficiel* ; 2) du point de vue du moyen conventionnel total de connaissance valide analysant le mode de manifestation¹⁹¹⁹, l'*absolu* est [constitué par] le sujet et l'objet non trompeurs, unité [ontologique]¹⁹²⁰ de l'apparence et de l'essence¹⁹²¹, le contraire¹⁹²² de cela étant placé dans le superficiel¹⁹²³. De ces deux manières de poser [les choses, l'on infère] que l'absolu présent dans cette dernière interprétation est, lui aussi, vide¹⁹²⁴.

Commentaire

Le contradicteur imaginaire soulève une difficulté qui indique bien son incapacité à saisir le double paradigme dans lequel Mipham comprend les deux vérités. En gros, son idée est de

¹⁹¹⁶ *Mkhas pa s'a ma*. Ce « *sāma* » (ou *saṃ* ?) désigne peut-être la difficulté d'interprétation du *saṃ* de *saṃvrti*.

¹⁹¹⁷ C'est-à-dire tout ce qui advient dans le cycle des existences et l'alimente.

¹⁹¹⁸ *Gti mug*, skt. *moha*.

¹⁹¹⁹ *Kun tu tha snyad pa'i tshad ma*. Cette dernière expression comprend les modes d'appréhension que sont *tshur mthong tshad ma* et *dag gzigs tshad ma*. En d'autres termes, alors que la première définition considère « abstraitement » un absolu en soi depuis un point de vue qui lui est extérieur, cette définition considère l'absolu en soi et pour soi. Si l'on veut, la première est à la « chose en soi » kantienne ce que la seconde est à la réfutation hégélienne de cette « chose en soi » au profit d'une substance qui est sujet et objet.

¹⁹²⁰ *Gnas snang mthun pa*.

¹⁹²¹ Il s'agit donc d'une conscience de l'absolu qui est elle-même cet absolu, qui, dans son autorévélation, a surmonté l'opposition qui semblait l'opposer à lui. Mipham est tout à fait hégélien sur ce point.

¹⁹²² *Ldog phyogs*. Littéralement : « le côté opposé » ou « la contrepartie ». L'absolu et le superficiel ne sont pas ici deux réalités différentes mais deux points de vue différents, l'un adéquat et l'autre inadéquat.

¹⁹²³ On pourrait comprendre cela comme suit : le « superficiel » serait toutes les expériences dans lesquelles sujet et objet ne s'accordent pas. La dernière phrase signifierait que l'on ne retombe pas sur les apories du *gzhan stong*.

¹⁹²⁴ La phrase tibétaine se poursuit.

dire : « si l'on accepte la définition du superficiel comme étant une expérience authentique, alors la gnose, les Corps de Bouddha, les qualités de la Nature de Bouddha, etc. n'en font pas partie. Et s'ils ne sont pas superficiels, ils ne peuvent être vides puisque la vacuité est ce qui est opposé au superficiel ». Mais l'argument tombe à plat dès lors que l'on indique que le contradicteur a indûment mêlé deux façons de comprendre l'absolu¹⁹²⁵. C'est à ce point que Mipham présente explicitement sa théorie des deux vérités.

Le premier registre des deux vérités (que Mipham associe à la deuxième Révolution de la roue du *Dharma*), associe apparence et vacuité (*snang stong bden gnyis*) : l'absolu est l'absence de l'objet recherché en analyse ultime ; le superficiel, ce sont les objets appréhendés à un niveau non analytique¹⁹²⁶. Le second registre associe le mode d'être et le mode d'apparence (*gnas snang bden gnyis*) : l'absolu est la coalescence de l'apparence et de l'essence (c'est-à-dire de la vacuité) ; le superficiel, ce sont toutes les expériences dans lesquelles apparence et essence sont opposées. *Il est crucial, du point de vue de Mipham, de comprendre que l'absolu et le superficiel de ce deuxième registre appartiennent tous les deux au conventionnel puisqu'ils ne résultent pas d'une analyse ultime.* C'est uniquement en conservant ces nuances en mémoire qu'il est possible de comprendre de manière non contradictoire les deux courants du Mahāyāna issus respectivement de Nāgārjuna et d'Asaṅga. En d'autres termes, il est possible de penser des attributs positifs de l'absolu sans les réifier.

La dernière remarque de Mipham évoque un danger, celui de retomber sur un absolu « plein » et positif du type *gzhan stong*. Est reproché à ce dernier de rendre les qualités positives (il est dit être « éternel », « stable », « serein », « inébranlable », etc.) de l'Éveil insensibles à la vacuité, ce qui fait encourir le risque d'une *réification de l'absolu*. Dans *La Distinction des vues*, Gorampa montre comment ces deux tendances – « permanentiste » ou « substantialiste » de Dolpopa et « nihiliste » de Tsongkhapa – sont en réalité solidaires : lorsqu'il nie l'aspect véritablement établi, Tsongkhapa laisse inchanger le phénomène sous-jacent (ou base de vacuité) ; à force de vouloir établir l'absolu, Dolpopa est obligé de nier absolument tout le reste.

¹⁹²⁵ Si l'on considère que le contradicteur est Gélugpa, la charge est puissante. En effet, sa confusion et son refus de considérer l'absolu autrement que comme « vacuité de ce qui est réellement établi » le mèneraient aux alentours d'une position *gzhan stong* en tant que cette dernière pose elle aussi que l'« absolu » n'est pas vide et que les raisonnements du Madhyamaka ne s'appliquent qu'aux réalités superficielles.

¹⁹²⁶ Par exemple : superficiellement, cet ordinateur est la machine que j'utilise pour écrire ce travail (chose qu'il me serait impossible de faire avec une image de l'ordinateur) ; la vacuité de cet ordinateur est son essence.

C'est la raison pour laquelle Mipham parle, dans le *Phare de la certitude*, d'une « vacuité extrinsèque nominale » (tib. *tshig gi gzhan stong*) ou mondaine, et d'une « vacuité extrinsèque objective/réelle » (tib. *don kyi gzhan stong*). La première (Tsongkhapa), niant un objet irréel issu de distinctions scolastiques, établit le phénomène (la base d'imputation) ; la seconde (Dolpopa), affirmant l'absence de tout au sein de l'absolu.

D'un point de vue sotériologique et moral, ces deux positions mènent également à des difficultés. L'interprétation médianiste de Dolpopa présente des avantages par rapport à la version de Tsongkhapa : son aspect conservateur sur le plan moral empêche tout dérapage relativiste et lui permet d'intégrer toute les réflexions de l'idéalisme bouddhique indien. Néanmoins, l'absolue pureté de cet absolu, et donc son absence de « solidarité ontologique » avec les moyens qui doivent y mener, risque d'annuler la pertinence de ces mêmes moyens. Dolpopa contra ce risque en développant un gradualisme minutieux, mais son système laisse néanmoins la porte ouverte à un subitisme grossier qu'accompagnerait une forme d'anomisme. À l'inverse, Tsongkhapa, bien qu'il valorise un absolu qui n'est qu'une simple négation, conserve la possibilité d'une production de l'Éveil. Toutefois, la trop grande « solidarité ontologique » entre les moyens et le fruit invalide, en ce cas, la production réelle du fruit.

Mipham, médianiste, avance que le seul moyen de ne pas sombrer d'un côté ou de l'autre est de ne rien tenir pour « tel », même l'absolu. C'est l'absolu exempt des proliférations des quatre extrêmes.

Retour au texte

Mais, dans notre contexte, [il en va] comme dans la première [option]. Et, quant au système dans lequel on pose qu'il n'y a pas lieu de distinguer, [parmi] les objets superficiels, [entre ceux] qui sont authentiques et ceux qui ne le sont pas, [il en va comme suit] : authentique » [qualifie] le mode d'être des choses ; si l'on appelle « vacuité » l'absence d'une nature propre établie, alors « superficiel » doit être compris, dans le chef des êtres puérils, uniquement comme « quelque chose »¹⁹²⁷ dans le mode d'apparition [31] (production, etc.) qui dissimule et voile la vacuité. Mais il ne faut pas comprendre [le superficiel] comme une *erreur* ou une *tromperie* dans tous ses aspects, ni, par conséquent, comme ce

¹⁹²⁷ *Zhig*.

qui voile constamment la vacuité. Pour les Êtres nobles¹⁹²⁸, en effet, la vacuité et la coproduction conditionnée s'éclaircissent l'une l'autre.

Commentaire

Le texte de Śāntarakṣita se situe dans le premier régime de deux vérités : l'absolu est la vacuité opposée au superficiel. À ceux qui refuseraient d'opérer les moindres distinctions au sein de la vérité de surface (ne permettant pas dès lors pas de distinguer l'ordinateur en fonction et l'ordinateur en image), le superficiel est ce qui voile la vacuité. Mais il ne faudrait pas étendre cette perspective prāsaṅgika à la totalité de ce l'on peut comprendre par « superficiel ». Outre que cela ne permet de rendre compte de la gnose des Āryas, nous pourrions ajouter que cela ne serait guère différent, *in fine*, de condamner tout le monde à subir le voile de la *Māyā*, cette illusion cosmique. En ce cas, l'on justifierait la nécessité d'une Révélation.

Dans le texte qui nous occupe, les distinctions sont les suivantes : 1) superficiel *inadéquat* : les êtres puérils voient quelque chose par-delà la coproduction conditionnée et cela voile tant la vacuité que cette causalité spécifique ; 2) superficiel *adéquat* : appréhension de la coproduction conditionnée et expérience de la vacuité en alternance. Durant cette dernière expérience, on ne voit pas les phénomènes de la coproduction conditionnée ; revenu de l'expérience, on voit à nouveau un « quelque chose » *mais on sait que ce dernier n'est pas comme il apparaît* ; 3) niveau de l'Ārya : vision du fait que la vacuité et la coproduction conditionnée se soutiennent mutuellement et s'éclairent l'une l'autre puisque les phénomènes et leurs concaténations ne sont rendus possibles que parce qu'ils ne *sont* pas au sens fort. Existeraient-elles réellement, en elles-mêmes, rien n'arriverait, tout reposerait en soi. Un atome existant, ce serait la grande et inerte indifférence de l'en-soi, le silence parménidien et non le silence articulé du sage.

La vacuité ne signifie donc nullement l'annihilation de tout, mais, pour qui la comprend bien, implique le régime des apparences qui, quant à lui, la requiert. Et par conséquent leur opposition tombe du côté du superficiel. Mipham précise ce point dans le *Shes 'grel* : « Or, il faut bien comprendre, comme le *Samdhinirmocana-sūtra* le dit, qu'à supposer que ces deux réalités soient distinctes dans l'absolu ou bien identiques en surface, il y aurait quatre fautes dans

¹⁹²⁸ 'phags pa rnams, skt. ārya.

chaque cas »¹⁹²⁹. S. Arguillère traduit une explication fournie par Zhechen Gyaltshab (*alias Khenpo Shenga*) :

[S]i elles n'en faisaient qu'une superficiellement, (1) d'une part, en percevant le superficiel, on verrait également la réalité absolue, et (2) d'autre part, il serait aussi impossible d'établir des distinctions dans la superficialité que cela est inconcevable dans l'absolu. (3) Il s'ensuivrait encore fatalement que, comme la superficialité est l'objet d'un entendement obscurci, l'absolu le serait également. (4) De même, enfin, qu'il n'y a pas lieu de chercher le superficiel ailleurs que dans ce que l'on voit ou entend, de même l'absolu ne serait-il pas un objet de recherche. Si elles étaient distinctes dans l'absolu, il s'ensuivrait (1) que les deux réalités ne seraient pas dans une relation de phénomène à essence ; (2) qu'en comprenant l'absolue vacuité, l'on n'aurait pas terrassé les caractéristiques du concevable ; (3) que l'absolu serait, à proprement parler, aussi mal établi que le peut être superficiel ; et (4) que l'entièrement-obnubilé [autrement dit le *samsāra*] et l'intégralement-purifié [ou le *nirvāṇa*] pourraient coexister dans la série psychique d'une même personne.¹⁹³⁰

Une double nécessité est exigée : il faut, au niveau théorique, d'une part, assumer que les distinctions opérées le soient au niveau superficiel et, d'autre part, que l'absolu soit considéré *théoriquement* comme ne distinguant pas les deux vérités. En d'autres termes, le théorique doit mettre de l'ordre dans le superficiel tout en assumant son incapacité à cerner positivement l'absolu. Ce qui nous mène progressivement à l'exigence de poser un *absolu catégoriel*.

Retour au texte

Ainsi, et bien que la simple apparence ne voile pas la vacuité, par la force de l'hébétude qui nous fait saisir une réalité au sein des apparences, percevons-nous de manière erronée¹⁹³¹ la nature des objets. Dès lors, en vue de renverser les fictions erronées de ceux qu'il faut convertir, le Maître¹⁹³², habile dans les moyens salvifiques [et] dont la compassion est immense, s'accorda avec le flux mental¹⁹³³ de ces derniers, nomma certes « superficielles » les apparences [et] forgea une représentation verbale de la compréhension absolue¹⁹³⁴. Les apparences et le superficiel sont, en réalité, une seule et même [chose]. Eu égard aux apparences, on doit comprendre que, bien qu'elles se manifestent, elles ne sont pas réellement établies *telles qu'elles se manifestent*. Bien que l'on parle d'« absence [d'établissement] réel », cela n'indique pas nécessairement que les apparences sont erronées. [Bien plutôt,] il faut comprendre « absence [d'établissement] réel » comme désignant [le fait] qu'elles sont vides. Si elles étaient établies et vraies telles qu'elles apparaissent, la dénomination de « superficiel » ne conviendrait pas et, partant, elles ne seraient pas vides. Puisque la raison établit de façon concluante qu'il est

¹⁹²⁹ Stéphane Arguillère (traducteur), *L'Opalescent Joyau*, op. cit., p. 49.

¹⁹³⁰ *Id.*

¹⁹³¹ *Phyin ci log tu dmigs.*

¹⁹³² *Ston pa.*

¹⁹³³ *Rgyud.*

¹⁹³⁴ *Don dam pa rtogs pa'i tshig bla dwags de skad du btags.* Notre traduction est incertaine, mais il ne nous semble pas que celle de T. Doctor soit plus satisfaisante : « for the sake of the realization of the ultimate ».

impossible que quelque chose de connaissable ne soit pas vide, quelque chose qui, dans le domaine du connaissable, serait unilatéralement soit « vide » soit « apparaissant » est impossible. Les choses n'ayant pas d'essence¹⁹³⁵, les partisans de la raison n'affirment, eux non plus, aucunement que de telles [essences] existent. Bref, le mot « superficiel » signifie seulement que, tout en apparaissant, cela est enseigné comme vide. Mais ceux qui, lorsqu'ils envisagent le simple terme « superficiel », n'y voient que quelque chose de faux ou d'inférieur, et lui accordent [dès lors] moins d'importance qu'à la vacuité, [ceux-là] s'éveilleront difficilement à la vision pure de la profonde Voie du Milieu.

Commentaire

Mipham met en application la vision herméneutique qu'il défendait plus haut : il ne faut pas comprendre « absence d'établissement réel » comme voulant dire « inexistence » (skt. *abhāva*) ou « erreur », tout comme il ne faut pas se laisser fasciner par la désignation de « superficiel » et y voir l'erreur (au lieu du fait que, bien que cela soit détruit par l'analyse ultime, cela ne cesse pas d'apparaître). Bien plutôt, la raison doit se déployer afin d'embrasser la vue selon laquelle plus aucune contradiction ne subsiste entre la vacuité et les apparences.

Mipham justifie cette souplesse herméneutique, assortie d'une rigueur spéculative sans faille, en rappelant discrètement l'importance de la situation dans les enseignements que le Bouddha délivra par compassion. D'un point de vue général, il est possible de fournir une double caractéristique de cet enseignement : 1) usant d'une stratégie du type « rails de chemin de fer », le maître épouse les déformations du disciple pour mieux les infléchir ; 2) s'il parle de l'absolu, c'est uniquement pour donner un sens (au sens d'orientation ou d'Idéal régulateur) au chemin du disciple et non pour tenter de saisir exactement cet absolu. Le croire serait se laisser abuser par les mots et ne pas pousser la raison jusqu'à ce qu'elle établisse l'unité de la vacuité et des apparences. Sur la base d'un tel discernement, on pourra cultiver la gnose qui *vivra* cette unité.

Retour au texte

Ainsi désigne-t-on¹⁹³⁶ par « superficiel » les apparences, qui ne sont pas véritablement [comme elles apparaissent]¹⁹³⁷, et par « absolu » la vacuité d'une nature propre établie. Sans hiérarchie entre ces deux [termes], [on pourrait les] appliquer de manière égale [à tout,] de la forme jusqu'à l'omniscience¹⁹³⁸. Savoir cela revient sans aucun doute à savoir ce qu'il y a de plus important dans le champ de ce qu'il

¹⁹³⁵ Au sens de « quiddité ».

¹⁹³⁶ *Brda gdags*. Il y a une insistance ici sur le fait qu'il s'agit de signe conventionnel.

¹⁹³⁷ *Mi bden pa'i snang ba*.

¹⁹³⁸ *Gzugs nas rnam mkhyen gyi bar du*. Façon classique d'englober tout ce qui existe.

convient de connaître. Il s'ensuit que, si les manifestations de la gnose, qui ne font qu'un avec l'Élément [de Réalité]¹⁹³⁹, n'étaient pas également essentiellement vides, elles seraient *différentes* de cet Élément. [Mais] puisqu'elles sont égales à l'Élément, elles doivent être vues¹⁹⁴⁰ comme l'identité pure et simple, c'est-à-dire l'indivisibilité des apparences et de la vacuité. On le voit, la compréhension adéquate du mode d'existence des deux vérités n'est autre que le chemin de la Voie du Milieu.

Commentaire

Mipham pose ici implicitement l'identité entre la gnose qui *voit* l'identité entre l'apparence et la vacuité et l'Élément de Réalité. En d'autres termes, une appréhension correcte de l'absolu ne saurait être différente de l'*absolu* lui-même. Si l'on donne au verbe *rig pa* un sens gnoséologique ou discursif, cela voudrait dire qu'une *conception* correcte de l'absolu ne saurait établir un *absolu* différent de la *connaissance de l'absolu*. Ainsi une certaine articulation entre les perspectives discursive et adiscursive devient possible. Selon le côté de l'articulation dans lequel on se situe, la coalescence de la vacuité et de l'apparence s'éclaire d'une lumière légèrement différente : du point de vue discursif, ce peut être soit l'état dans lequel la connaissance des choses comme vacuité et la connaissance des choses dans leur détail ne font qu'une, c'est-à-dire l'Omniscience des Bouddhas ; soit, si on l'exprime à partir du pôle plus « objectif », l'auto-déploiement du *Dharmadhātu*. Du point de vue adiscursif réalisant l'absolu, cette distinction elle-même n'a pas lieu d'être : l'infinie diversité phénoménale et le regard simple des Bouddhas sont la même chose.

Cette remarque nous fournit l'occasion d'évoquer brièvement le Dzogchen¹⁹⁴¹. En effet, si l'on intègre ce dernier niveau (difficilement pensable), s'esquisse une progression en trois niveaux vers le mode-d'être absolu : celui d'une *vacuité* qui nous libère du dualisme sujet/objet (étape idéaliste) ; celui d'une *vacuité* qui nous libère de l'illusion de la conscience (étape du *Madhyamaka*) ; celui (propre au Dzogchen) de l'auto-déploiement atemporel du *Dharmadhātu*, incluant tous les phénomènes des trois temps dans leur nature simple. Cette dernière étape rejoint une intuition adéquate de l'absolu qui existait au commencement mais qui devait, néanmoins, se déployer dans la durée (et qui est donc vécue par le pratiquant comme un mûrissement progressif).

¹⁹³⁹ [Chos kyi] dbyings. Ou : « les manifestations de la gnose qui ne fait qu'un avec l'Élément [de Réalité] ».

¹⁹⁴⁰ Rig par bya.

¹⁹⁴¹ Le développement qui va suivre simplifie énormément la problématique et nécessiterait bien des commentaires dont nous ne pouvons nous acquitter ici.

Le Dzogchen se caractérise par sa façon de penser la causalité propre¹⁹⁴² à ce processus et vise à résoudre le problème suivant : si la libération doit être possible, il faut qu'elle ait toujours existée, mais, en même temps, on ne peut accepter que l'on soit établi dès le début dans le *nirvāṇa*. En somme : le Dzogchen entend penser et exprimer *la création de ce qui est*, c'est-à-dire l'articulation entre un Éveil saisi comme présent depuis toute éternité en soi, et saisi comme acquis dans la durée du point de vue de la nescience, c'est-à-dire pour nous. Pour ce faire, il pose comme Base un Fond spontané primordialement pur (tib. *ka dag*) et lumineux dont le mode d'existence sera exprimé grâce au travail progressif de certaines images¹⁹⁴³. Ce sera l'apport singulier de Longchenpa que de décrire et d'expliquer cette dialectique des métaphores¹⁹⁴⁴ afin de clarifier la notion de Fond et éviter ainsi tout rabattement « ontico-ontologique » :

Autrement dit, ce qu'il nous faut, et ce qui est très difficile à penser, c'est donc *un fondement qui soit aussi un sommet, non une matière première indéfiniment plastique, mais une sorte de clef de voûte portant tout l'édifice de l'égarement et de la libération, et se portant aussi soi-même sans sa perfection propre, tout en récapitulant dans sa sphère la totalité qui la fonde*.¹⁹⁴⁵

Dans le processus de son auto-déploiement, cette Base finit par ne plus se reconnaître, basculant ainsi dans le régime de l'ignorance, de l'altérité, de l'étranger, bref : du monde tel que *nous* le connaissons. Le Dzogchen illustre son propos en relatant la genèse mythique¹⁹⁴⁶ de la nescience (ce qui fait évidemment penser aux gnostiques). Le mode mythique de l'expression permet de marquer la disparité entre l'antériorité ontologique de la Base pure et son absence d'antériorité chronologique (c'est-à-dire de *notre point de vue*). Le mythe de Samantabhadra relate la reduplication de son Éveil. Cela signifie qu'il a tout de suite reconnu l'absence de nature propre

¹⁹⁴² La causalité qu'il met en place comprend l'*expressivité*, le *divertissement*, la *parure* : « Le Fond étant comparé à un miroir, la fécondité de la limpidité du miroir, sa vertu réflexive, serait l'expressivité ; le dynamisme de cette puissance, la tendance au déploiement d'images diverses, serait le divertissement. Les images comme telles, en tant qu'elles sont nées de cette potentialité et de sa tendance vers l'acte, seraient appelées la 'parure' de l'Intelligence [i.e. *rig pa*]. Autrement dit, ces trois termes, expressivité, divertissement et parure, nomment respectivement une virtualité, une tendance à l'effectuation de cette virtualité, et l'effectuation d'elle-même » (Stéphane Arguillère, *Profusion*, *op. cit.*, p. 387).

¹⁹⁴³ Ainsi le Fond est-il conçu progressivement comme 1) spontanément établi, 2) indéterminé, 2) fondement substantiel de sens certain, 4) pouvant se transformer de toute manière, 5) pouvant être conçu de tout manière, 6) divers ou bariolé, 7) primordialement pur (ce qui constitue la seule vue correcte). Sur l'analyse de chacune de ces images ainsi que du mouvement qui les lie, cf. Stéphane Arguillère, *Profusion*, *op. cit.*, pp. 353 sq.

¹⁹⁴⁴ Selon nous, il s'agit là d'une parfaite exemplification de ce que Sartre entend par l'évolution sur le mode irréflecti de l'intellection, ou encore, le travail des schèmes.

¹⁹⁴⁵ Stéphane Arguillère, *Profusion*, *op. cit.*, pp. 361-362.

¹⁹⁴⁶ Cf. le mythe de Rudra et Samantabhadra dont Matthew Kapstein propose une analyse. Il s'agit, dans ce mythe, de cerner la naissance de Rudra (qui revendique son erreur) à partir de Samantabhadra (personnalisation de la conscience originelle).

de ce qui se manifeste spontanément. Ayant ainsi coupé l'herbe sous le pied à la nescience en ne se prêtant pas à la première altération, à ce que nous pourrions appeler le premier moment d'introjection, il ne s'engage pas dans la durée. L'Éveil véritable équivaudra donc à un retour à une forme originellement éveillée après une phase extériorisante. Dans la pratique, il s'agira de remonter ce temps mythique pour arriver à ce moment premier sur lequel on s'appuie pour sortir de la durée¹⁹⁴⁷.

Dans les hautes sphères spéculatives où se place le Dzogchen, le dépassement de l'opposition ruineuse entre subitisme et gradualisme¹⁹⁴⁸ devient possible. Il a en effet rendu compte du fait que le fruit résulte du chemin *et* qu'il lui pré-existe. En fait, l'éternel ne peut pré-exister puisque, littéralement, « pré-exister » serait avoir un rapport avec la durée. « Il faudrait plutôt dire qu'à bien des égards, l'idée d'un itinéraire, si chère aux mystiques de toutes les religions comme aux pédagogues, aux doctrinaires du progrès, etc., est peut-être bien la projection de la logique même de l'égarement là où c'est l'affranchissement à l'égard de celui-ci qui est visé »¹⁹⁴⁹. Ce double système causal – coproduction conditionnée et génération immanente à partir d'un principe éternel – comble donc la lacune théorique des méthodes subitistes : *d'un point de vue absolu*, il y a un éveil subit ; *du point de vue des faits*, c'est un processus graduel. Ces deux systèmes se redoublent dans l'explication de la réalité : un phénomène est à la fois le fruit de causes et de conditions (dans la durée) et l'expression du principe (dans l'éternité).

Toutefois, le danger est de prendre prétexte du fait que le Dzogchen se place d'emblée dans la perspective de l'Éveil pour s'aveugler sur le fait que non seulement il ne néglige pas les médiations, mais il les justifie. C'est, bien souvent, à une forme de subitisme outrancier qu'il sera ramené par ses détracteurs.

Retour au texte

¹⁹⁴⁷ « [L']ensemble de la pratique du *rDzogs-chen* pourrait se décrire comme une entreprise de résorption d'un dehors dans un dedans, non comme s'il y avait deux espaces définis dans des rapports d'extériorité, mais comme s'il y avait d'une part un espace où tout est *partes extra partes* – l'espace du *saṃsāra* – et, d'autre part, un espace où tout est immanence réciproque, vaste sphère qui jamais ne déroge à la ponctualité, parce que chacun de ses détails est *pars totalis* » (*Ibid.*, p. 415).

¹⁹⁴⁸ « [P]lusieurs auteurs tibétains sont soucieux de conjuguer l'accès graduel et l'éternité de l'Intelligence, en rejetant aussi bien l'idée d'un cheminement qui forge de toutes pièces les qualités de l'Éveil, que la représentation d'une pré-existence perpétuelle de l'Éveil comme en-deçà de l'illusion » (*Ibid.*, p. 53).

¹⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

Après avoir expliqué brièvement le système des deux vérités, ainsi que d'autres points qui leur sont liés, on pourrait, à présent, se demander : « Comment les partisans du Grand Véhicule qui [souhaitent] faire l'expérience de cette nature des deux vérités peuvent-ils la connaître et s'unir à elle ? ». Cela est obtenu en suivant le chemin immaculé du « Grand Attelage », c'est-à-dire des deux systèmes. À cet égard, le Grand Véhicule est vaste et profond, mais, pour le résumer brièvement, voici ce qu'en dit le *Sūtra de la Descente vers Laṅka* :

Les cinq *dharma* et les trois natures ;
 Les huit consciences et
 Les deux aspects du sens de l'absence de soi
 Résumant la totalité du Grand Véhicule.¹⁹⁵⁰

Les cinq *dharma*¹⁹⁵¹ – 1) le nom ; 2) la raison ; 3) les modes fictionnants¹⁹⁵² ; 4) la gnose authentique¹⁹⁵³ et 5) l'eccéité¹⁹⁵⁴ – ; les trois caractéristiques [ou natures] – 1) l'entièrement imaginaire ; 2) le dépendant et 3) le totalement établi – ; les huit groupes de consciences [33] et les deux absences de soi (*i.e.* [l'absence de soi] des personnes et [l'absence de soi] des phénomènes), tous les aspects [du Grand Véhicule] sont compris dans cela.

Nous apprenons du même *sūtra* comment tout ce qui précède – les trois caractéristiques¹⁹⁵⁵, etc. – est également totalement inclus dans les cinq *dharma*. Quant à ces derniers :

- La *raison*¹⁹⁵⁶ est la manifestation de caractéristiques telles que la figure, la forme, etc. ;
- Le *nom* consiste, une fois exclus tout ce que ces caractéristiques ne sont pas¹⁹⁵⁷, à les viser et à les désigner par « ceci » ou « cela », [en leur donnant] le nom « vase », par exemple. Lorsque le nom a été apposé de la sorte, il éclaire la raison. Ces deux-ci [*i.e.* la raison et le nom] sont *l'entièrement imaginaire*, puisque, lorsqu'elles sont analysées, les apparences dualistes, [polarisées par] un sujet et un objet [et] appartenant aux domaines linguistique et conceptuel, s'avèrent être irréelles.
- On appelle « *modes fictionnants* » [ces] phénomènes, états mentaux¹⁹⁵⁸ et esprit¹⁹⁵⁹, qui appréhendent un objet comme tel [c'est-à-dire comme raison ou nom]. Si on les divise, [on trouve] les *huit groupes de consciences*, qui [ne] sont [autres que] le *dépendant* [entendu] comme base de manifestation des différentes apparences à un niveau purement conventionnel ;

¹⁹⁵⁰ Mipham cite également cette stance dans son commentaire au *Dharmadharmatāvibhaṅga* (in *Œuvres complètes*, vol. IV, 611 b).

¹⁹⁵¹ *Chos Inga*.

¹⁹⁵² *Rnam rtog*. Il s'agit de tout ce qui ne relève pas de la perception directe. Sont donc des modes fictionnants : les fictions inexistantes, les rêves, les notions abstraites, les souvenirs, mais également, d'une certaine façon, notre façon quotidienne de vivre.

¹⁹⁵³ *Yang dag pa'i ye shes*.

¹⁹⁵⁴ *De bzhin nyid*.

¹⁹⁵⁵ *Mtshan nyid*.

¹⁹⁵⁶ C'est-à-dire, pensons-nous, la raison pour laquelle on distingue quelque chose et on le nomme.

¹⁹⁵⁷ *Gzhan rnam par bcad nas*.

¹⁹⁵⁸ *Sems byung*.

¹⁹⁵⁹ *Sems*.

- L'*eccéité* est l'« Élément de Réalité »¹⁹⁶⁰, l'absence du moindre établissement [sous la forme de] la nature des deux « soi » dans les phénomènes extérieurs et intérieurs tels [ceux qui précèdent] ;
- La *gnose authentique* est la sagesse personnelle¹⁹⁶¹ d'un sujet exempt de toute conception inadéquate [et] qui s'engage dans cette [eccéité]. Ces deux dernières constituent respectivement l'[aspect] objectif et l'[aspect] subjectif de ce que l'on appelle le « *totalelement établi* ». [Cela veut-il dire que] leur essence est réellement établie ? Non, mais puisqu'il s'agit du mode d'être non erroné¹⁹⁶², on le désigne comme cela métaphoriquement.

Ainsi, puisque la raison établit que la totalité des écritures de l'Idéalisme et de la Voie du Milieu est contenue dans ces cinq [*dharma*], sachons que la totalité, sans exception, du Grand Véhicule [se ramène] également à ces derniers¹⁹⁶³.

Commentaire

Selon Mipham, la totalité des enseignements du Grand Véhicule se ramène aux cinq *dharma*, aux deux absences de Soi et aux huit consciences. Cela est contenu, à son tour, dans l'enseignement des trois natures (imaginaire, dépendant, entièrement établi).

Nous serions tenté de voir une division symétrique de ces cinq *dharma* dont Mipham indique comment ils résument le Grand Véhicule : la *raison* et le *nom* d'un côté, l'*eccéité* et la *gnose authentique* d'un autre, enfin, les modes fictionnants comme axe de symétrie permettant le passage d'un côté à l'autre (ce qui nous fait retomber sur le délicat problème du *statut du dépendant*).

1) *Dharma* 1 et 2 (qui concernent principalement ce que nous appellerions la réalité objective). Ces deux principes illustrent le fait que la pensée procède par exclusion. L'intellect (tib. *blo*) procède par « exclusion de ce qui est autre », c'est-à-dire qu'il dichotomise. Mais, contrairement à la dialectique noétique platonicienne qui dichotomise dans le monde d'idées considérées comme réelle, les opérations mentales expliquées ici sont frappées du sceau de l'illusion. En effet, l'esprit croit appréhender une unité existant réellement alors qu'il n'a fait que cerner un nœud différentiel caractérisé par une communauté d'effets. Lors de son explication de la stance 4 (et plus encore des stances 10 et 64), Mipham déplie cette logique de l'*apoha* (qui recouvre surtout la raison et le nom) : sur la base de ses effets, j'oppose une forme considérée

¹⁹⁶⁰ *Chos kyi dbyings*, skt. *dharmadhātu*.

¹⁹⁶¹ *So so rang rig pa*.

¹⁹⁶² *Yin lugs ma nor ba*.

¹⁹⁶³ Nous coupons la phrase tibétaine.

comme une à tout ce qu'elle n'est pas et j'accrole un nom à cette forme qui n'est rien d'autre qu'une unité produite négativement. L'entendement est, en effet, un « confectionneur » (tib. *'du byed pa*) visant des unités (« ceci » ou « cela ») que le langage exprime. Autrement dit, il n'y a pas vraiment d'objet mais bien une absence considérée fictivement (tib. *rtog pas*) comme une présence et déterminée linguistiquement (tib. *rnam par bcad pa'i sgra*). En outre, le mot n'est lui aussi qu'une différence relationnelle (non seulement son sens réside dans tous les mots auxquels ils s'opposent, mais sa construction matérielle même est de l'ordre de la relation¹⁹⁶⁴) prise pour une entité existant réellement. Entre ces deux termes, la logique est celle d'un auto-renforcement : la raison croit être « un » ce qui n'existe que de manière contrastive et le nom vient sanctionner cette entité putative. L'on peut déjà en inférer que la véritable unité n'existe pas : elle ne peut être que linguistique ou idéelle, c'est-à-dire de l'ordre de l'imaginaire. Et ce sont précisément de ces objets confectionnés synthétiquement par l'entendement et le langage que l'analyse montrera la vacuité¹⁹⁶⁵.

Une telle analyse est à mettre en rapport avec la théorie des *inférences*. Rappelons qu'un *prāmaṇa* est une cognition valide révélant un objet inconnu auparavant et ayant une fonction causale (skt : *arthakriyā*). Avoir conscience de quelque chose ayant une fonction causale c'est avoir conscience de quelque chose de *réel* ou de *substantiel*. Toutefois, les *inférences*¹⁹⁶⁶ qui portent sur des objets universels (construits par un processus d'élimination) permanents sont également acceptées comme moyen de connaissance valide. Śāntarakṣita¹⁹⁶⁷ est d'ailleurs celui qui défend la théorie de la construction/élimination conceptuelle contre des détracteurs et

¹⁹⁶⁴ Ainsi que nous l'apprend la linguistique structurale, « bond » n'a de valeur qu'opposé à « pont » ou à « fond ».

¹⁹⁶⁵ Voir également le commentaire aux stances 70-72.

¹⁹⁶⁶ Rappelons, sans les approfondir, deux caractéristiques de ces inférences : 1) toute inférence nécessite trois choses : un *signe* (skt. *liṅga*, tib. *rtags*), une *raison* (skt. *hetu*, tib. *rgyu mtshan*) et une présence perpétuelle de ce qu'il faut prouver (skt. *sādhya*, tib. *sgrub bya*) dans le signe ; 2) l'inférence dépend de la perception et appréhende le *même* objet mais de manière indirecte.

¹⁹⁶⁷ Du point de vue de l'histoire des idées, Śāntarakṣita apparaît ici également comme un innovateur : « Śāntarakṣita continues the same mentalist line of thought but, in the process, comes to modify the theory quite considerably. Śāntarakṣita's attempt is also a response to Kumārila's criticisms, an attempt to vindicate Dignāga's theory. But, in the process, Śāntarakṣita further transforms the concept of elimination by including the concept qua mental event in it. The conceptual representation is not just the objective support of necessarily conceptual eliminations, as it is for Dharmakīrti, but becomes an actual elimination. In his hands, the theory is less a way to explain how Buddhists can have a valid epistemology in a world of individuals than a psychologically oriented explanation, focusing on the nature of actual entities involved in the conceptual process. Hence, Śāntarakṣita uses extensively the concept of negation to explain *apoha*. This view [...] has had an enormous influence in Tibet (Georges Dreyfus, *Recognizing Reality*, op. cit., p. 243. On se reportera au chapitre 13 pour plus de développements concernant la théorie de Śāntarakṣita).

d'abord contre ceux qui affirment qu'elle pèche par circularité : pour connaître X il faut connaître non-X, mais pour connaître non-X, il faut connaître X. Il est donc amené à nuancer sa position : selon lui, quand nous pensons à quelque chose, il y a une représentation conceptuelle dont l'existence est positive et qui fait office d'*analogon* de l'objet (en tant que différent de tout ce qu'il n'est pas). L'objet premier de la pensée n'est ni l'objet réel, ni une pure négation, ni une négation implicative, c'est une *représentation conceptuelle* insérée dans le flux causal.

Toute conception est intrinsèquement erronée ou biaisée puisqu'elle appréhende un objet comme existant à partir d'un *analogon* obtenu par élimination. La difficulté sera d'envisager une efficacité de la pensée, le poids d'un certain type de conception, sa capacité à induire la vérité. Les Logiciens proposeront un certain nombre de conditions pour qu'une inférence soit valide. Si ces conditions sont remplies, alors l'objet auquel aboutit le raisonnement, bien qu'il soit saisi à travers une abstraction, est en droit intuitionnable et donc réel. Par exemple : la compréhension de l'impermanence est une compréhension de quelque chose qui existe réellement, mais ce n'est pas une compréhension de l'impermanence *telle qu'elle existe* puisque toute compréhension est indirecte. L'étape suivante consistera donc à incorporer, par le biais de la culture méditative, les résultats de la compréhension en vue d'appréhender son objet tel qu'il est.

2) *Dharma* 3 (ou réalité formelle). Mipham identifie les modes fictionnants, le dépendant et les huit consciences. Il faut comprendre que le monde normal et quotidien (ou encore ce que nous appelons la compréhension *implicite*) est une fiction. Il n'est pas nécessaire de réfléchir ou de parler (compréhension *explicite*) pour être fasciné par des fictions, l'antéprédicatif est lui aussi fictionnant (comme l'indique l'imputation d'une unité positive à travers une absence déterminée). Néanmoins, ajouterions-nous, réfléchir et parler de manière cohérente, c'est-à-dire mettre de l'ordre dans les raisons et les noms, peut et doit permettre l'auto-correction de la réalité formelle. En d'autres termes, saisir que le nom n'est qu'un nœud différentiel au sein du système linguistique qui vient surdéterminer la saisie unitaire et positive d'un ensemble de caractéristiques qui n'existent que dans leurs différences au niveau des effets, induit une réforme de la réalité formelle.

Afin de saisir la portée de cette auto-correction, il n'est pas inutile de rappeler la façon dont les *huit consciences* constituant le dépendant s'articulent. Nous avons vu que le processus de production psychique – qui est donc un processus karmique – comporte trois moments : la

production (les cinq sens plus le sens mental) ; l'*expérience* (la conscience mentale passionnée) et l'*inscription* dans la conscience structurale. Le fait que ce processus karmique soit voilé à lui-même (ce qui est la caractéristique définitoire du régime de l'illusion) n'empêche nullement les traces psychiques (skt. *vasana*) qui nous conditionnent de fonctionner : ces dernières, présentées également comme des graines (skt. *bīja*) sont les chevilles ouvrières actionnant le tourniquet dans lequel nous sommes pris. Ce processus est *non subjectif* – la vision non substantialiste est ainsi préservée – mais il forme un *tout* en tant que série causale¹⁹⁶⁸ toujours en devenir.

Évidemment, le risque du *déterminisme causal* apparaît vite dans cette dynamique des huit consciences. Car comment, avec de telles prémisses (processus constants de conditionnements en l'absence de tout sujet, etc.), est-il possible de penser la nouveauté, la synthèse, c'est-à-dire l'existence d'un effet irréductible à la somme des séries dont il est le point de jonction ? C'est que, contrairement aux séries des objets encore présentées dans l'Abhidharma, la série psychique possède cette qualité de *réagir* à son propre processus : elle se prend elle-même pour un moi, elle se *re*-prend. Nous ne sommes donc pas coincés dans un type unique de causalité (dont la causalité externe ne serait que le reflet dégradé) et des déstructurations/restructurations du régime de la série deviennent possibles à partir de la réflexion sur ce qui se présente dans la réalité objective. Il s'agit, selon nous, de l'apparition d'une doctrine de la *spontanéité* s'épanouissant sous la forme d'une causalité structurale : il n'y a qu'une causalité auto-référente et en-dehors d'elle rien, et le devenir au cœur de cette causalité autorise les processus libératoires prenant appui sur l'analyse de la cohérence (et de l'incohérence) de ce qu'elle produit. Évidemment, cela exigera de démarrer par distinguer ce qui est de l'ordre du langage et ce qui est de l'ordre l'« antéprédicatif ».

3) *Dharma* 4 et 5 (ou réalité formelle réformée). Le totalement établi (qui n'est pas, Mipham prend soin de le rappeler, véritablement établi) intègre la perspective de la gnose et de l'Élément de Réalité dont nous avons parlé auparavant.

Retour au texte

Et ce qui apparaît comme diverses manifestations extérieures rassemblées sous [les rubriques] du « nom » et de la « raison » [34] ne sont pas réellement établies en tant qu'objets extérieurs. De telles

¹⁹⁶⁸ Il en va un peu comme chez le Sartre de *La transcendance de l'Ego* : la conscience est un absolu impersonnel.

manifestations ont pour origine la maturation des imprégnations variées présentes au niveau de la *conscience structurale*¹⁹⁶⁹. Les connaître comme s'il s'agissait des apparences dans un rêve, telle est l'approche conventionnelle de la « conscience »¹⁹⁷⁰. [Cette] première approche couvre les trois premiers des cinq *dharma*. Dans une telle perspective conventionnelle, l'esprit lui-même¹⁹⁷¹ se manifeste sous diverses apparences sans toutefois avoir une réalité intrinsèque¹⁹⁷². Connaître tous les phénomènes, depuis la forme jusqu'à l'omniscience, comme [étant] non réels et non produits, [telle est] l'approche absolue de la Voie du Milieu, soit la deuxième des deux approches [mentionnées,] celle qui couvre les deux derniers des cinq *dharma*. Ces deux approches ne sont nullement contradictoires. [En effet,] comme le dit le *Sūtra du Commentaire éclairant les intentions*¹⁹⁷³ :

La caractéristique tant de l'absolu que du domaine du conditionné
Est de n'être ni identique ni différent.
Quiconque [les] penserait comme identiques ou différents,
S'engagerait dans une approche incorrecte.

Le Grand Véhicule est donc ce type de chemin qui, [lorsqu'on s'y] engage, [permet] d'unifier les vérités conventionnelle et absolue, sans poser la moindre identité ou différence [entre elles]¹⁹⁷⁴. Un individu qui y « chemine »¹⁹⁷⁵ et en possède le sens et la lettre, peut [à bon droit] être appelé « partisan du Grand Véhicule ».

Commentaire

Associant les perspectives Yogācāra et Madhyamaka, Mipham clarifie une division au sein des cinq *dharma*. La théorie de la « conscience structurale » permet d'expliquer le domaine du superficiel et est concerné par le régime divisant les deux vérités en expérience authentique et expérience inauthentique ; le Madhyamaka concerne lui la vacuité de production, de permanence, etc., c'est-à-dire le fait que rien ne résiste à l'analyse ultime, que l'on ne trouve rien

¹⁹⁶⁹ *Kun gzh'i'i rnam par shes pa*, skt. *ālayavijñāna*. C'est là que se joue l'action de la conscience sur elle-même, mais ce « là » est un lieu non substantiel, c'est, bien plutôt, un rapport.

¹⁹⁷⁰ *Rnam rig pa*, skt. *vijñāpti*.

¹⁹⁷¹ *Sems nyid*.

¹⁹⁷² *Rang bzhin gyis bden par med pa*. Cela signifie qu'il est sans réalité naturellement établie.

¹⁹⁷³ *Samdhirmimocanasūtra*. Ce *sūtra* important de l'Idéalisme est souvent classé comme appartenant au troisième cycle d'enseignement. Il existe deux traductions françaises de ce texte : Mgr Étienne Lamotte, *Samdhirmimocanasūtra, l'explication des mystères*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1935 ; Philippe Cornu, *Soûtra du dévoilement du sens profond*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2005. Le commentaire de Tsongkhapa au septième chapitre de ce *sūtra* (« *Legs bshad snying po* ») fit l'objet d'un travail gigantesque de la part de J. Hopkins : *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*, New Delhi, Munshiram Monoharlal Publishers, 2000.

¹⁹⁷⁴ Ce « ni-ni » rejoint l'interprétation donnée à l'exemple du miroir : le reflet est là, mais il n'est ni dans le miroir, ni à côté, ni à sa surface, etc. On ne le trouve nulle part *et pourtant il apparaît*. L'on ne trouvera jamais, *a fortiori*, l'objet projeté par-delà le reflet (d'autant plus qu'il ne pointe pas dans la même direction, etc.).

¹⁹⁷⁵ *De la gnas pa'i gang zag*. Littéralement : « un individu qui réside en cela ». Nous avons préféré traduire cela par un verbe de mouvement pour garder l'idée du chemin.

qui existe réellement, et il recouvre le régime des deux vérités opposant le superficiel à la vacuité. Ces deux approches sont certes non contradictoires, mais la coalescence de l'apparence et de la vacuité doit néanmoins être gagnée. Or, sur ce long chemin, il nous semble que le réel point de transformation advient dans le troisième *dharma*¹⁹⁷⁶. Dans la citation que fait Mipham, est fait allusion aux *saṃskāra* (le conditionné, tib. 'du byed). Peut-être cela peut-il nous aider à mieux comprendre ce point de bascule. Élargissons la perspective.

Que signifie exactement « *saṃskāra* » dans le contexte bouddhique ?¹⁹⁷⁷ L. Kapani, qui relève la difficulté à traduire ce terme (« coefficients », « synergies », « formations mentales », « dispositions acquises », « énergies coordinatrices intentionnelles », « compositions », « composants », « confection », « facteurs concourants », etc.), indique que le *saṃskāra-skhandā* semble envelopper à la fois le *nāman* et le *rūpa*, c'est-à-dire à la fois la psychophysique et le corps dans sa matérialité : « S'il en est bien ainsi, le *saṃkhāra-kkhandā* serait à la jonction du psychique et du somatique, tout comme Montaigne rapporte 'la force de l'imagination' à 'l'estroite cousture de l'esprit et du corps s'entrecommuniquant leurs fortunes' »¹⁹⁷⁸. Plutôt qu'à Montaigne, pensons au statut très particulier de l'imagination transcendante chez Kant, probable racine de l'entendement et de la sensibilité ; ou encore à l'imagination chez Descartes en tant que, comme le rappelle Sartre, il s'agit du lieu où sont réunies les substances pensante et étendue ; ou, enfin, à l'être-dans-le-monde. Mais, contrairement à tous ces penseurs que nous venons de citer, les bouddhistes accordent une extrême importance aux *saṃskāra* en vue de s'en libérer. Il s'agit de comprendre la logique de la continuité karmique dans ces maillons du *saṃsāra* afin de la tourner à son avantage.

¹⁹⁷⁶ Ne sont-ce pas, en effet, les huit consciences qui se transmutent pour devenir les cinq gnoses ?

¹⁹⁷⁷ Dans son maître ouvrage, Lakshmi Kapani montre comment le contenu de cette notion diffère fortement selon que l'on est un homme du monde, un maître de maison, un brahmane soumis à la légalité du *Dharma* ou un renonçant, homme de la forêt ou bouddhiste, aspirant à la délivrance (skt. *mokṣa*). Cette dernière catégorie révèle elle-même des divergences en son sein : il faut distinguer les renonçants hindous, solitaires, à l'extérieur de la société (dont Śaṅkara est devenu, au fil des siècles et des relectures de l'histoire, le parangon) et les bouddhistes formant une *communauté* (le *sangha*) qui est précisément le cœur du monde social (les laïcs se trouvant à la périphérie). Cette différence induit « un glissement sémantique [...] sur le mot *dharma*. Celui-ci ne définit plus la loi socio-religieuse mais la loi même du devenir des choses, de la succession des *dharma*, ceux-ci étant impermanents par nature. Il s'ensuit que le renonçant bouddhiste n'a pas à renoncer au *dharma* comme son homologue hindou. Son consentement au *dharma* est l'essence même de son renoncement » (Lakshmi Kapani, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique* [tome I], publication du Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, Paris, de Boccard, 1992-1993, p. 46). C'est également ce qu'avait relevé Bugault : ce qui nous enchaîne est également ce qui nous délivre et c'est justement dans et par les *saṃskāra* que les nœuds se lient et se délient.

¹⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 185.

S'il y a une doctrine où le terme de 'condition humaine' prend un sens prégnant, c'est bien le Bouddhisme. Le monde y apparaît comme un vaste échangeur karmique, où ce qui était conditionné devient à son tour conditionnant, et cela sans qu'une quelconque eschatologie soit concevable aussi longtemps qu'on reste à l'intérieur de la série des causes et des effets.¹⁹⁷⁹

Le bouddhisme envisage, comme l'affirme la deuxième noble vérité, de *déconditionner* cette condition humaine en comprenant la coproduction conditionnée. Ou plutôt, l'objectif sera de détruire les mauvais conditionnements en dénouant chacun de ces maillons. Pour ce faire, il ne suffit pas de parcourir la chaîne dans les deux sens (l'un analytique, l'autre synthétique), mais il faut voir comment chacun présuppose en quelque sorte tous les autres, les implique et est impliqué par eux. Pour Bugault, le bouddhisme nous invite à prendre connaissance de cette loi qui régit l'univers et notre servitude. Car « c'est une loi à double face : ordre et raison dans les choses, déraison et égarement dans la conduite humaine. Curieuse, troublante équivalence du statut de la raison dans la perspective bouddhique ! »¹⁹⁸⁰.

S'il est vrai que prendre connaissance du régime de la causalité par la faculté même qui nous enchaîne (puisque, selon l'axiome du Grand Véhicule, elle est liée à la mondanéité) serait la libération, point une double exigence : comprendre le monde ; comprendre que, en dernière analyse tout est vide. La première est remplie par l'Idéalisme qui rend compte des apparences en mobilisant la dialectique propre aux *samskāra*, et la seconde par le Madhyamaka qui détruit notre appréhension égotique en démontrant la vacuité de tout¹⁹⁸¹.

Retour au texte

Ainsi [pourrait-on dire] pour commencer [que], *conventionnellement*, la production est un mot que l'on entend ou une idée que l'on pense et [que], *ultimement*, il n'y a pas de production. [Lorsque] les membres [*i.e.* conventionnel et absolu] sont appareillés de la sorte, [il s'agit de] *l'absolu catégoriel*¹⁹⁸². Puisque'il est traité comme ce qui est lié de manière oppositionnelle à l'existence superficielle ; ou encore, puisqu'il appartient à la *catégorie* de l'absolu, il est *catégoriel*. Lorsque l'on parle des « deux vérités », il est ce que l'on considère comme [étant] appareillé au superficiel [35]. Puisqu'il n'est rien qu'une voie d'accès qui est en harmonie avec l'absolu ultime¹⁹⁸³ ; ou encore, puisqu'il a la capacité, si on le cultive, de détruire l'appréhension d'entités qui a crû suite à l'influence des imprégnations qui nous sont

¹⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁹⁸⁰ IP, p. 126. L'on parle également de « coproduction conditionnée pure » et de « coproduction conditionnée impure ».

¹⁹⁸¹ Cette problématique des *samskāra* et de la dualité du dépendant rappelle l'ambiguïté des Généralités II.

¹⁹⁸² *Rnam grangs pa'i don dam*. À proprement parler, seul le second membre (absence de production, etc.) est l'absolu catégoriel.

¹⁹⁸³ *Don dam mthar thug*.

familiales depuis des temps sans commencement, il est également *absolu*. Il est savoir que c'est depuis cette perspective que l'on l'affirme l'« absence de production ». Même lorsque l'on a mené une analyse correcte de cela, ce n'est rien de plus qu'une façon de faire naître la certitude de la *phase post-méditative*.

Commentaire

Ce passage évoque pour la première fois la notion, cruciale, d'*absolu catégoriel*. Pour Mipham, l'absolu catégoriel est l'absolu tel qu'il apparaît dans le couple vérité de surface/vérité absolue (ou encore : apparence/vacuité). En d'autres termes, l'absolu catégoriel est le résultat de l'analyse ultime, c'est-à-dire le fait que l'on ne trouve pas ce que l'on cherche. C'est la vacuité comprise comme négation existentielle de la base de vacuité, c'est-à-dire comme pure et simple inexistence (tib. *med tsam*). C'est, ajoute-t-il encore, l'absolu tel qu'il est connu dans la phase post-méditative, domaine de la communication et des modes fictionnants. En somme, aussi longtemps que la distinction « apparence/vacuité » est faite, on évolue dans la sphère conceptuelle, c'est-à-dire qu'on utilise la simple inexistence d'un objet qu'on a éliminé, sans atteindre à la saisie de la véritable vacuité, de l'absolu non catégoriel exempt des proliférations. Mipham reproche aux Gélugpas de voir dans l'absolu catégoriel, étape utile, voire nécessaire, sur le chemin, l'absolu ultime ou non catégoriel. Selon nous, en tant que la possibilité d'une construction philosophique positive repose sur la juste délimitation des domaines langagier et conceptuel, l'absolu catégoriel est ce qui justifie ultimement le chemin : il s'agit en effet d'offrir, *dans le domaine de la pensée*, une idée de ce que peut être l'absolu. Avec l'absolu catégoriel, est assumée franchement l'impossibilité de parvenir par la seule discursivité à l'objectif qu'on s'est fixé – la libération –, mais sans que cela mène à un nihilisme ou à un relativisme quelconque.

Il est normal, par conséquent, que la doctrine de l'absolu catégoriel pointe derrière de nombreux développements. Tout d'abord, le travail intellectuel n'est aucunement rejeté mais bien critiqué en un sens presque kantien : la pensée peut aller jusque là et pas plus loin. Elle est utile (voire nécessaire si nos attachements sont trop puissants), mais ne peut prétendre mener à la libération. Ensuite l'articulation entre l'absolu catégoriel et l'absolu non catégoriel mériterait d'être abordée et réfléchie en s'appuyant sur le passage du deuxième au troisième mode de connaissance chez Spinoza (ainsi que sur sa reprise althussérienne sous forme de passage des Généralités II aux Généralités III). Il nous est d'ailleurs montré que c'est la certitude dans la période post-méditative qui nous permet d'avoir un pied de chaque côté. Grâce à elle, on sait que

les choses sont *comme* des rêves. Enfin, nous voudrions suggérer que le seul moyen pour cet absolu catégoriel d'être *adéquat* à lui-même est d'être construit comme *inadéquat* à l'absolu non catégoriel. Ce serait une façon de comprendre « la voie d'accès en harmonie avec l'absolu ultime ». Mais une question demeure : est-ce que, comme le suggère Mipham, l'absolu catégoriel adéquat à lui-même en tant qu'inadéquat au fruit permet de se défaire des habitudes ? La réponse à cette question est bien positive : non seulement, pour être capable de produire, dans le domaine de la pensée, un tel absolu, il faut en effet se décamponner des évidences, les expliquer, en faire la genèse, etc., mais encore, en tant que c'est bien de la vacuité dont il est question, il va à l'encontre du mode d'appréhension.

Retour au texte

Du point de vue du mode d'existence ultime et adéquat¹⁹⁸⁴, [l'affirmation selon laquelle] l'« absence de production est déduite à partir de la production »¹⁹⁸⁵ n'est qu'un *analogon* conceptuel¹⁹⁸⁶ [créé] par l'intellect¹⁹⁸⁷ selon le processus « d'exclusion de ce qui est autre »¹⁹⁸⁸. L'objet vu par la gnose absolument immaculée, [saisie dans l'] équanimité des Êtres nobles qui ont dépassé tous les extrêmes tels que : « la production existe », « la production n'existe pas », etc., et ont rejeté tout ce qui appartient aux domaines linguistique et conceptuel, est l'insurpassable absolu non catégoriel¹⁹⁸⁹. Aucune assertion n'est faite de ce point de vue.

L'absolu catégoriel, s'approchant et s'accordant avec ceci, appartient également à la catégorie de l'absolu. Il est appelé « *analogon* de l'absolu »¹⁹⁹⁰. Quiconque, s'étant familiarisé de la sorte avec cette approche, en aura fait l'expérience, pourra se dire « Prāsaṅgika », « Svātantrika », etc. *selon la façon dont il s'exprime durant la phase post-méditative*. Sachons toutefois que cela revient à cet unique point-clé : la vision des Êtres nobles dont la réalisation [ne pourrait être] le moins du monde hiérarchisée¹⁹⁹¹. Ceci étant d'une importance considérable, on s'en expliquera quelque peu par la suite, dans la partie traitant l'*objectif* [du traité].

Commentaire

Plusieurs points importants sont évoqués dans ce passage :

¹⁹⁸⁴ *Yang dag pa'i gnas lugs mthar thug pa'i dbang du na.*

¹⁹⁸⁵ *Skye bas drangs pa'i skye med ces pa.* Littéralement : « La non-production qui est tirée de la production ».

¹⁹⁸⁶ *Rnam rtog gi gzugs brnyan.*

¹⁹⁸⁷ *Blo.*

¹⁹⁸⁸ *Gzhan bsal.*

¹⁹⁸⁹ *Rnam grangs ma yin pa'i don dam.*

¹⁹⁹⁰ *Mthun pa'i don dam.*

¹⁹⁹¹ *Rtogs pa'i mtho dman rdul tsam med pa.* Littéralement : « il n'y a pas le moindre atome de 'supérieur' ou d'inférieur' dans la réalisation ».

1) Mipham indique tout d'abord que l'absolu catégoriel – ici : la vacuité de la production – appartient au domaine du superficiel lorsqu'il est abordé depuis le point de vue du mode d'être ultime, c'est-à-dire de l'absolu non catégoriel. En effet, l'appréhension de la vacuité de la production dépend de la production qui, elle-même, était une fiction. Or comment la vacuité d'une fiction pourrait-elle être l'essence des choses ? Nier un être véritablement établi dans cet ordinateur ne peut aucunement me révéler l'essence de cet ordinateur.

2) Si déplier les mécanismes de la pensée est une tâche hautement importante, il ne faut nullement se voiler le fait qu'il ne peut s'agir que d'une étape. C'est pourquoi Mipham mentionne, par contraste, le fait que la gnose (tib. *ye shes*) *voit*¹⁹⁹². Or, étant donné que cette vision directe contraste avec l'aspect médiat de tout processus de pensée, on ne peut la soumettre aux impératifs de cette dernière. En d'autres termes, la sphère de l'absolu ne peut être appréhendée à la manière d'un syllogisme comme le font les Gélugpas (nous reviendrons plus loin sur ce point).

3) Sont évoquées également les différences en termes de *stratégies discursives*. L'absolu non catégoriel ne saurait être différent selon les tendances de la Voie du Milieu. Il n'y a aucune différence dans la réalisation qu'ont atteinte les Maîtres médianistes. Ce qui les distingue ne tient qu'à leur manière de s'exprimer et de communiquer¹⁹⁹³. D'une manière générale, les méthodes argumentatives et rhétoriques mobilisées sont polarisées autour de l'axe Svātantrika/Prāsaṅgika¹⁹⁹⁴ : en gros, les Prāsaṅgikas, en tant qu'incarnation dans le langage du

¹⁹⁹² Loin d'être un retour à la simple perception des sens, il s'agit bien plutôt d'atteindre et de cultiver l'ouverture de l'œil de la gnose. Cette expression enthousiasmera peut-être l'adepte New Age autant qu'elle fera l'objet de la raillerie de la plupart des philosophes. Mais chacun devrait relire ses lignes : « À l'hypothèse des Idées il faut ajouter une autre, celle qu'il y a en l'homme quelque chose qui lui permet de saisir cette réalité transcendante, de saisir l'essence. Pour nommer cette 'fonction', Platon utilise le vieux mot de la religion grecque, *psukhê*, que l'on peut traduire par 'âme'. Il utilise aussi le mot *noûs*, qui lui vient de la tradition philosophique présocratique et que l'on peut traduire par 'esprit'. [...] Ainsi, on comprend pourquoi la philosophie se fait pédagogie. 'Pédagogie', étymologiquement, c'est le chemin que l'on offre aux enfants, la route qu'on leur désigne en les prenant par la main pour les conduire de l'ignorance jusqu'à la connaissance. La philosophie est pédagogique dans la mesure où elle considère les hommes restés rivés aux apparences, qui ne croient qu'à ce qu'ils perçoivent avec leur sens, comme des enfants » (François Châtelet, *op. cit.*, p. 51). L'exotisme, on le voit, est un prétexte à la méconnaissance tant d'autrui que de soi-même.

¹⁹⁹³ Et, pourrions-nous ajouter, c'est précisément parce que le procès de pensée fonctionne de manière *négative* que des évocations différentes peuvent viser un *même* but adiscursif. Si les mots étaient collés aux choses, cela serait impossible.

¹⁹⁹⁴ Comme le montre D. S. Ruegg, ces termes sanskrits sont forgés « rétroactivement » sur la base du tibétain (tib. *rang rgyud pa* et *thal 'gyur ba*). Pour des discussions et des avis contradictoires autour d'une telle distinction (et, également, sur la manière d'utiliser les catégories doxographiques), voir *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction* :

point de vue ultime, sont destructeurs si l'on décide de s'engager dans l'analyse et absolument conciliants si l'on reste au niveau conventionnel. Les Svātantrikas, quant à eux, favorisent les médiations, les distinctions, etc., et accordent une attention à la vérité de surface. Les premiers sont réputés mener à l'absolu catégoriel en dégageant les implications, forcément contradictoires puisqu'il y a une prise de position, de la position adverse¹⁹⁹⁵ ; les seconds établissent cette vacuité à l'aide syllogismes dits « autonomes » (« positifs » ou « producteurs ») dont le point de départ est une position admise par les adversaires¹⁹⁹⁶. Attardons-nous quelque peu sur cette distinction importante qui a été utilisée par les doxographes tibétains pour désigner ce qu'ils considèrent comme une division au sein du Madhyamaka.

Les Tibétains font remonter l'école svātantrika (tib. *rang rgyud*) à Bhāvaviveka (ou Bhāvya) dont le travail serait caractérisé par l'utilisation d'arguments « autonomes » (skt. *svatantra anumāna*). Celui-ci a été critiqué par un auteur nommé Buddhapālita et dont les arguments seront repris et défendus par Candrakīrti. D'une manière générale, la position dominante occupée par Candrakīrti au sein de la tradition tibétaine fit que l'école svātantrika fut bien souvent considérée comme inférieure à la position prāsaṅgika. Selon Tsongkhapa, au fait de l'absence de ces termes dans les textes indiens, cette subdivision marque une différence dans les procédures par lesquelles l'esprit appréhende la vacuité. Pour lui, comme pour Mipham, Bhāviveka et Candrakīrti s'accordent tout à fait sur la vérité absolue et leur désaccord sur la vérité superficielle est secondaire au vu de leur accord sur le noyau du Madhyamaka. Mais Tsongkhapa¹⁹⁹⁷ réfute leur attachement aux singuliers-réels en vérité de surface. Selon lui, c'est cet attachement qui explique leur méthode syllogistique : ces inférences sont « productrices » car elles acceptent le phénomène de « production par un autre » en vérité de surface. L'existence en tant que singulier-réel est, en effet, du point de vue svātantrika, seule capable de rendre compte de la causalité dont témoignent les phénomènes. Pour les Prāsaṅgikas, cela est irrecevable *même au niveau conventionnel* : il n'y a pas de « production par un autre » en vérité de surface, dès lors, il est impossible de se baser sur les raisonnements autonomes. Les phénomènes ne sont rien

What difference does a difference make ?, Georges B. J. Dreyfus et Sara L. McClintock (dir.), Wisdom Publications, 2003. Pour nous, cette distinction, qu'elle soit basée philologiquement ou non, reste utile pour tout classement doxographique. Elle s'avère même être un bon outil heuristique pour la recherche.

¹⁹⁹⁵ Ces raisonnements sont du type : si X alors Y ; or non-X donc non-Y.

¹⁹⁹⁶ Ces inférences sont du type : X est Y car il est Z. Par exemple : « le son est impermanent car il résulte de causes et de conditions ».

¹⁹⁹⁷ Nous verrons que, selon Mipham, les Gélugpas, si prompts à dénoncer les Svātantrikas, leur ressemblent sur bien des points (voire, leur sont inférieurs).

de plus que des désignations conceptuelles et linguistiques, *sans rien derrière*. Cette querelle putative – puisque, rappelons-le, cette opposition est loin d’être évidente pour les acteurs indiens des discussions – comporte des enjeux sotériologiques et pratiques directs. Si la souffrance naît d’une mauvaise appréhension de la réalité, il s’agit de ne pas se tromper dans la localisation de cette erreur et de déterminer avec certitude et précision le processus de l’égarement. En outre, il convient de savoir jusqu’à quel point il est possible de s’appuyer sur la vérité de surface sans sombrer dans l’extrême de la réification essentialiste. Bien plus, à supposer, avec les Prāsaṅgikas, que cette base ontologique soit absente, comment dès lors peut-on justifier les raisonnements prouvant la vacuité des phénomènes ? Sur quoi de tels raisonnements peuvent-ils prendre appui ?

Ajoutons, pour terminer que, d’une certaine façon, la prise en compte des médiations est un trait typique des Svātantrikas. Bhāvaviveka semble d’ailleurs avoir été un des premiers à utiliser la métaphore de l’échelle (skt. *sopāna*) pour exemplifier ce que Nāgārjuna avait déjà mentionné : la vérité de surface est une étape absolument nécessaire si l’on veut atteindre ce sommet qu’est la vérité absolue¹⁹⁹⁸. Cette vision des choses permet d’intégrer un grand nombre de positions et de les « étager » sur cette échelle. Elle autorise et encourage également un intérêt pour l’étude de cette vérité de surface. Mais, contrairement à ses successeurs, Bhāvaviveka n’accorda pas une place importante au système Yogācāra¹⁹⁹⁹. C’est pourquoi les Tibétains ont cru possible de distinguer entre Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika (typiquement : Śāntarakṣita, Kamalaśīla) et Sautrāntika-Svātantrika-Mādhyamika (Bhāvaviveka, Jñānagarbha) : les premiers nient l’existence d’objets extérieurs même au niveau conventionnel, les seconds l’acceptent. D’après D. S. Lopez : « The resulting Yogācāra-Svātantrika school represents the final major development of Buddhist philosophy in India »²⁰⁰⁰. Et il ajoute : « Śāntarakṣita sees the penetration of reality as a process that must proceed in definite stage »²⁰⁰¹. L’esprit de

¹⁹⁹⁸ MMK, 24 8-10.

¹⁹⁹⁹ Son argument ressemble étrangement à une image utilisée fréquemment par Sartre et Jeanson : celle de Gribouille qui, souhaitant ne pas se faire tremper par la pluie, saute à l’eau. Bhāvaviveka compare celui qui utilise les arguments idéalistes à celui qui plonge dans la boue pour pouvoir se laver, au lieu de demeurer propre sur la route (cf. M. D. Eckel, *op. cit.*, p. 12). En effet, si cette doctrine est fausse, pourquoi l’utiliser ? Tous les compromis ne sont pas bons à faire.

²⁰⁰⁰ Donald S. Lopez, Jr., *A study of Svātantrika*, New York, Snow Lion Publications, 1987, p. 19. Pour plus d’informations, nous renvoyons à cette étude extrêmement complète et opérée d’un point de vue gélug.

²⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 20.

l'ascending scale of analysis, que Mipham reprendra, est donc bien un des traits distinctifs de ce penseur indien et de la tradition dans laquelle il s'insère.

Retour au texte

La cause d'une telle gnose – équanimité des Êtres nobles – est l'incorporation totale²⁰⁰² et non erronée des deux vérités et absolument rien d'autre. Il en va comme dans l'exemple des pièces de bois que l'on frotte [pour faire du feu] et qui ne sont pas réunies [36] : aucune des deux ne peut produire du feu *individuellement*²⁰⁰³. Dans le cas [qui nous occupe] également, sans une application conjointe des deux approches, la certitude exempte des proliférations des quatre extrêmes n'advient pas. Dès lors, bien qu'on parle d'« impensables » et d'« ineffables » », telles les méditations sur le « Soi indicible »²⁰⁰⁴, il est impossible [avec ces dernières] d'atteindre la profondeur phénoménale [perçue] par la gnose sapientielle personnelle²⁰⁰⁵. Par conséquent, ayant établi [en nous] l'œil de l'étude et de la réflexion²⁰⁰⁶ qui ne se départit pas du chemin des raisonnements concluants, la certitude sera advenue. Et par une familiarisation avec l'objet²⁰⁰⁷ de cette [certitude], l'on en fera l'expérience continue²⁰⁰⁸.

Commentaire

On émerge dans l'absolu non catégoriel – vacuité au sens ultime ou Grand Madhyamaka – lorsque l'on a obtenu une telle maîtrise des deux vérités qu'elles ne font plus qu'un avec nous. Alors que l'absolu catégoriel était la vacuité en tant qu'elle est opposée aux apparences, l'absolu non catégoriel est l'unité acquise, l'opposition surmontée de la vacuité et des apparences. Une juste compréhension des deux et de leur unité est absolument nécessaire. En présentant ce programme, Mipham nous place aux antipodes de tout anti-intellectualisme comme de toute pratique intellectuelle exclusive et sèche. Il insiste en effet sur le fait que la *reprise active* des raisonnements permet d'acquérir la certitude dans la Base, le Chemin et le Fruit (c'est-à-dire, finalement, dans le bouddhisme). Ensuite de quoi l'on méditera sur ce que vise cette certitude afin de la faire passer du stade de cognition *médiate* (ou de mode cognitif fictionnant) à celui de perception immédiate. Le déploiement constant et sans effort de cette perception mène à la gnose sapientielle *personnelle* qui, contrairement la simple inexistence prônée par les Gélugpas, est

²⁰⁰² *Khong du chu dpa*. Il s'agit de *maîtriser* quelque chose au point que cela devienne spontané, d'où notre traduction par « incorporation ».

²⁰⁰³ Cette métaphore viendrait de Kamalaśīla, *Bhāvanakrama* III. Nous n'avons pas les références exactes.

²⁰⁰⁴ *Brjod du med pa'i bdag bsgom pa*.

²⁰⁰⁵ *So so rang rig pa'i ye shes*.

²⁰⁰⁶ *Thos bsam gyi mig*.

²⁰⁰⁷ Ou par une méditation de son objet.

²⁰⁰⁸ La phrase tibétaine se poursuit.

véritablement libre de tous les extrêmes. Le stade auquel aboutit la réflexion – c’est-à-dire l’absolu catégoriel – doit être repris, travaillé, étendu et articulé de manière adéquate avec une juste compréhension de la vérité de surface. Il en va un peu comme lorsque nous tentons de préserver et de faire croître les éclairs d’intuition venant sanctionner notre compréhension d’une démonstration ou d’un concept. Il y a une intelligibilité adiscursive qui donne son sens au terme d’« ineffable », alors que la simple mention de son ineffabilité, avant son expérience, n’était éclairante en rien et donc inutile sur le plan pratique.

Retour au texte

Ceux qui, sans avoir fait naître cette certitude, mais avec des yeux chatoyants²⁰⁰⁹, proclament « la liberté par rapport aux extrêmes et l’ineffabilité », [ceux-là] ne font qu’observer de simples mots et sont possédés [par] leur évidence. Si l’on pouvait ébranler la racine de l’existence comme cela, pourquoi des partisans du caractère unisapide de la pluralité²⁰¹⁰, tels les Védantins, ne se libéreraient-ils pas par ce chemin ? Dès lors, tout comme dans la tradition du « Grand Attelage », les deux systèmes immaculés, [c’est-à-dire] les moyens de connaissance valides opérant dans le conventionnel et dans l’absolu, s’appliquent conjointement. Une fois consumé par le feu de la gnose, sans reste aucun, le combustible que sont les objets de connaissance apparaissant [sous un régime] dualiste, on réside alors dans l’égalité de l’Élément de Réalité exempt des extrêmes. Lorsqu’un feu naît du frottement de pièces de bois, il brûle ces deux dernières également²⁰¹¹. De la même façon, les flammes de la gnose, conjoignant les deux vérités, consomment aussi l’attachement à chacune d’elles à titre individuel. On demeure alors totalement dans la liberté par rapport à tous les extrêmes des appréhensions [mentales], [c’est-à-dire dans] l’Élément [de Réalité] où n’existe aucune distinction entre la vacuité et l’apparence.

Il est dit dans *Le rassemblement des qualités précieuses*²⁰¹² :

Quand le discernement a détruit le conditionné, l’inconditionné,
Ainsi que les bonnes et mauvaises qualités ; quand on ne perçoit plus fût-ce une particule,
On en vient, au sein des mondes, à prendre la mesure²⁰¹³ du discernement parfait²⁰¹⁴
Qui, comme l’espace, ne demeure nulle part.

En sus :

²⁰⁰⁹ *Mig hur hur byed pa rnams.*

²⁰¹⁰ *Du ma ro mnyam du smra ba.*

²⁰¹¹ Lorsque l’unité des deux vérités est devenue quelque chose de spontané, il n’y a plus rien à atteindre, c’est l’absolu/connaissance (de) l’absolu. À l’image canonique du radeau que l’on abandonne une fois passé sur l’autre rive, on préfère celle du feu qui consume son combustible, à savoir l’existence séparée de chacune des deux vérités.

²⁰¹² *Yon tan rin po che sdud pa.* Il s’agit de la version versifiée et résumée des *sūtras* de la Prajñāpāramitā.

²⁰¹³ *Grangs ’gro.* Ce « *grangs* » nous pose problème.

²⁰¹⁴ *Shes rab pha rol du phyin pa, skt. prajñāpāramitā.*

Eclairé et sage [est] le Bodhisattva [37] dont la conduite est telle.
Ayant coupé [ses] liens, il circule sans attache parmi les migrants,
Tout comme un soleil resplendit²⁰¹⁵ lorsque rien ne l'éclipse²⁰¹⁶ ;
Tout comme un feu brûle herbes, bois, forêts lorsqu'il est initié.
Le discernement parfait du Bodhisattva voit
Tous les phénomènes comme naturellement et totalement purs.
On n'observe aucun « acteur »²⁰¹⁷ ni aucun phénomène ;
Ceci est le discernement parfait, la conduite suprême.

Comme il vient d'être dit, la liberté par rapport aux proliférations des quatre extrêmes [relève] du seul domaine de la gnose individuelle. Les mots ne peuvent la dire ; les concepts ne peuvent la penser. Le *Sūtra de l'ornementation fleurie des Bouddhas*²⁰¹⁸ enseigne :

On parle très difficilement de la trace [du vol] d'un oiseau dans l'espace [et qui est] « telle » ;
Et l'on ne peut la montrer.
Les terres²⁰¹⁹ des enfants du *Tathāgata* également sont comme cela :
On ne peut les connaître à partir des objets de l'esprit ou de la pensée.

Les Êtres nobles gravissent progressivement les « terres » selon la façon dont ils obtiennent la manifestation claire de l'Élément de Réalité. Et, [quant au mode sur lequel] cet Élément de Réalité, libre de tout [ce qui ressortit aux] deux obnubilations, se rend finalement perceptible, voici ce que dit le *Grand Divertissement*²⁰²⁰ :

Profond, serein, net, lumineux, inconditionné,
Ce *Dharma* que j'ai obtenu [m'est] un baume²⁰²¹.
Quand bien même je l'enseignerais, il ne serait pas compris par autrui.
Je pense devoir demeurer silencieux dans la forêt.

En somme, le discernement parfait [peut être dit] la « Mère »²⁰²², c'est-à-dire l'origine de tous²⁰²³ les Victorieux et de leur descendance. Le moyen pour se fondre dans un tel [discernement] lorsqu'on est au

²⁰¹⁵ *Lhang nge* : « évidence », terme utilisé notamment pour décrire des expériences méditatives dans le Dzogchen ou dans la Mahāmūdra. En l'occurrence, il s'agit d'une expérience de clarté.

²⁰¹⁶ *Rahu* est celui qui avale la lune lors des éclipses. Il y a probablement un jeu de mots avec *rāhu* qui signifie également « lien » en sanscrit.

²⁰¹⁷ *Byed pa po*.

²⁰¹⁸ *Sang rgyas phal po che*, skt. *avatamsakasūtra*. Voici comment P. Cornu résume le contenu doctrinal de ce recueil conséquent de *sūtras* : « Les idées essentielles [...] sont la vacuité de tous les phénomènes, l'*ālayavijñāna* qui est l'origine du déploiement des mondes, la nature inconcevable de la réalité [...] illustrés par des descriptions merveilleuses, et surtout la notion d'interpénétration de tous les phénomènes. Il s'agit là d'une conception holographique des phénomènes où chaque phénomène individuel est à la fois lui-même et le reflet de tous les autres phénomènes, étant aussi lui-même du fait des autres phénomènes singuliers. Ce rapport d'interpénétration de tous les événements individuels transcende les notions de l'un et du multiple [...] » (*Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* (nouvelle édition augmentée), Paris, Seuil, 2006, p. 65). Une traduction anglaise de la version chinoise a été proposée par T. Cleary : *The Flower Ornament Scripture*, 3 vol., Boston et Londres, Shambala, 1987.

²⁰¹⁹ *Sa rnam*s, skt. *bhūmi*.

²⁰²⁰ *Rgya cher rol pa*, skt. *lalitavistara*. Il s'agit d'un texte narratif de la vie du Bouddha et que l'on classe tantôt dans le Petit Véhicule, tantôt dans le Grand. Traduction française : P. E. Foucaux (traducteur), *Le Lalitavistara* [traduction du sanskrit], Paris, repris aux Deux Océans, 1988.

²⁰²¹ *Bdud rtsi*, skt. *amṛita*.

niveau de l'individu ordinaire [consiste] à couper à travers les surimpositions²⁰²⁴ grâce à l'étude et à la réflexion. Sachons que seule l'éminente *certitude* née des raisonnements mène [38] à l'équanimité.

Commentaire

La personne qui mène le discernement à son terme – ce qui se fait de manière progressive comme l'indique la référence aux *bhūmi* – devient libre au sein de sa vie individuelle. Il communique, il échange avec le monde, mais il ne laisse plus aucune prise à ce dernier puisqu'il a détruit l'appréhension qualitative (ceci est bien, cela est mal ; je veux ceci, je rejette cela), le sentiment d'être un Soi actif. Une telle liberté relève du domaine de la gnose et, en tant que telle, ne peut être saisie par les facultés de l'individu ordinaire. Les mots étant intrinsèquement incapables de la désigner, il ne doit pas s'y cramponner et *croire* à ce qui lui est désigné. Celui-ci ne pourra goûter à la saveur d'un tel fruit qu'en étudiant, en réfléchissant et, *in fine*, en reprenant activement les raisonnements. Ces derniers permettent de nous détacher, de nous couper de l'immédiateté d'évidences qui ne sont rien d'autre que l'inertie cyclique de nos habitudes. En somme, la certitude met en branle une dialectique du détachement, dialectique vécue en acte : « [L]a dialectique est intuitive et en retour, l'intuition y est dialectique : se surmontant elle-même, elle fait que son objet à la limite s'évanouit »²⁰²⁵, ainsi que le montre l'image du feu. Cette dialectisation de la dialectique est très importante²⁰²⁶. Le terme de « marche » (skt. *krama*) est parfois utilisé pour illustrer cette vie-dialectique : la marche n'est en effet rien d'autre qu'une suite de déséquilibres « rattrapés » grâce auxquels on avance.

Les adjectifs qualifiant le *Dharma*, c'est-à-dire l'Élément de Réalité ou l'absolu non catégoriel, dans la dernière strophe sont également utilisés par Mipham pour décrire la vue de la

²⁰²² Rappelons que dans le *Shes 'grel*, Mipham expliquait en quoi la perfection du discernement pouvait être appelée la mère de tous les Bouddhas et Bodhisattvas : le raisonnement « produit » la vacuité dans le continuum psychique de celui qui l'utilise. La saisie de la vacuité caractérise la faculté du discernement (tib. *shes rab*, skt. *prajñā*) : grâce à elle l'on sait que les choses sont *comme* des illusions (ce qui ne signifie pas qu'elles sont illusoire mais qu'elles n'apparaissent pas comme elles existent). Ce discernement permet de se libérer du double voile découlant de l'appréhension substantialiste (ce qui me fait face, à moi qui suis un et existe réellement, est lui-même un et existe réellement) tant dans le domaine du *vécu* que dans le domaine de la *pensée*. Aussi le raisonnement constitue-t-il « la cause substantielle extraordinaire de la gnose, omniscience [et] mère [dont] résultent [les Bouddhas] » ('*bras yul rnam pa tham cad mkhyen pa'i ye shes kyi dngos rgyu thun mong min pa* (in *Œuvres complètes*, vol. XIV, p. 3).

²⁰²³ *Dus gsum*. Littéralement : « des trois temps », c'est-à-dire du passé, du présent et de l'avenir.

²⁰²⁴ *Sgro 'dogs*.

²⁰²⁵ NP, p. 127.

²⁰²⁶ Comme le dit Bugault, « la dialectisation de la dialectique, c'est d'une certaine manière tout le *Mādhyamika* » (NP, p. 165, note 1).

Grande Perfection dans son *Phare de la certitude*, ouvrage consacré principalement à l'importance de la certitude et à la dialectique qui se met en place entre ses différents types :

Ainsi le Dzogchen ultime est-il
Profond, serein, lumineux, inconditionné.
C'est la gnose des Bouddhas.²⁰²⁷

Retour au texte

Aussi une telle présentation du système des deux vérités n'est-elle pas juste une tradition individuelle²⁰²⁸ ? Au contraire, il s'agit là de l'immense et universelle voie du Grand Véhicule puisque, [pour elle,] tous les phénomènes sont vides de nature propre et qu'elle n'accepte que l'esprit comme cause de leur simple manifestation conventionnelle. Soit [cet extrait] de *La Descente vers Lañka* :

Drapé dans l'intelligence [dualiste] sans commencement,
L'esprit est semblable à un reflet²⁰²⁹ :
Bien que des aspects objectifs apparaissent,
Aucun objet n'est véritablement vu en tant que tel.

Les objets extérieurs [y] sont enseignés comme n'existant pas [et] comme [se ramenant] au seul esprit.
En outre :

La personne, le flux mental, les agrégats,
Les conditions et les particules de cette sorte,
Le Principe premier [et] les Dieux créateurs
Sont des notions imputées par [et] depuis²⁰³⁰ le seul esprit.

Est indiqué [ici] qu'il n'y a pas d'autre créateur que le seul esprit. Comme [le montrent] les deux dernières stances, l'existence indéfinie, sous ses diverses manifestations, ne surgit pas *ex nihilo*, spontanément. Elle ne résulte pas non plus d'une cause créatrice hétérogène – le temps, les atomes, Dieu, le Soi, etc. – mais bien de la puissance du seul esprit. [Cette] seule assertion est commune aux bouddhistes [appartenant] à n'importe quel attelage du Grand Véhicule. L'honorable Candrakīrti²⁰³¹ dit également :

L'esprit lui-même dispose les mondes²⁰³² propres aux êtres vivants,
Ainsi que les innombrables univers.
Il est dit que tous les migrants sans exception naissent du *karma*²⁰³³ :
Qu'on abandonne l'esprit, l'existence [du] *karma* également ne sera plus.

²⁰²⁷ *De la rdzogs chen mthar thug pa / zab zhi 'od gsal 'du ma byas / sang rgyas ye shes yin na yang* (in *Œuvres complètes*, vol. IX, p. 94).

²⁰²⁸ *Lugs so so ba tsaṃ ma yin*. Ou, peut-être : « tradition isolée ».

²⁰²⁹ *Gzugs brnyan*.

²⁰³⁰ *Sems tsaṃ po las*. Nous nous interrogeons sur ce *las*. Serait-il possible qu'il signifie plutôt l'action ?

²⁰³¹ *Zla ba'i zhabs*.

²⁰³² *Sems can 'jig rten dang snod kyi 'jig rten shin du dpag yas*. Peut-être pourrait-on traduire par « macrocosme » et « microcosme » la dichotomie cosmologique classique entre le *contenant* (le monde ou l'univers) et le *contenu* (les êtres vivants) : *snod bcud*.

²⁰³³ *Las*, skt. *karma*.

Et quiconque affirmerait que ces manifestations, qui sont l'existence, n'ont pas comme origine son propre esprit, devrait soutenir que leurs causes diffèrent de l'esprit. Ayant posé de la sorte une quelconque autre cause à l'enchaînement de l'esprit de l'individu dans les cycles samsâriques et à [sa] libération [39], il sombrera, sans l'ombre d'un doute, dans une doctrine impie. Ainsi, sans un autre créateur et en l'absence d'objets extérieurs, [les phénomènes] sont graduellement établis comme de pures manifestations de l'esprit. Cette assertion [selon laquelle] le conventionnel [est] comme l'esprit est établie dans la doctrine générale du Grand Véhicule²⁰³⁴.

Commentaire

Mipham indique qu'atteindre ce type de présentation du conventionnel se fait de manière graduelle. Il ne s'agit pas de dire, sans médiation : « Tout est esprit », mais il convient d'avancer étapes par étapes – négation d'une entité divine créatrice, négation des atomes, etc. – en faisant fonctionner la raison. Cette discussion théorique sur la méthode a également des répercussions *morales* : s'il ne faut rien faire pour se libérer (puisque la cause de la libération ne dépend pas de nous), alors il ne faut, *a fortiori*, ni accomplir d'actions bonnes ni réfléchir.

Retour au texte

« Mais alors, pensera-t-on, pourquoi le glorieux Candrakīrti, entre autres, n'a-t-il pas lui aussi présenté le conventionnel de la sorte ? ». [C'est que,] lorsqu'il s'agit d'effectuer des définitions en harmonie avec l'absolu non catégoriel tel que nous l'avons expliqué ci-dessus ou avec le domaine de la gnose, [c'est-à-dire avec] l'équanimité des Êtres nobles, il suffit de considérer tout ce qui existe²⁰³⁵ – [i.e.] les phénomènes du *samsāra* et du *nirvāṇa* – sans analyse et sans critique, [c'est-à-dire] de les évaluer tels qu'ils apparaissent dans le monde [et] tels qu'ils sont connus²⁰³⁶. Puisque ceux-ci demeurent tous originairement dans la grande liberté par rapport aux proliférations des quatre extrêmes²⁰³⁷, il n'est pas nécessaire de s'aventurer dans une analyse philosophique détaillée de leur mode conventionnel de manifestation. Et, appréhenderait-on les apparences par le langage ou par les concepts, quelle que soit la position que l'on défend – « elles existent », « elles n'existent pas », « elles sont l'esprit », « elles ne sont pas [l'esprit] », etc. –, elle ne pourra [jamais] en établir le mode d'existence. Par conséquent, le raisonnement *prāsaṅgika*, dont l'analyse [évolue] dans l'absolu, consiste uniquement à mettre un terme aux compréhensions erronées de l'adversaire. Quelles thèses pourraient avoir [les *Prāsaṅgikas*] lorsque [leur] propre tradition ne possède aucun point de référence [ou *intention*] caractéristique ? Ils n'en ont

²⁰³⁴ Ou, peut-être : « Ces assertions de l'Idéalisme [relatives] au conventionnel sont donc [ce qui] l'établit dans la tradition générale du Grand Véhicule ». T. Doctor traduit différemment : « And so, this conventional assertion of Mind Only is therefore established as the universal way of the Great Vehicle ».

²⁰³⁵ *Snang srid*.

²⁰³⁶ Ou « bien connus » (c'est-à-dire, au fond, bien mal connus).

²⁰³⁷ *Mtha' bzhi'i spros bral chen po*.

aucune. Pour un tel système, quelle que soit la thèse – l’être, le non-être, etc. –, elle peut être réfutée sans [recourir] nécessairement à une distinction entre les deux vérités. Quand on évalue à l’aide des moyens de connaissance valides [correspondant] respectivement à chacune des deux vérités, il est impossible de nier ou d’affirmer [quoi que ce soit] sans opérer des distinctions. Ici, toutefois, l’évaluation est opérée à partir des moyens de connaissance valides qui réalisent et connaissent le mode d’existence [40], c’est-à-dire l’absolu non catégoriel [ou encore] la coalescence des deux vérités. Comme l’enseigne [Candrakīrti] dans son auto-commentaire au *Madhyamakāvatara*²⁰³⁸, en citant les Saintes Écritures²⁰³⁹ :

D’un point de vue absolu, il n’y a pas deux vérités ;
 Ô moines, la vérité authentique est une.

Par conséquent, dès lors que le Vénérable Candrakīrti détermine [la vue] en insistant *d’emblée*²⁰⁴⁰ sur l’absolu non catégoriel, ces apparences irréfutables et purement conditionnelles [constituent] la seule base d’analyse. En d’autres termes, en tant que voie d’accès ou que moyens de compréhension de l’absolu, elles seules sont saisies comme bases de débat puis déterminées comme la grande liberté par rapport aux proliférations. Durant la phase post-méditative, les négations [et] les affirmations conventionnelles sont considérées selon la manière dont les deux moyens de connaissance valides présentent tous les aspects du chemin et du fruit, [et] ne sont pas ébranlées. Et, à cet égard, on affirme la simple conditionnalité²⁰⁴¹ ou simple coproduction conditionnée. Évaluée à l’aune des moyens conventionnels de connaissance valides [abordant] cette simple conditionnalité, on affirme des douze chaînons de l’existence que : *progressivement*, elles produisent les obnubilations afflictives²⁰⁴² ; *régressivement*, elles purifient totalement [ces dernières]. L’esprit lui-même, le dépendant pur ou impur, indique la coproduction conditionnée. Par conséquent, la doctrine idéaliste est [elle aussi] éclairée [par ce point]

Commentaire

Ce passage est assez compliqué. En gros, la question est celle, fortement débattue, de l’existence ou non d’une thèse dans le chef des Prāsaṅgikas. Selon l’interprétation de Mīpham, le discours des Prāsaṅgikas est une mise en branle du point de vue ultime :

Les glorieux Candrakīrti et Śāntideva, entre autres, adoptent dès l’entame la position exprimant l’intelligence personnelle, celle de la gnose exempte des quatre extrêmes. Niant ainsi jusqu’à l’établissement par caractéristiques propres dans la [vérité] relative, ils réfutent toute saisie des deux vérités [comme étant] distinctes. Grâce au point-clé aboutissant à l’absence de toute thèse, vue s’accordant avec le

²⁰³⁸ *jug ’grel.*

²⁰³⁹ *Lung drangs.*

²⁰⁴⁰ *Dang po nas.*

²⁰⁴¹ *Rkyen nyid ’di pa tsam.* Nous avons choisi de traduire littéralement cette expression.

²⁰⁴² *Kun nyong, skt. saṃkleśa.*

mode d'existence ultime ([c'est-à-dire] l'unité des apparences et de la vacuité), ils éliminent toutes les positions en les réduisant à l'absurde. C'est pourquoi on les appelle « Prāsaṅgikas ».²⁰⁴³

Puisqu'ils abordent les choses à évaluer depuis le point de vue de la gnose, ils ne voient littéralement aucune chose à propos de laquelle il serait possible d'avoir une thèse. Mais en phase post-méditative, les Prāsaṅgikas adoptent la thèse de la « simple conditionnalité ». Mipham semble ajouter qu'une compréhension correcte de simple conditionnalité permettrait de rendre compte de la causalité karmique.

D'une certaine manière, il serait possible, au moment de la gnose, de parler dans leur cas *d'incarnation langagière de l'absolu*. C'est d'ailleurs ce qui explique qu'ils n'ont aucun recul sur eux-mêmes, aucune vue « méta- » (dans la gnose, nulle distinction entre l'absolu catégoriel et l'absolu non catégoriel). Ils sont un peu comme les *working mathematicians* dont parle A. Badiou dans son introduction à *L'Être et l'Événement* : ils déplient l'« ensemble vide » et ses conséquences mais n'ont pas de vue « méta- » sur ce qu'ils font. Bien plus : *ils ne peuvent faire cette opération qu'à la condition de n'avoir pas de recul*. C'est, selon nous, de cette façon qu'il faut comprendre la place que donne Mipham aux Prāsaṅgikas. Incarnant l'absence de point de vue de la gnose, le « discours » prāsaṅgika semble totalement destructeur. La lecture de Mipham permet de « réinsérer » ce point de vue absolu dans le courant de la spéculation philosophique²⁰⁴⁴. Une lecture rigide de la veine présentée par Candrakīrti peut en effet difficilement voir en lui un *philosophe*. À mettre une vision non-critique et une vision critique sur le même plan, on détruit toute philosophie²⁰⁴⁵. Mais, dira-t-on, cela ne le rend-il pas d'autant plus proche de l'esprit du bouddhisme, cette « sortie du monde » ? À cette question, nous répondrons en mobilisant une image utilisée par J. Bronkhorst : pour qui veut sauter par la fenêtre, la connaissance des détails de l'architecture du bâtiment importe peu. Cela est vrai, sauf que si l'on embrasse l'idéal du Bodhisattva, encore faut-il mener les êtres à la fenêtre. En

²⁰⁴³ *Dpal ldan zla ba dang zhi ba lha la sogs pa ni/ dang po nas mtha' bzhi bral ba'i ye shes so so rang rig pa nyid rtsal du 'dod par mdzad de/ 'di ltar kun rdzob tu rang mtshan gyis gru bpa de'ang bkag pas bden gnyis so sor 'dzin pa khegs te snang stong zung du 'jug par 'gyur bas don dam pa'i gnas tshul la rjes su son pa'i lta ba khas len kun bral du song ba'i gnad kyis yod pa dang med pa'i phyogs thams cad thal 'gyur gyis 'jil bar mdzad pa de'i phyir thal 'gyur pa zhes mtshan du chags so (Shes 'grel, p. 6).*

²⁰⁴⁴ Notons que, *mutatis mutandis*, c'est exactement le même sort que Sartre réserva à Genet.

²⁰⁴⁵ Selon G. Dreyfus, ce Madhyamaka « version dure de Candrakīrti » entraîne naturellement une forme de conservatisme (un peu comme une certaine interprétation de Heidegger ou de Wittgenstein). Tout comme il convient sans doute d'appréhender l'ascèse heideggérienne comme une propédeutique à la recherche plus positive, sans doute faut-il, ainsi que le fait Mipham, « dialectiser » ce Madhyamaka en réfléchissant à une logique des médiations.

d'autres termes, la compassion nous enjoint à ne pas nous restreindre au discours/silence des Prāsaṅgikas, ce qui serait manquer à coup sûr l'objectif final : l'*omniscience* (ou perception des Bouddhas) et la *grande compassion* (skt. *mahākaruṇa*).

Retour au texte

Dans le ce texte du « Grand Abbé », l'accent est mis sur l'absolu catégoriel. Après avoir d'abord distingué chaque vérité [et] établi l'existence de déclarations relatives aux évaluations respectives de chaque moyen de connaissance valide, on se fonde finalement dans l'absolu non catégoriel exempt de toute assertion. Et puisque ces deux [étapes]²⁰⁴⁶ recouvrent en quelque sorte le *gradualisme*²⁰⁴⁷ et le *subitisme*²⁰⁴⁸, une fois que l'on a saisi le point-clé de ce [texte], on a saisi dans sa profondeur le point-clé ultime du Prāsaṅgika. En outre, dans ce texte, le sens contenu [dans les lignes] allant de « la nature de toutes les entités, l'on suit le chemin de la raison [...] » [41] à « bien que superficiel, il n'est pas pur »²⁰⁴⁹, est identique, tant dans l'intention que dans le ton²⁰⁵⁰, [à ce que l'on trouve] chez le glorieux Candrakīrti.

Commentaire

Insistant sur les inférences et distinguant les deux vérités, Śāntarakṣita peut à bon droit être placé dans le rang des Svātantrikas. Mais cela n'implique aucunement, comme le voudrait la lecture gélugpa, son infériorité. Le point d'arrivée de Śāntarakṣita et de Candrakīrti est rigoureusement le même. Simplement, Śāntarakṣita utilise l'absolu catégoriel comme une étape menant à ce point. En quelque sorte, la position de Candrakīrti s'apparente à une incarnation discursive d'une certaine atemporalité alors que Śāntarakṣita promeut les médiations temporelles. Mipham insinue en outre que, parvenir à articuler les deux perspectives, permettrait de résoudre les désaccords entre écoles à « tendance gradualiste » et celles à « tendance subitiste »²⁰⁵¹. Profitons de cette mention pour évoquer cette opposition majeure.

Ce couple renvoie au duel mythique entre le bouddhisme indien et le bouddhisme chinois à Samyé. Traditionnellement, le camp gradualiste, représenté par Kamalaśīla, est regardé comme ayant remporté la victoire dans ce débat. Par rebond, la position défendue par le camp opposé,

²⁰⁴⁶ C'est-à-dire celle de Śāntarakṣita et celle de Candrakīrti.

²⁰⁴⁷ *Rim*.

²⁰⁴⁸ *Cig car*. On pourrait également traduire par « instantanéisme » ou « simultanéisme ».

²⁰⁴⁹ C'est-à-dire de la strophe 67 à la strophe 72.

²⁰⁵⁰ *Dbyangs*.

²⁰⁵¹ Nous ignorons si un tel rapprochement entre le point de vue prāsaṅgika et le subitisme existe chez Gorampa. Ce serait sans doute un point à approfondir.

celui de « Hwa-shang »²⁰⁵², est vue comme particulièrement vile. On la décrit comme une passivité extrême où l'illumination s'apparente à une sorte d'inconscience stupide. Le syntagme « doctrine des Hwashang » en vint à être utilisé pour dénoncer telle ou telle doctrine²⁰⁵³ (ainsi de la « Nature de Boudda », du vide extrinsèque ou de la « panacée blanche » [tib. *dkar po chig thub*]²⁰⁵⁴). Le nœud du problème se ramène, une fois de plus, à la relation entre le Fruit et la Chemin et les questions qu'il génère sont toujours les mêmes : si l'Éveil est inconditionné et échappe à toutes relations causales, comment peut-on concevoir sa production ? N'est-on pas alors contraint de poser sa pré-existence, ramenant le Chemin à un simple processus de déblaiement ? Insister trop lourdement sur la non-dualité du Fruit et de la Base, fait courir le risque de rayer le Chemin en posant une immédiateté de l'Éveil entendu comme reconnaissance de l'esprit par lui-même (tib. *sems ngo 'phrod pa*)²⁰⁵⁵. D. S. Ruegg indique bien cette intrication des problèmes :

A fundamental problem at issue is, very briefly stated, the relation between the Fruit (*phala* = 'bras bu) – i.e. ultimate and perfect Awakening (*anuttarasamyaksambodhi*) in buddhahood –, the spiritual Ground (*gzhi*) – known as the *tathāgatagarbha* or Buddha-nature – and the Path (*mārga* = *lam*) in all stages. (To a certain degree, this is also the problem of the relation between *paramārtha* and *saṃvṛti*, or between *nirvāṇa* and *samsāra* which is usually describes in the Mahāyāna as one of non-duality.)²⁰⁵⁶

Les courants proches de l'« innéisme », recourant à des formes *cataphatiques* et mystiques d'expression, ont été soupçonné de « crypto-védantisme ». Les « gradualistes » recourront, quant à eux, aux vertus de l'intellection, de la culture progressive ainsi qu'à des

²⁰⁵² Inutile d'insister sur le fait qu'il est probable que ce *topos* est très peu fidèle à la position effectivement défendue par le Hwashang Mohoyen historique.

²⁰⁵³ Depuis Sa-Paṇ au moins, le subitisme fit en effet l'objet de vives polémiques. Ce dernier relate que Śāntarakṣita aurait prédit la venue au Tibet d'un moine chinois enseignant la « Voie du *Subitisme* » (ou de la *Simultanéité*) (tib. *cig char pa yi lam*), qu'il assimile, à des fins polémiques, à la panacée blanche (tib. *dkar po chig thub*). Kāmalāśīla devra alors venir pour lutter contre ce maître chinois. Plus tard, les textes de ce Chinois, restés au Tibet, seront réinterprétés par les tenants de la Mahāmūdra. Notons que Mipham, lorsqu'il présente Śāntarakṣita au début de notre texte, est prudent et ne parle que de simples divergences dans la doctrine. Peut-être est-ce dû au fait que les partisans du Dzogchen n'ont jamais déconsidéré la doctrine de Hwashang.

²⁰⁵⁴ Sur le débat sur du *dkar po cig thub*, on consultera avec profit le travail de David Jackson, *Enlightenment by a single means. Tibetan controversies on the "self-sufficient white remedy"* (*dkar po cig thub*), Wien, Verlag, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994. Les positions dans ce débat (qui reprend, en effet, bien des traits du débat de Samyé) sont celles de Gampopa (1079-1153), partisan de la Mahāmūdra, et de Sakya Paṇḍita (dit « Sa-Paṇ ») (1182-1251), grand philosophe de la tradition sakya.

²⁰⁵⁵ Nous avons esquissé plus haut la solution que propose le Dzogchen à ce problème.

²⁰⁵⁶ David Seyfort Ruegg, *Budda-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, op. cit., p. 6. Une façon de résoudre ce problème sera de recourir à l'idée quasi « alchimique » de la « transmutation » (skt. *pariṇāmanā*). Mais, comme l'indique D. S. Ruegg, cette notion sera très peu mobilisée dans les discussions relatives au débat de Samyé.

expressions apophatiques (dont la plus connue est probablement le tétralemmes : ni A, ni non-A, ni A et non-A, ni aucun). Caricaturalement, s'opposent le « positif mystique » et le « négatif intellectualiste ». L'enjeu se situe bien dans l'articulation, si elle est possible, entre ces deux tendances (gradualiste, intellectualiste, analytique, négatif/subitiste, innéiste, cataphatique, mystique, positif) : sont-elles *contradictoires* et mutuellement exclusives ? ; ou *incommensurables* (au sens kuhnien) ? ; ou bien encore faut-il les voir comme *complémentaires* ? Nous nous demandons, pour notre part s'il ne faut pas voir là une relation particulière entre la théorie et la pratique. Selon une telle perspective, l'aspect gradualiste serait la manière dont, *dans le domaine de la pensée*, l'on rend compte du Chemin, cependant que l'innéisme devrait être compris comme une sorte de volonté d'adéquation à l'expérience effectivement ressentie dans la pratique. En ce sens, l'un et l'autre sont valables. Il nous semble que, mettant sur un même pied la deuxième et la troisième révolution de la Roue du *Dharma*, Mipham s'approche de cette position²⁰⁵⁷. En ce cas, le « subitisme » désignerait plutôt, comme l'indique d'ailleurs R. A. Stein²⁰⁵⁸, une « simultanéité » spatiale, temporelle et mentale. Cette remarque est d'importance : il est en effet différent de saisir tout « d'un coup » (c'est-à-dire saisir simultanément de multiples aspects) que de saisir « tout d'un coup » (immédiatement). En outre, saisir instantanément toute la réalité d'un seul coup d'œil n'équivaut pas forcément à un éveil *subit* (c'est-à-dire paradoxal, passif).

On ne peut, toutefois, s'empêcher de poser la question suivante : n'est-il pas, après tout, naturel et légitime d'exalter une voie rapide contre une voie lente (si l'on admet que l'Éveil y est compris de la même façon) ? L'adhésion à une voie plus lente ne peut-elle s'expliquer par d'autres facteurs ? Ainsi, l'avantage évident du gradualisme est qu'il conserve au moins la morale ordinaire sur laquelle le pouvoir s'appuie pour s'exercer. Citons Stein : « Le tantrisme et le Ch'an ont en commun plusieurs attitudes qui s'expliquent comme conséquences de la voie

²⁰⁵⁷ Sur la position de Śāntarakṣita dans la tradition, ainsi que sur le débat de Samyé et ses différents protagonistes cf. D. S. Ruegg, *Buddha-nature*, pp. 59 sq. Évitant tout réductionnisme historique, D. S. Ruegg aborde dans cet ouvrage les doctrines en présence d'un point de vue structural : « we may be faced here not just with historically heterogeneous and logically incompatible elements artificially, or even forcibly, brought together in the course of diachronic stratification reflected in text-historical layers, but also by currents in synchronic tension and structural contrast » (*ibid.*, p. 10). Et l'auteur d'insister sur le fait qu'il s'agit là d'une *polarité* qui s'est exprimée de différentes façons au sein des traditions en présence : l'opposition entre Indiens « gradualistes » et Chinois « subitistes » existait en effet tant à l'intérieur du monde chinois – entre Ch'an du sud (subitiste) et Ch'an du nord (gradualiste) – que du monde indien (tantrisme indien, *Mahāmūdra*, etc.) et du monde tibétain.

²⁰⁵⁸ Rolf Alfred Stein, « Illumination subite ou saisie simultanée. Note sur la terminologie chinoise et tibétaine », *Revue de l'histoire des religions*, tome 179 n° 1, 1971. pp. 3-30.

‘directe’ : mépris des livres et des études intellectuelles, activités poétiques, de danses, et de chants, comportement non conventionnel et paradoxal, attitudes dites de ‘fous’ [...] »²⁰⁵⁹. Gómez résume lui aussi très bien ce problème moral :

The question is not whether the enlightenment is sudden or gradual, but rather whether the different elements of the path should be analyzed, defined and practiced separately. [If Kamalaśīla is right] it is obvious that *upāya*, the altruistic aspect of Buddhahood, is not merely an automatic fruit of understanding or enlightenment, and that it should be practiced separately.²⁰⁶⁰

On comprend dès lors mieux pourquoi D. Jackson insiste tant, dans son ouvrage déjà cité, sur la dimension *politique* du débat sur la panacée blanche. En effet, Gampopa souhaite procurer à ses disciples une vision directe de ce qu’est la Mahāmūdra et cela en-dehors du lourd appareillage qu’est l’apprentissage progressif du parcours tantrique. Ce qui est en jeu n’est pas la Mahāmūdra en tant que telle, mais bien les *méthodes* et conditions pour la transmettre : peut-on révéler cela à quelqu’un qui ne connaît pas les écritures et qui ne suit pas la discipline monastique (ce qui serait, d’un point de vue conservateur, galvauder la tradition) ? Le but de Sa-Paṇ ne sera pas tant de débouter l’enseignement de la Mahāmūdra que de la replacer dans le cadre initiatique tantrique. En effet, s’il est vrai qu’une plongée directe dans la nature de l’esprit est nécessaire, celle-ci doit intervenir *au bon moment*, avec la juste compréhension d’autres facteurs. Dans le cas contraire, on serait contraint d’accepter l’inutilité de tout le reste de la doctrine. D. Jackson relève encore un aspect supplémentaire du débat : certes, il faut saisir le sens à travers les différentes techniques de représentation, mais une fois ce sens saisi, est-on *à jamais* délié de tout rapport avec la morale conventionnelle (comme les *Siddhas*, ces adeptes tantriques réalisés qui ne sont nullement attachés aux conséquences de leurs actes)²⁰⁶¹.

²⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 13, note 1. Selon cet auteur, l’on retrouve cette polémique à propos de pratiques religieuses actuelles (par exemple le *satori* par l’alcool, la drogue ou le sexe) qui du point de vue de *l’herméneutique bouddhique* (le Bouddha ne s’est-il pas adapté à son auditoire, fournissant divers enseignements selon les attitudes de chacun ?) ou de la bouddhologie (ce caractère instantané de la libération peut s’expliquer par l’accomplissement préalable, au cours des vies antérieures, d’actions adéquates et fastes) peuvent se défendre. Mais évidemment, demeure la question-piège : comment reconnaître quelqu’un capable d’effectuer de telles pratiques de quelqu’un qui prétend simplement l’être ?

²⁰⁶⁰ Luis O. Gómez, « Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment », in *Early Ch’an in China and Tibet*, Berkeley Buddhist Series, n°5, p. 424. Cité dans David Jackson, *op. cit.*

²⁰⁶¹ L’exemple le plus fameux est celui de l’« aggressive enlightened behaviour » (tib. *trag po’i ‘phrin las*) dont fit preuve Zhang Rinpoché (gzhang rin po che) qui, tout comme Sa-Paṇ, enseigna au monastère de Samyé : « though he was an enlightened monk, he forcibly pursued certain aims in connection with his religious projects, holding that his detachment and extraordinary attainments made him exempt from the normal consequences of his deeds » (*Ibid.*, p. 61). On reconnaît ici des stratégies qui existent également dans la Bhagavad Gīta.

La récurrence de tous ces aspects problématiques dans l'histoire du bouddhisme²⁰⁶² suggère qu'il y va là, pour une pensée sotériologique, d'une sorte de quadrature du cercle. Il semblerait que, pour Mipham, une juste interprétation du couple conceptuel « Śāntarakṣita/Candrakīrti » permettent de lever les difficultés que nous avons évoquées : 1) *relations des moyens à la fin* ; 2) rôle et nature de la *méthode* (la simple abstention ou la suppression des fausses notions suffit-elle à nous délivrer ?) ; 3) *relativité de toutes les valeurs* : que deviennent les *pāramitā* dans une approche subitiste²⁰⁶³ ? Sert-il à quelque chose d'accumuler des mérites ? Ce subitisme est-il compatible avec l'éthique altruiste et basée sur la compassion du Bodhisattva ? Peut-on tout faire tant que notre esprit reste pur²⁰⁶⁴ ? Cela ne justifie-t-il pas toutes les formes d'oppression et de violence ? ; 4) rapports à l'enseignement et à la *tradition* : les textes servent-ils à quelque chose si tout ce qu'il faut faire c'est « auditionner sa propre audition »²⁰⁶⁵ ? En outre, tout le monde peut-il appréhender le « sans-pensée », et, dans le cas contraire, à qui faut-il l'enseigner ? Une telle ségrégation au point de vue l'enseignement n'est-elle pas une forme de violence ? Et puis, comment enseigner une telle chose ?) ; etc.

Retour du texte

Ainsi, tant que, pour un phénomène unique, existe la visée de deux vérités séparément, de ce point de vue, son établissement par des moyens conventionnels de connaissance valides et son absence de réalité [sont] indéniablement équivalents. Mais, lorsque, à l'aide des raisonnements, on se sera débarrassé des objets visés par chacune des deux vérités [et] que l'on se sera libéré des saisies subtiles, les deux vérités auront été réfutées de manière équivalente. On se libèrera alors des proliférations discursives. De sorte qu'une division en deux vérités est opérée temporairement du point de vue de

²⁰⁶² Cf. D. S. Ruegg, *op. cit.*, pp. 138 sq., où l'auteur montre les liens profonds de ces questions avec les théories de la causalité en Inde ainsi qu'avec les théories esthétiques ou linguistiques.

²⁰⁶³ C'est une des questions que les partisans de Kamalaśīla posent à ceux de Hwashang : « Doivent-ils [les profanes] ne pas les pratiquer [les *pāramitā*] tant qu'ils s'exercent au non-examen et attendre d'avoir purifié l'acte triple pour les pratiquer ensuite ? Ou doivent-ils les cultiver par force, avant d'être capables de purifier l'acte triple ? Comment les cultiveront-ils ? » (Paul Demiéville, *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris, Institut de Hautes Études Chinoises, 1952, p. 88).

²⁰⁶⁴ Dans une note, Demiéville remarque que « les textes chinois (et japonais) de l'école du Dhyāna traitent fréquemment de la justification du meurtre » (*ibid.*, p. 160, note 3). Nous voyons que la question de la violence traverse tous ces débats qui aboutissent à une situation paradoxale : le bouddhisme ascétique du « Petit Véhicule », qui méprise la vie, demeure inflexible sur l'interdiction de tuer, alors que celui du Grand Véhicule, visant à réinvestir les dimensions de la vie mondaine, développe des casuistiques qui justifient (et parfois obligent à) la violence.

²⁰⁶⁵ Il s'agit d'une manière de s'exprimer que ne renierait sans doute pas « le second Heidegger ».

l'intelligence²⁰⁶⁶. Toutefois, le point crucial établissant l'absence de dualité comme la liberté par rapport aux proliférations discursives détermine, comme objet ultime, *tantôt* le domaine de la gnose non conceptuelle caractérisée par l'équanimité, *tantôt* le domaine du discernement actif dans la phase post-méditative²⁰⁶⁷. [Il y a] également certaines façons de faire des assertions et certaines façons de n'en pas faire, etc. Il est très important d'opérer [ces] distinctions.

Commentaire

Les raisonnements permettent de se débarrasser de l'*intentum* de chacune des vérités, de sorte que chaque vérité, privée de son objet, s'éteindra en tant que vérité séparée. Et cette absence de dualité peut être saisie selon deux perspectives. Ce qu'il faut entendre par « objet ultime » varie selon que l'on se situe dans le domaine conceptuel ou non : la *gnose* appréhende directement cet objet/sujet qu'elle est ; le *discernement* appréhende indirectement cet objet et dit : « la gnose connaît cet objet ». S'il est vrai que la connaissance par le discernement intervient au niveau discursif (c'est-à-dire conceptuel et langagier), alors l'absolu est, rigoureusement parlant, *inconnaissable*. Mais cela n'implique évidemment aucunement qu'il ne soit *rien*.

Retour au texte

Ainsi, bien qu'aucun aspect de l'enchaînement samsârique ou de la libération nirvânique ne subsiste au niveau de la gnose équanime, existent-ils, durant la phase post-méditative, à titre d'objets d'évaluation pour le discernement. C'est pourquoi même Candrakīrti reconnut [diverses] façons de s'exercer sur le chemin ainsi que des aspects de l'éveil qui en résulte. Il ne dit pas : « Je n'accepte que ce qui est bien connu et apparaît communément [dans] le monde²⁰⁶⁸, rien d'autre ». N'est-il pas alors très étrange d'expliquer comme suit la façon dont les Prāsaṅgikas s'expriment du point de vue de ce qui est bien connu dans le monde : « Entre ceux dont l'esprit a été modifié par un système philosophique et ceux qui n'ont pas été transformés, [les Prāsaṅgikas choisissent] la vue mondaine et ordinaire de ces derniers » ? Le terme « mondain » doit être ici saisi [42] [comme désignant] à la fois ceux qui se sont

²⁰⁶⁶ *Blo ngor*.

²⁰⁶⁷ T. Doctor traduit comme suit : « However, there is one occasion where the domain engaged in by the wakefulness of the noble ones is ascertained (by means of the key point that establishes the non-dual simplicity of the final meaning) and another occasion where the domain engaged in by the discriminating knowledge of the ensuing attainment is ascertained ».

²⁰⁶⁸ *'jig rten tha mal pa'i snang don snang ba*. Littéralement : « les apparences qui se manifestent aux communs mondains ».

engagés sur le chemin et ceux qui ne s'y sont pas engagés. Il en va comme dans l'enseignement de Śāntideva²⁰⁶⁹ qui parle de « mondanité ordinaire » et de « mondanité yogique »²⁰⁷⁰.

Commentaire

Cet extrait pose explicitement l'esquisse de la hiérarchie des perceptions et des systèmes. Pour ce faire, Mipham reprend *Bodhicaryāvatāra* IX, 3, où Śāntideva distingue entre deux vues mondaines : il y a le monde tel qu'il apparaît dans son évidence à quelqu'un qui ne s'est pas engagé dans le chemin bouddhique, et ce même monde dont l'évidence est critiquée. La réflexion effectue une distinction par rapport à ce qui est *évident*. Rappelons brièvement la hiérarchie : la compréhension des individus ordinaires (qui voit dans l'évidence ce qui impermanent comme permanent, ce qui est impur comme pur, etc.) est réfutée par celle de ceux qui se sont engagés sur le chemin bouddhique. Au sein de ce dernier, l'atomisme des écoles du Petit Véhicule (qui a permis de réfuter le substantialisme des écoles brahmaniques), est à son tour relevé par l'Idéalisme. L'appréhension d'une conscience comme existant réellement sera dépassée par les raisonnements médianistes. N'adoptant aucune vue dans la gnose, le Médianiste est inattaquable²⁰⁷¹. Puisque l'agenda médianiste est de faire voir la vacuité comme nature réelle des choses, tout le travail prend la perspective du discernement contre celui de l'entendement ordinaire. Néanmoins, nous nous situons toujours dans le domaine de la *pensée*. Au niveau du *vécu*, le discernement permet de faire place nette pour le développement plein des qualités de la gnose.

Retour au texte

Ainsi existera-t-il, pour chacun de ces mondains engagés sur le chemin ou non, influencés par la coproduction conditionnée pure et impure, divers modes de manifestation bien connus et établis. Ces manifestations, propres à chaque perspective, se ramènent elles-mêmes directement à la liberté par rapport aux proliférations discursives. Mais il n'est pas nécessaire d'entreprendre des analyses philosophiques détaillées des conventions de la simple conditionnalité : on peut l'accepter sans analyse, telle qu'elle est bien connue. Il est primordial d'opérer une telle distinction. Autrement, [l'on se trouverait dans] la position inconfortable consistant à avancer que, tandis qu'il établit la présentation de *son* chemin et de *son* fruit, les espoirs du Yogin doivent reposer sur l'intellect des être ordinaires.

²⁰⁶⁹ *Zhi ba lha.*

²⁰⁷⁰ *Rnal 'byor 'jig rten dang 'jig rten phal pa.*

²⁰⁷¹ Cf. par exemple ce que dit Nāgārjuna dans la *Vigrahavyārtanī*, *kārikā* 29 cd.

Voici donc une façon de déterminer l'absolu, mais il est à savoir que, en général, pour les Grands Attelages, l'intention [dernière]²⁰⁷² relative aux phases méditative et post-méditative [constitue] un point-clé unique.

Si même les Seigneurs²⁰⁷³, [possesseurs des] groupes de perfections innées et acquises, [estiment qu'] il est difficile de réaliser la profondeur d'une telle approche, comment un petit raisonneur comme moi, dût-il s'épuiser à y réfléchir pendant un siècle, pourrait-il pénétrer ce profond point-clé ? Comment aurais-je pu l'expliquer par mes seules forces ? J'ai pu néanmoins acquérir quelques maigres compréhensions en me reposant sur les textes de la lignée des « Détenteurs de la sagesse »²⁰⁷⁴ comme, par exemple, les excellentes explications des souverains du *Dharma* que sont le glorieux Rongzom²⁰⁷⁵ et Longchenpa²⁰⁷⁶. C'est [investi de leurs] forces que j'ai parlé. Ceux qui sont équitables dans des limites nettes²⁰⁷⁷ [et] authentiques, ainsi que ceux qui ont mené à son terme la pratique dans ces sujets profonds et vastes²⁰⁷⁸ seront totalement convaincus de ceci. Concluons par quelques vers :

Certes, beaucoup proclament que leurs explications sont vastes,
Mais il est extrêmement rare d'en connaître et d'en éprouver le sens profond.
Si tu possèdes la langue suprême de la sagesse insondable [43],
Goûte la suprême saveur de ce sens profond.

Commentaire

De manière signifiante, Mipham conclut ce long développement relatif à l'école médianiste par une évocation des grands maîtres nyingmapas. C'est en se basant sur leur lecture unifiante de la doctrine bouddhique qu'il propose sa propre réflexion. Comme eux, Mipham est convaincu de l'intention (tib. *dgongs pa*) unitaire du bouddhisme et voit dans le Dzogchen l'acmé permettant de soutenir et d'expliquer le reste du système, c'est-à-dire les Véhicules subalternes (tib. *theg pa 'og ma*) auxquels il adjoint, nous l'avons vu, divers types de personnes (ignorantes, cultivées, possédant une intelligence aiguë, etc.). Selon S. Arguillère, bien que

²⁰⁷² *Dgongs pa*.

²⁰⁷³ *Dbang phyug rnam*s.

²⁰⁷⁴ *Rig 'dzin*, skt. *vidyādhara*. Dans l'école nyingma, il s'agit de ceux qui ont atteint les niveaux des *tantras* supérieurs.

²⁰⁷⁵ Rong zom [chos kyi bzang po] dit Rongzom *Mahāpaṇḍita* Il s'agit d'un grand maître nyingmapa qui contribua fortement à la réemergence de cette école au XI^e siècle. Sur cet auteur, voir John W. Pettit, *op. cit.*, pp. 88-91. L'auteur y remarque que Rongzom considérait le Yogācāra-Madhyamaka comme une doctrine très importante (tib. *don che ba*).

²⁰⁷⁶ *Klong chen rab 'byams pa* (1308-1363). Sur cette éminente figure de l'école nyingma, voir avant tout : Stéphane Arguillère, *Profusion de la vaste sphère, Longchenpa, sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Louvain, Peeters Publishers, 2007.

²⁰⁷⁷ *Rdul bral*. Littéralement : « exempt de particules ». *Rdul* est également la traduction du sanskrit *rajas*, exprimant dans le *Samkhya* la qualité d'énergie, de désir, de mouvement, etc.

²⁰⁷⁸ Nous suivons T. Doctor lorsqu'il traduit *gnas* non pas « lieu » ou « demeure » mais par « *topics* », ce qui est du reste recevable.

Mipham constitue une voie d'accès à l'œuvre ésotérique de Longchenpa, il s'en distingue en *fusionnant* le Madhyamaka (qu'il interprète à la manière de Gorampa) et le Dzogchen et non en conservant la prééminence de celui-ci sur celui-là. C'est que Mipham entend conserver une égalité entre la deuxième et la troisième révolution : l'affirmation de la vacuité ne doit pas infirmer les qualités positives de la nature du Bouddha telles qu'elles sont présentées dans les traités de Maitreya.

Si nous rejoignons la pensée sartrienne, peut-être serait-il possible de poser que, d'une certaine façon, il en va des Véhicules subalternes comme il en va des schèmes produits par la pensée durant un effort de réflexion²⁰⁷⁹ : ils ne sont pas en tant que tels des erreurs, mais dès que l'on s'en contente et que l'on s'y arrête, il dévie le processus intellectif. Et c'est une fois en possession du concept, que l'on peut juger adéquatement, mais aussi expliquer et rendre compte de tous les risques que l'on a pris et encourus²⁰⁸⁰. Mais il convient d'ajouter, dans le cas du bouddhisme, qu'à ce concept correspond une *expérience*. Nous retrouvons bien ici le double point de vue que la distinction entre le domaine du vécu et celui de la pensée. C'est l'image d'une double échelle²⁰⁸¹ qui vient en tête, d'une échelle dont le dernier échelon, le seul échelon commun, permettrait à tous les autres de s'édifier.

S. Arguillère fait remarquer qu'un tel cet étagement qui laisse voir ses médiations et ses chevilles ouvrières n'est nullement opportuniste, mais possède une *logique* qu'il s'agira d'épouser pour arriver, étape après étape, à la vue la plus correcte²⁰⁸². Cette *plasticité* sans opportunisme est difficile à saisir de nos jours. Bien des bouddhistes contemporains ne voient pas qu'en faisant de toutes les vérités des expédients stratégiques (ce qui rejoint les tendances au relativisme et à l'amateurisme du type « tout le monde est sociologue », « chacun a sa philosophie, » etc.), ils détruisent en fait le bouddhisme.

Retour au texte

²⁰⁷⁹ Cf. les analyses de la dégradation des schèmes chez Sartre.

²⁰⁸⁰ On rejoint, *mutadis mutandis*, la conviction althusserienne selon laquelle c'est une fois en possession de la philosophie de Marx que l'on pourra interpréter les événements dans lesquels cette philosophie a été impliquée.

²⁰⁸¹ Cf. Bhāvaviveka, *Madhyamaka-hṛdaya*, III, 11-12.

²⁰⁸² Comme Mipham, Longchenpa conserve les huit consciences qui appartiennent pourtant au système idéaliste présent dans le troisième Véhicule (skt. *bodhisattvayāna*) : « On peut dire, en somme, que, comme Śāntarakṣita, Klong-chen rab-'byams pose implicitement qu'il n'y a pas de détermination de la réalité de surface (*kun-rdzo bden-pa'i rnam-bzhag*) qui soit supérieure à celle de l'Idéalisme bouddhique » (Stéphane Arguillère, *Profusion*, p. 212).

Quant au système professé dans l'Idéalisme, certains commentateurs tardifs ont enseigné que le Grand Abbé n'a pas lui-même posé une conscience structurale qui diffère des six groupes de consciences, mais qu'apparurent quelques partisans de la grande Voie du Milieu et de nombreux maîtres tantriques pour lesquels « conscience structurale » [se réfère] généralement à un certain aspect subtil de l'esprit²⁰⁸³. D'un point de vue général, le terme « conscience structurale » n'apparaissant pas clairement dans ce texte, il serait certes acceptable, pour un certain temps [du moins], de s'en tenir à une telle présentation si on le souhaite. [Mais, si l'on va] plus avant, la thèse [identifiant] les apparences à l'esprit est intenable si l'on n'affirme pas avec certitude une conscience structurale qui « saisit » les imprégnations. Ainsi, [et] conformément à ce qui est enseigné dans *La Descente vers Laṅka*, le *Commentaire éclairant les intentions*, etc., si quelqu'un professe un Idéalisme authentique²⁰⁸⁴, il doit poser avec certitude [l'existence] d'une conscience structurale. La conscience structurale constitue en quelque sorte le cœur de la philosophie de l'Idéalisme, et puisque son établissement n'entre pas en contradiction avec l'existence de la conscience affligée²⁰⁸⁵, il est nécessaire de poser les huit groupes [de consciences]. [Il est] également [dit] dans ce texte :

On enseigne brièvement le Véhicule intégrant les deux approches de cette façon.

Pourquoi [cette] vue conforme aux Écritures [relatives] aux cinq *dharma*, aux trois natures, etc., ne professerait-elle pas également la conscience structurale de la doctrine générale de l'Idéalisme ? Je pense qu'elle la professe.

Commentaire

Une des façons de réfuter l'interprétation de Mipham serait de prendre prétexte de l'absence de mention de la conscience structurale dans le texte de Śāntarakṣita. Mais pour Mipham, la chose est claire : même si l'on se trouve en contexte médianiste, à partir du moment où, comme le fait l'idéalisme classique, on affirme que tout est esprit, l'obligation d'intégrer la conscience structurale pour rendre compte de cette position est impérieuse. Et puisqu'il s'agit là de l'interprétation que donne Śāntarakṣita de la vérité de surface (c'est-à-dire du mode d'apparaître), cela signifie qu'il *accepte implicitement* l'existence de la conscience structurale. Et puis, ne serait-il pas étrange de se revendiquer de tous les aspects de l'Idéalisme (trois natures, etc.) *tout en refusant* ce qui en constitue réellement la spécificité ?

²⁰⁸³ *Yid*, skt. *manas*.

²⁰⁸⁴ *Mtshan nyid pa*. C'est-à-dire un idéalisme au sens plein du terme, pleinement qualifié et caractérisé.

²⁰⁸⁵ *Nyon yid* (abréviation de *nyon mongs pa can gyi yid kyi rnam par shes pa* ; skt. *kliṣṭamanas vijñāna*). Dans la théorie des huit groupes de consciences, il s'agit de la septième, celle où se nouent les afflictions.

En outre, Mipham ajoute que cette conscience structurale ne contredit pas la conscience affligée, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une « couche » de la conscience qui empêcherait de comprendre l'ignorance et ses effets. Il est donc difficile de faire passer la conscience structurale pour un *Soi* pur (ou un flux pur) sur lequel ou à partir duquel il serait impossible de rendre compte de la logique samsârrique.

Après cette réponse générale, Mipham aborde les objections spécifiques qui lui sont opposées.

Retour au texte

Quel est [donc] cet aspect plus subtil du mental que les *mantras*, etc. appellent « conscience structurale » ? Et que signifie « différente des six groupes de consciences » ? Concernant [le premier] point, quels que soient les aspects mentaux que l'on distingue, [s'il s'agit] d'une conscience capable d'appréhender les imprégnations à la fois sur le mode de support et de [ce qui] est supporté²⁰⁸⁶, elle possède des caractéristiques qui la définissent dans les mêmes termes que la conscience structurale. **[44]** En ce cas, quels que soient les aspects plus subtils du mental, puisque, en réalité, ils ne dépassent pas la conscience structurale, [la différence] est purement nominale. Mais si, [d'un autre côté,] ceux-ci n'avaient pas les caractéristiques de la conscience structurale, il ne s'agirait que d'un simple usage nominal, comme si l'on appelait « bœuf » un cheval. Ne serait-ce pas vain ? Et lorsque l'on dit qu'elle est « différente des six groupes de consciences », s'agit-il là d'une [définition d'] essence²⁰⁸⁷ ou d'une simple distinction²⁰⁸⁸ ? Dans la première option, « différent » se rapporte-t-il à un « flux mental différent » ou « à une fonction différente », ou à autre chose encore ? Dire que les six groupes [de consciences] et le flux du mental sont des consciences différentes est une thèse que non seulement aucun Mādhyamika ne soutient, mais également absolument aucun sage idéaliste. Car, [de deux choses l'une] : si les consciences n'étaient pas identiques au flux mental, en tant qu'étant essentiellement « conscience », il s'ensuivrait qu'une seule personne posséderait deux flux de conscience ; si, maintenant, il n'y avait nulle différence – [en termes] de fonctions ou d'autres choses – pourquoi utiliser ce mot ? Il serait vain.

Commentaire

Mipham dénonce une nouvelle fois l'attachement forcené aux signifiants contre l'intelligence des signifiés. Car, de deux choses l'une : soit ce dont on parle a les mêmes

²⁰⁸⁶ *Rten dang brten pa'i tshul du.*

²⁰⁸⁷ *Ngo bo.*

²⁰⁸⁸ *Ldog pa.* Ou : contradistinction. En d'autres termes : la conscience structurale est-elle essentiellement, ou ontologiquement, différente des autres consciences ou bien cette différence n'est-elle qu'une distinction opérée par l'intellect ?

caractéristiques que la conscience structurale, et alors la nommer différemment n'enlèvera rien à son existence ; soit il s'agit de deux choses différentes, et alors l'appeler « conscience structurale » sera inutile. Si incapables de pointer deux référents distincts, on maintient tout de même qu'il s'agit d'une distinction d'essence et non d'une simple distinction dichotomisante dans le domaine discursif, on se paie de mots. Par exemple, reconnaître que l'aspect subtil du mental possède toutes les caractéristiques définitoires de la conscience structurale sans accepter leur identité, c'est véritablement faire preuve de mauvaise foi. D'un autre côté, s'il s'agit *réellement* de deux choses différentes, alors un même individu sera constitué de plusieurs flux mentaux distincts et la série causale qu'il est ne pourra plus être considérée comme « une ». D'un autre côté, il faut bien concevoir qu'elles ne sont pas absolument identiques, faute de quoi l'on ne comprendrait pas le fait que les textes aient cru bon d'opérer une distinction. En somme : faire de la conscience structurale une *autre* conscience, ce serait introduire l'opacité dans le flux de conscience²⁰⁸⁹. On tomberait alors sous le coup des arguments de Candrakīrti pour lequel il n'y a pas plus de différence entre deux consciences appartenant au même flux mental qu'entre des consciences appartenant à différents flux. Mais ne pas distinguer la spécificité de cette conscience (qui réside, selon nous, dans le fait qu'elle est non pas une archi-couche de conscience mais l'articulation de toutes les temporalités à l'œuvre dans le flux psycho-physique) serait en nier l'apport conceptuel.

Retour au texte

En viendrait-on à penser qu'il s'agit d'une distinction purement conventionnelle, il aurait suffi de faire sans conscience structurale. Mais puisque, [en ce cas,] l'expression « différente des six groupes [de consciences] » [n'amène] aucune détermination, son utilisation deviendrait vaine et inutile. Si, même comme pure distinction, on ne peut la présenter comme « différente des six groupes [de consciences] », à quoi l'expression « conscience structurale » peut-elle bien s'appliquer ? Il n'y aurait alors, même [d'un point de vue] conventionnel, aucune différence de désignation entre la conscience structurale et les six groupes [de consciences]. Examine honnêtement ce qui vient d'être dit en guise de simple introduction à l'analyse. Quant à nous, nous tenons que l'Abbé lui-même accepta les huit groupes de consciences également. Relativement à ce [qui a été dit], si un coup direct, etc. n'a pas blessé, je ne pense pas qu'un raisonnement le puisse²⁰⁹⁰.

²⁰⁸⁹ La charge sartrienne contre l'inconscient freudien n'est guère éloignée.

²⁰⁹⁰ *Der dngos su dbyug pa sogs kyi gnod pa ma byung na rigs pa'i gnod pa ni 'byung bar mi sems so*. T. Doctor traduit différemment: « [...] and although direct harm from sticks and so forth [may occur], I believe that no harm

Commentaire

Il ne fait aucun doute pour Mipham, d'une part, que Śāntarakṣita a été partisan des huit groupes de conscience (et donc de la conscience structurale) et, d'autre part, que quiconque entame une analyse rationnelle de ce point aboutira à la même conclusion.

Mipham nous exhorte à opérer ces analyses par et pour nous-mêmes. On conçoit que cette affirmation du caractère positif et *inoffensif* d'un usage personnel de la raison résonne d'une manière particulière aux oreilles de ceux qui soit réduisent l'analyse aux textes indiens, soit investissent toutes leurs forces dans la défense de traités doxographiques rigides. Mipham fait ici du retour aux sources une aventure mobilisant tant les recherches logiques et l'innovation spéculative que l'étude des textes. D'une certaine façon, il profite pleinement de l'aiguillon que ceux-ci s'avèrent être pour l'intelligence à propos de questions concernant certains aspects de la doctrine (le *karma*, le *dharmadhātu*, etc.) qui sont souvent considérés comme « extrêmement celés » (skt. *atyāntaparokṣa*), c'est-à-dire inaccessible à la perception et à l'inférence²⁰⁹¹.

Retour au texte

De sorte que, puisqu'il faut notamment poser que les cinq gnoses [résultent de] la transmutation²⁰⁹² des huit groupes [de consciences], cette tradition scripturaire magnifie la tradition générale du Grand Véhicule. D'un point de vue purement conventionnel, le mental affligé et l'essence claire et lucide d'une conscience [45] qui ne s'arrête nullement à l'une ou l'autre des consciences particulières n'entrent nullement en contradiction avec l'existence d'un esprit saisissant les imprégnations depuis des temps sans commencement. Non seulement [cela,] mais les raisonnements établissent bien plutôt la *nécessité* de son existence. Cependant, puisque l'essence du dépendant, support de l'imaginé, n'est pas établie comme réelle, on doit comprendre [pourquoi] certains, comme Candrakīrti, ont réfuté également une telle [conscience structurale]. Tous ces raisonnements niant l'aperception²⁰⁹³ et la conscience structurale concernent²⁰⁹⁴ la position des Idéalistes qui considèrent l'aperception [et la conscience structurale] comme *véritablement établies*. Mais sachons qu'ils ne concernent jamais le système qui professe l'aperception et la conscience structurale comme [relevant] du seul domaine conventionnel. Par exemple, ces raisonnements nient l'établissement réel de tout – les agrégats, les

can occur from reasoning ». Nous ne voyons pas où est passée la négation présente dans la première proposition (*ma byung na*).

²⁰⁹¹ On pourrait toutefois se demander si la conceptualisation de la conscience structurale ne permet justement pas de penser positivement le *karma*.

²⁰⁹² *Gnas gyur pa*, skt. *āśrayaprāṇṭti*.

²⁰⁹³ *Rang rig*, skt. *svaśamvedana*, *svaśamvṛtti*.

²⁰⁹⁴ *'jug*. Ils sont opératoires sur ce plan.

sphères perceptives²⁰⁹⁵, les sens²⁰⁹⁶, le chemin, le fruit – tout en n'ébranlant pas les affirmations purement conventionnelles des partisans de la Voie du Milieu quant à la présentation des agrégats et des sphères perceptives, quant au chemin et au fruit.

Commentaire

Outre que la conscience structurale n'empêche nullement de penser ni la conscience affligée (en gros, la modalité du *saṃsāra*) ni la conscience claire et lucide (en gros, la modalité du *nirvāṇa*), elle est tout à fait nécessaire dès lors que l'on souhaite penser leur co-existence et le passage de l'une à l'autre *via* le processus de « transmutation » des consciences ou de révolution du support. Toutefois, il faut bien expliquer les raisons qui ont amené Candrakīrti à nier cette conscience structurale. Mipham indique alors que tous les arguments portant contre l'aperception et la conscience structurale ne frappent que les Idéalistes qui considèrent leur système comme *absolu*, c'est-à-dire qui, *in fine*, envisagent le dépendant comme ayant une existence réelle. C'est ce reliquat de substantialisme présent dans l'Idéalisme qui prête le flanc aux attaques médianistes et qui, par conséquent, doit être considéré comme appartenant à la vérité de surface. En somme, les attaques de « Tsongkhapa-souscrivant-à-Candrakīrti-et-Śāntideva » ne concernent nullement Śāntarakṣita ou Mipham.

Ce point nous ramène en réalité aux discussions concernant les aspects ou modes de l'esprit : si l'on ne peut différencier totalement la conscience et son objet, on ne peut non plus l'y identifier puisqu'il présente des qualités que ne peut avoir la conscience (ce raisonnement est identique à celui qu'appliquera Sartre : l'analyse du *percipi* nous le montre comme relatif et passif, or la conscience, toute spontanéité, ne peut être à la base de ces modes d'être). Il est donc dit qu'il n'est ni le même ni un autre, à l'exemple du visage dans le miroir : il n'est pas le même que le visage réel, mais il n'est pas non plus totalement différent et en tout cas il apparaît dès que celui-là apparaît. Cet apparent manque d'exactitude est tout à fait compréhensible puisque l'on se situe au niveau d'une réalité instable, caractérisée par son manque de consistance (tant logique qu'ontologique). C'est également ce que disait Candrakīrti : la vérité superficielle tient très bien pour peu qu'on ne l'analyse pas. Dès qu'on le fait, elle glisse entre les doigts et c'est normal²⁰⁹⁷. C'est ce que les Idéalistes font lorsque, posant que les apparences *sont* l'esprit ou *ne sont pas* l'esprit,

²⁰⁹⁵ *Khams*.

²⁰⁹⁶ *Skye mched*.

²⁰⁹⁷ D'ailleurs, on trouve un usage du terme « *dharmatā* » pour exprimer cet état de fait. Le fait que le feu brûle, c'est *dharmatā*, c'est-à-dire c'est un fait contingent dont on peut juste dire « c'est ainsi ».

ils réintroduisent la dualité, l'inertie, etc. bref toutes les difficultés du réalisme. La position de Mipham semble être de dire : effectivement l'esprit et la chose sont irréels au même titre (comme l'affirme Candrakīrti), mais *fonctionnellement* ou *chronologiquement*, il faut reconnaître une certaine primauté à l'esprit en tant qu'il explique le procès samsārique. C'est à cette condition que l'on rend l'Idéalisme compatible avec les réfutations de Candrakīrti et de Śāntideva. D'ailleurs, même ces derniers doivent admettre que les raisonnements ultimes qu'ils mobilisent pour montrer la vacuité des entités explicatives mobilisées par le bouddhisme (agrégats, chemin, fruit, etc.) n'atteignent pas leur existence en vérité de surface. Ce qui est posé par un raisonnement conventionnel ne peut être nié dans l'absolu puisque le raisonnement ultime recherche un être *réellement établi* (ce que n'est pas la vérité de surface bien comprise).

Enfin, notons que Mipham associe l'acceptation de la conscience structurale et celle de l'aperception. C'est que, si l'on souhaite rendre compte philosophiquement de la vérité de surface, on a besoin des deux. Cette importance épistémologico-ontologique de l'aperception, de la conscience (de) soi, ne peut pas ne pas nous renvoyer à Sartre. Car, au-delà des développements de l'ontologie phénoménologique, c'est encore la présence du *cogito* pré-réflexif qui permettra de rendre raison des lois de la dialectique²⁰⁹⁸. Sans lui, la dialectique serait semblable à la théorie newtonienne qui rend bien compte des phénomènes mais qu'il est impossible de fonder en raison²⁰⁹⁹. Si elle ne veut pas être irrationnelle (lois de l'univers, lois de la conscience nouménale, etc.), la raison doit apporter ses propres lumières. D'ailleurs, réfutant l'aperception et la conscience structurale, Tsongkhapa est obligé de recourir à des théories « acrobatiques » : ainsi de l'« aboli substantiel » pour rendre compte de la causalité (la cause, en tant qu'elle est passée et disparue, produit son effet) ; ainsi, surtout, du retour d'une « réalité extérieure neutre » comme support des conventions mondaines²¹⁰⁰.

Retour au texte

²⁰⁹⁸ « [L]e point de départ épistémologique doit toujours être la *conscience* comme certitude apodictique (de) soi et comme conscience *de* tel ou tel objet » (CRD, p. 167).

²⁰⁹⁹ « Quand celui-ci [Newton] répondait : 'Hypothèses non fingo', il voulait dire que le calcul et l'expérience lui permettaient d'établir *l'existence de fait* de la gravitation mais qu'il se refusait à la fonder en droit, à l'expliquer, à la réduire à quelques principes plus général. Ainsi la rationalité paraissait, à ses contemporains, s'arrêter avec les démonstrations et les preuves : le fait en lui-même restait inexplicable et contingent. De fait la science n'a pas à *rendre raison* des faits qu'elle découvre : elle établit irréfutablement leur existence et leurs relations avec d'autres faits » (CRD, p. 150).

²¹⁰⁰ Il serait intéressant de confronter la critique que fait Kojève de la présence du noumène chez Kant à cet objet=X de Tsongkhapa (théorie résultant sans doute de son logicisme).

On doit comprendre que les choses permanentes dont parlent les impies (le Soi, etc.) sont impossibles *même au niveau conventionnel*²¹⁰¹. En bref : si l'existence de quelque chose est établie par des moyens de connaissance valides de l'ordre du conventionnel, jamais personne ne pourra la réfuter au niveau conventionnel, mais si [cette] existence est mise à mal par les moyens de connaissance valides de l'ordre du conventionnel, personne ne pourra jamais l'établir conventionnellement. Et lorsqu'un moyen de connaissance valide de l'ordre de l'absolu a établi l'inexistence [de quelque chose], personne ne pourra établir [son existence] en disant : « Cela existe absolument ». [Telle est] la Réalité [ou l'essence]²¹⁰² des choses. Distinguer de la sorte est tout à fait crucial dans les *sūtras* et les *mantras* du Grand Véhicule en général. C'est ainsi que, non seulement dans les *sūtras*, mais également dans les *mantras*, toutes les apparences sont [d'abord] définies comme automanifestations, puis comme grande félicité de l'esprit en tant que tel²¹⁰³. En somme, cette écriture expose le point crucial gisant à la racine des explications de la totalité des *sūtras* et des *mantras* du Grand Véhicule. Tous les partisans du Grand Véhicule s'accordent avec les enseignements du Vainqueur [selon lesquels] les cinq *dharma*, les trois natures, etc., **[46]** synthétisent la totalité du Grand Véhicule. Toutefois, seul ce Maître²¹⁰⁴ fraya la voie [permettant] de mettre un tel chemin en pratique. C'est pourquoi ce texte est d'une extrême importance. Mais, puisqu'il est clair²¹⁰⁵ que [ce] texte accepte l'existence des choses d'un point de vue conventionnel et qu'il insiste sur l'absolu catégoriel que l'on atteint en usant d'arguments autonomes, [Śāntarakṣita] est connu comme étant un Maître svātantrika. Toutefois, ne pensons pas que [sa] vue soit inférieure à celle des [Maîtres] prāsaṅgikas : une fois frayée une telle voie universelle du Grand Véhicule unissant les deux approches, les points-clés sont harmonisés²¹⁰⁶, sans [conserver] la moindre particularité, au sein de la Sphère absolument insubstante²¹⁰⁷ de l'unité actuelle des deux vérités.

Commentaire

Ce qui ferait la spécificité de Śāntarakṣita serait, selon Mipham, d'établir une synthèse cohérente de la totalité du Grand Véhicule de telle sorte qu'il soit désormais possible de pratiquer et de faire l'expérience de son chemin. Et puisqu'il accepte l'existence des choses conventionnelles et qu'il aborde l'absolu non catégoriel à partir de l'absolu catégoriel, Śāntarakṣita est bien un Svātantrika. On ne peut toutefois tirer prétexte de cela pour rejeter la validité de son enseignement. Selon Mipham, la hiérarchie traditionnelle, typiquement gélugpa, plaçant la vue prāsaṅgika au-dessus de la perspective des Svātantrikas demanderait à être revue.

²¹⁰¹ Il en va un peu comme dans la thèse sartrienne selon laquelle l'*ego* est magique et donc ne peut exister.

²¹⁰² *Chos nyid*.

²¹⁰³ *Sems nyid bde ba chen po*.

²¹⁰⁴ Śāntarakṣita.

²¹⁰⁵ *Bsraṅgs pa*. Le texte a établi correctement, de manière droite, ces thèses.

²¹⁰⁶ *Mthun par gyur pa*.

²¹⁰⁷ *Rab tu mi gnas pa'i dbyings*.

Nous avons vu que, selon lui, les Prāsaṅgikas ne parlent pas de l'absolu *mais qu'ils parlent à partir de l'absolu*, ou encore, que leur discours n'est qu'une activation de l'absolu dans le langage. Le Yogācāra-Madhyamaka, quant à lui, *théorise* cet absolu et l'intègre dans une construction conceptuelle systématique parvenant à ne pas se réifier puisqu'acceptant son inadéquation par le biais de l'analyse ultime à laquelle rien ne résiste.

Retour au texte

Ainsi, la pensée du glorieux Candrakīrti est la vue profonde selon laquelle la pureté directe et intrinsèque²¹⁰⁸ de tous ces phénomènes fait s'effondrer dans l'Élément [de Réalité] la forme erronée du conventionnel. Cela est tout à fait similaire à la façon dont la *pureté primordiale*²¹⁰⁹ est définie dans les textes du Dzogchen. Voilà pourquoi notre tradition – celle de la lignée des « Détenteurs de la sagesse » – l'incarne. Par conséquent, moi aussi, l'inférieur, je n'aspire qu'à cette vue. Un tel texte constitue le vaste et universel chemin du Grand Véhicule ; il mêle en un fleuve unique la pensée des écritures des deux Attelages. Plus spécifiquement : les moyens de connaissance valides [évoluant dans] l'absolu, tels que ceux professés par le glorieux Nāgārjuna, et les moyens de connaissance valides [évoluant dans] le conventionnel, tels que ceux professés par le glorieux Dharmakīrti, deviennent²¹¹⁰ unisapides dans l'immense océan des raisonnements. Et, au final, ce texte qui oriente vers la Grande Voie du Milieu, vers la liberté par rapport aux proliférations des quatre extrêmes, est le profond point-clé, complet et parfait, du sens des paroles du Grand Véhicule, juste comme il est élucidé par les Grands Attelages, tels que les « Six Ornaments », etc.²¹¹¹ [47]. Pourquoi, dès lors, tous ceux qui adhèrent à un aspect quelconque [de ce Véhicule] n'honoreraient-ils pas ces élégantes et excellentes explications, sans rivale à la surface de la terre, en les plaçant au sommet de leur tête. Avec effort, fais feu de tout bois²¹¹² [en vue de la compréhension de cette voie]. Pour ces raisons, c'est le flot des intentions du Bienheureux, le Bouddha ; c'est l'océan dans lequel se jettent tous les systèmes des suprêmes Attelages sans exception. Sans avoir demeuré, [fût-ce] durant une seule séance de méditation, dans l'expérience de l'équanimité harmonieuse avec l'Élément de Réalité ; sans avoir, au cours de nos études et réflexions, saisi les points extrêmement subtils de la raison qui affirme et nie, [sans cela,] simplement poursuivre ce qu'il y a de plus haut en se réclamant des Prāsaṅgikas [produira] difficilement des bénéfices. Par conséquent, maîtrisons plutôt les points-clés de la Voie du Milieu en suivant un texte tel que celui-ci.

Commentaire

²¹⁰⁸ *Rang sar.*

²¹⁰⁹ *Ka dag.*

²¹¹⁰ *Bskyil.* Ce verbe dénote le fait de diriger ou de retenir un flux.

²¹¹¹ *Mthar thug mtha' bzhi spros bral gyi dbu ma chen por skyil ba'i gzhung 'di la bka' theg chen gyi don rgyan drug la sogs pa shing rta chen po rnam kyis ji ltar bkra ba'i zab gnad ma tshang ba med par rdzogs pas.* Nous devons avouer que cette phrase nous pose quelques difficultés.

²¹¹² *Sgo kun nas 'bad pas 'jug par gyis shig.* Littéralement : « engage-toi avec zèle par toutes les entrées ».

Mipham suggère ici que le Dzogchen et la vue *prāsaṅgika* expriment la même chose. Et c'est vers cette « chose » – expérience et sens à la fois – que s'écoulent les différentes traditions (Madhyamaka, Yogācāra, Logique, etc.). Un texte, comme celui de Śāntarakṣita, qui fournit une synthèse permettant les *méditations* entre ces différents systèmes est préférable à la volonté de saisir directement la vue dont il est question. En fait, à moins de faire partie de la petite frange d'individus aux capacités suffisamment acérées (possibilité qui n'est pas rejetée totalement par Mipham), tenter de sauter directement à la vue *prāsaṅgika*, sans médiation, produit rarement de bonnes choses.

Retour au texte

Ainsi, si l'on est sorti avec succès de l'entraînement [contenu] dans un tel ouvrage, on obtiendra le sens et la lettre de ce que les Tibétains connaissent comme « l'intersection des cous léonins de la Voie du Milieu et des moyens de connaissance valides »²¹¹³. Avec leurs explications excellentes [et] inégalées qui font apparaître [le fait que] les moyens de connaissance valides des deux vérités se confortent mutuellement, ces écritures, qui confèrent le niveau suprême de « Seigneur du Discours »²¹¹⁴, sont uniques, même en Inde. Qu'est-ce à dire ? Hormis ce seul raisonnement essentiel, suprême et éminent, on n'en trouve nul autre unifiant les différentes traditions des Attelages.

Ainsi le sens de ces deux approches, tel que l'enseigne le texte, a-t-il été éclairci de la sorte par un résumé explicatif. Tel est donc son sens global²¹¹⁵. Si l'on se demande : « Maître Nāgārjuna professait-il une telle façon de poser ces deux approches ? », [la réponse est] « oui ». [On trouve] dans les *Soixante stances sur le raisonnement*²¹¹⁶ :

Ce que l'on explique comme « grands éléments », etc.,
Est adéquatement rassemblé dans la conscience²¹¹⁷ [48].
Si l'on s'en sépare en les connaissant,
Ne serait-ce pas là une conception erronée ?²¹¹⁸

D'après les deux premiers vers²¹¹⁹, le Bienheureux a expliqué les quatre grands éléments, etc. ainsi que leurs transformations comme n'étant rien d'autre que la conscience. Puisque les apparences sont

²¹¹³ *Dbu tshad seng ge mjing bsnol*

²¹¹⁴ *Smra ba'i dbang phug chen po'i go 'phang.*

²¹¹⁵ *'di'i dbu zhabs kyi don.*

²¹¹⁶ *Rigs pas drug cu pa*, skt. *Yuktiṣaṣṭikā*. Ce texte et le *vṛtti* qu'en a proposé Candrakīrti ont été traduit par Cristina Anna Scherre-Schaub : *commentaire à la soixantaine sur le raisonnement* ou *Du vrai enseignement de la causalité* par le Maître indien Candrakīrti, Mélanges Chinois et Bouddhiques vol. XXV, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1991.

²¹¹⁷ *Rnam shes.*

²¹¹⁸ Il s'agit de la stance 34. Sur les données philologiques et philosophiques concernant cette strophe abondamment utilisée pour illustrer la synthèse Yogācāra-Madhyamaka, voir la très longue note n°492 de Scherrer-Schaub dans YKS.

présentées comme étant les aspects de cette conscience même²¹²⁰, ils sont rassemblés dans la conscience. [Voici ce qu'enseignent] les derniers vers : les éléments peuvent être externes, internes ou encore identiques à la conscience. [On pourrait] penser qu'ils ont une existence réelle, mais, du point de vue de la gnose connaissant la nature de la cognition, on les rejette et l'on s'en libère. Puisqu'ils n'apparaissent pas à la gnose authentique ne sont-ce pas là simplement des conceptions erronées ?

Concluons par quelques vers :

La voie du Grand Attelage établit les deux approches
Comme n'en étant qu'une. Quiconque s'engage correctement dans une telle
Tradition scripturaire obtiendra les emblèmes royaux²¹²¹ du *Dharma*,
Le Véhicule Suprême de l'approche excellente.

Qu'ils disent « oui » ou « non », plagier les autres
[Pourrait] certes être acceptable pour un esprit partial ;
Toutefois, que celui qui explique honnêtement les excellents textes fondamentaux des Attelages
Cultive la patience envers ceux qui les échaudent²¹²².

Commentaire

Au terme de la présentation du texte, l'inévitable question de sa fidélité à Nāgārjuna se pose. Mipham y répond en invoquant une stance où celui-ci semble articuler les points de vue idéaliste et médianiste. C. Scherrer-Schaub remarque que, bien que cette stance fasse justement débat, elle s'insère pleinement dans un passage (allant de stance 30 à la stance 35) qui insiste sur le caractère graduel et circonstancié de l'enseignement du Bouddha.

Retour au texte

[5] L'*objectif*]

L'on pourrait se demander : a : « Comment produit-on la certitude dans l'objet de la totalité du Grand Véhicule ? » ; b : « À ce propos, que veut dire 'se laisse entendre aisément'²¹²³ ? » ; c : « Comment cela fait-il obtenir le grand Éveil ? ».

[a. *Comment produit-on la certitude dans l'objet de la totalité du Grand Véhicule ?*]

²¹¹⁹ *Tshig rkang*, skt. *pāda*.

²¹²⁰ *Shes nyid de*.

²¹²¹ *Rgyal srid* mis pour *rgyal srid rin po che sna bdun*, « les sept précieux attributs de la souveraineté ». Faut-il voir là un trait propre à l'histoire du tantrisme : la récupération des attributs régaliens et leur transmutation à un niveau spirituel ?

²¹²² *Gzen po*. Terme peu courant. Dans une communication personnelle, S. Arguillère nous indique que le *Tshig mdzod chen mo* (p. 2509) en donne la définition suivante : *snum gyis btsos pa'i za bya zhig*, c'est-à-dire, « un aliment cuit dans l'huile ».

²¹²³ *Bde blag*.

En général, « véhicule » est le nom du moyen par lequel on rejoint la libération complète et les trois types d'Éveil²¹²⁴. La tradition scripturaire qui se place, par ses sept Grandeurs²¹²⁵ (visée, etc.), au-dessus du Véhicule inférieur est celle de la Voie du milieu et de l'Idéalisme. En outre, par « totalité », on entend l'unification synthétique de l'intention contenue à la fois dans la Voie du Milieu et dans l'Idéalisme [49]. Comment la certitude dans l'objet de ces derniers est-elle produite ? D'une manière générale, le discernement né de la méditation et de l'expérience fait goûter au fruit ultime. La condition *sine qua non*²¹²⁶ de celles-ci est la certitude acquise à la suite d'analyses correctes. Il s'agit [là] du *discernement [issu] de la réflexion*²¹²⁷. La cause de ce [discernement] n'est autre que l'*étude*²¹²⁸ des textes dont les explications [sont] excellentes. À cet égard, une *simple* étude des textes et un *simple* respect de leur sens ne permettent pas de traverser le chemin des *bhūmi*²¹²⁹. C'est en effet en produisant une certitude droite dans l'objet adéquat qu'il faut rejeter les fictions²¹³⁰ viles et fallacieuses [présentes dans] son propre flux mental.

Commentaire

Si l'objectif du texte est d'ouvrir le sens du Grand Véhicule ou de faire atteindre à son objet, il est légitime de s'interroger sur les moyens à mettre en œuvre pour que cela advienne. Mipham présente le processus de manière régressive : l'Éveil s'atteint par une culture du discernement ; ce dernier est accessible grâce à la certitude à laquelle aboutissent les analyses concluantes ; cela est rendu possible par l'étude de textes adéquats ; cette étude ne peut être passive mais doit être une reprise active et personnelle de ces raisonnements. Dans son commentaire au *Dharmadharmatāvibhaṅga*, Mipham explicite les traits propres aux deux premières étapes (étude, réflexion) et qui permettront de distinguer ce qui est à abandonner (le *saṃsāra*) une fois qu'on le connaît (tib. *shes nas gang zhig yongs su spang bya*) et « ce » que l'on ne peut que réaliser directement (*i.e.* le *nirvāṇa*) : 1) les caractéristiques définitoires (tib. *mtshan nyid*) ; 2) le fondement [de ces caractéristiques] (tib. *grub pa*) ; 3) l'absence d'identité et

²¹²⁴ *Rnam grol byang chub gsum*. C'est-à-dire : l'Éveil des Auditeurs (tib. *nyan thos kyi byang chub*) ; l'Éveil des Bouddhas solitaires (tib. *rang sangs rgyas kyi byang chub*) ; l'Éveil des Bodhisattvas (tib. *byang chub sems dpa'i byang chub*). Nous ne savons pas si Mipham identifie la liberté complète à ce dernier Éveil ou s'il distingue le *parinirvāṇa* comme résultat de cet Éveil. Cela s'accorderait avec la présentation des quatre types d'Ārya : les trois premiers concernant les trois Véhicules et le dernier identifié au Bouddha parfaitement éveillé.

²¹²⁵ *Chen po bdun*. Les sept aspects qui rendent « Grand » ce véhicule sont : 1) *dmig pa*, la visée ; 2) *sgrub pa*, les accomplissements ; 3) *ye shes*, la gnose ; 4) *brtson 'grus rtsom pa*, la mise en marche de la persévérance ; 5) *thabs la mkhas pa*, la sagacité dans les moyens salvifiques ; 6) *yang dag sgrub pa chen po*, l'accomplissement adéquat ; 7) *'phrin las*, les activités éclairées.

²¹²⁶ *De dag gi med na mi 'byung gi rgyu*.

²¹²⁷ *Bsam pa'i shes rab*, skt. *cintamayiprajñā*.

²¹²⁸ *Thos*. Littéralement : « l'écoute » (ce qui se comprend dans une culture où l'oralité prime).

²¹²⁹ *Sa lam*.

²¹³⁰ *Rtog pa*.

de différence (tib. *gcig dang tha dad ma yin pa*) ; 4) l'aspect commun (ou partagé) du *saṃsāra* (tib. *thung mong pa*) ; 5) l'aspect non commun (ou non partagé) du *saṃsāra* (tib. *thun mong min*) ; 6) l'introduction à la réalité dans laquelle il n'y a ni sujet ni objet. La connaissance discriminante du cycle des existences à l'aide de ces traits (ce qui recouvre, en fin de compte, les deux premières nobles vérités) mènera à la perception de l'absence de soi des personnes ou de l'absence d'essence établie des choses (tib. *gang zag gi bdag chos su grub pa'i ngo bo nyid med pa*) dont la culture parachèvera la « révolution du support », aboutissant ainsi à l'établissement dans l'absence de contradiction entre le mode d'existence et le mode de manifestation. Dans le procès, l'objet et le sujet se transforment jusqu'à ce que l'opposition entre la chose à connaître et la faculté cognitive soit surmontée. Puis, mais c'est un aspect que le texte n'aborde pas, il faudra « éveiller » cela, qui est incommunicable, chez autrui. Cette connaissance n'est en effet pas transmissible directement et nécessite donc la mise en place de stratégies discursives visant à l'induire.

L'articulation explicite de trois types de discernement constitue, selon nous, une des spécificités les plus remarquables de la tradition bouddhique. Pour bien s'engager dans le chemin, il faut en effet mettre en œuvre trois types de discernement résultant en trois types de certitude (tib. *nges pa*, skt. *niścaya*) qu'il serait possible de présenter de la manière suivante : la première concerne les *mots*, c'est la certitude dans le sens des paroles enseignées ; la seconde concerne les *choses* et les *mots*, c'est la certitude provenant de l'examen rationnel ; la troisième concerne les *choses* uniquement, c'est la certitude produite par la culture méditative. Autrement dit, après la phase d'appropriation de l'enseignement, il convient de faire naître une connaissance directe (skt. *pratyakṣa*) de ce dont ce dernier traite. Comme le remarque J. May, c'est précisément le discernement qui sera le gong permettant de passer d'une connaissance discursive (domaine de la pensée) à une connaissance intuitive (domaine du vécu) : « La *prajñā* [...] possède la faculté particulière d'assurer le passage ; elle se trouve ainsi dans une position intermédiaire, participant à la fois à la connaissance empirique et à la connaissance métaphysique »²¹³¹.

Il convient de ne pas confondre la dialectique que l'on met en œuvre vis-à-vis des thèses d'autrui et la dialectique que l'on médite soi-même afin de se libérer de ses propres égarements.

²¹³¹ Jacques May, *op. cit.*, p. 104, note n° 2. May remarque qu'un rôle similaire est occupé par la *buddhi* dans le Sāṃkhya.

C'est, on s'en doute, à nouveau le rôle de la *méditation* qui entre en jeu : il faut cultiver²¹³² ce savoir et *se l'incorporer* afin qu'il transforme notre vue de nous-mêmes et du monde²¹³³. Car « entendre parler d'eau ne suffit pas à étancher la soif »²¹³⁴, tout comme voir quelqu'un d'autre boire : la nescience ne sera véritablement déracinée que grâce à une *compréhension personnelle* :

Si l'on est établi dans le sens suprême de la nature du monde (*'jig rten pa nyid kyi don dam pa*), qu'on soit en pleine possession du domaine de la non-méprise entièrement purifiés et qu'on ait compris personnellement (*so so rang rig rtogs pa*) la réalité [qui consiste en] vacuité, ne pas faire le méritoire ou le non-méritoire convient. Mais ceux qui, sans compréhension personnelle de la vacuité, contrefont (*ltar rjes su 'chos pa*) la pratique de ceux qui ont fait ce qu'il fallait faire, ne s'engagent que dans les actes défavorables (*mi dge ba'i las nyid la jugs pa*), mais non dans les actes favorables : ceux-là, inévitablement, tomber[ont] dans l'extrême des passions tel un oisillon dont les ailes n'ont pas encore poussé, [et] qui suivrait la conduite (*tshul*) d'un oiseau aux ailes parfaitement développées (*rdzogs pa*).²¹³⁵

En d'autres termes, si le premier niveau de la dialectique relève du discernement – il est dicible et s'adresse à autrui et à nous en tant que nous nous appréhendons *depuis le point de vue d'autrui* –, le second niveau, relatif à la méditation sur le résultat auquel aboutit le discernement, est rigoureusement personnel.

Nous ne pouvons nous empêcher de citer le dernier vers de cet ouvrage de Jñānagarbha, particulièrement lumineux pour notre propos : « Que les bienfaits que j'ai obtenus en distinguant les deux vérités fassent se développer la graine de la connaissance (*jñānagarbha*, tib. *ye shes snying po*) chez tous sans exception »²¹³⁶. Le jeu de mots sur le nom de l'auteur, pour anecdotique qu'il soit, nous fait rejoindre un certain nombre de points abordés précédemment. Les bienfaits proviennent de la distinction que l'auteur a opérée. Pour les connaître, *il faut effectuer soi-même un tel chemin, c'est-à-dire faire germer la graine de la connaissance ou se rendre égal à l'auteur*²¹³⁷.

Retour au texte

²¹³² Skt. *bhāvana*, terme peu présent dans les classiques prāsaṅgikas, même si MMK, XXVI, 11 : « L'ignorance arrêtée, les composants ne peuvent plus venir au jour. Quant à l'arrêt de l'ignorance, il résulte de la méditation vécue du savoir en question [la coproduction conditionnée] ». Dans son incise finale, Bugault suit l'interprétation que donne Candrakīrti dans sa *Prasannapadā* (559, 3-4).

²¹³³ Cf. *Bodhicāryāvatara*, IX, 31-32.

²¹³⁴ YKS, p. 248.

²¹³⁵ YKS, p. 247.

²¹³⁶ *Bden pa gnyis ni rnam phyed bas / dge ba bdag gis thob pa gang / des ni 'gro ba ma lus pa / ye shes snying po bskyed par shog //* (46).

²¹³⁷ Fort des analyses sartriennes précédentes, on comprend pourquoi M. D. Eckel rapproche ce genre de raisonnements de l'ironie kierkegaardienne.

Le sens des paroles du Bouddha est épuré par l'analyse triple²¹³⁸. Lorsque l'on suit le type de chemin qu'établissent les raisonnements valides, une confiance²¹³⁹ insigne pointe en soi. L'ample luminosité du discernement qui ne suit pas la voie d'autrui ni n'est pas biaisé par lui [fait] alors voir le vaste chemin qu'ont arpenté les Bouddhas, [ces] Bienheureux. On s'y engagera alors de manière irrévocable. Ni [foi] dans ce que les autres ont dit ni simple dévotion, la confiance [provient de] la force de notre propre raison. [Puisqu']il n'est plus nécessaire de se reposer sur les autres ni sur leur pouvoir, parvenir à [cette] *autonomie*²¹⁴⁰ est appelé « ne pas s'engager sur la voie des autres ». Fort d'une foi²¹⁴¹ obtenue par la connaissance, nul démon ou contradicteur ne sera en mesure de nous faire dévier de ce chemin. [C'est] ce qu'on appelle « l'impossibilité d'être biaisé par autrui ». Un individu en possession d'un tel œil du discernement acquiert²¹⁴² une certitude²¹⁴³ supérieure et remarquable dans le *Dharma* authentique [50] et rejette ce qui est inauthentique et « *adharma* ». L'obtention d'une puissance intellectuelle [capable] de distinguer ce qui est « dharmique » de ce qui est « non dharmique » est semblable [à l'ouverture] d'un œil lucide²¹⁴⁴ qui voit les formes. Comme l'enseigna le Protecteur Maitreya²¹⁴⁵ avec ces mots :

Les démons ne [peuvent] jamais s'opposer
 Au penseur qui analyse avec [sa] raison l'excellent *Dharma*.
 Les caractéristiques d'une maturité pleine et que l'on ne peut ravir
 [S'expriment] dans la découverte [de ce qui est] remarquable et dans la réfutation de la position
 des autres.

Par conséquent, tous les chemins authentiques, dès lors qu'ils sont vus et connus, [doivent] être cultivés. Mais sachons que sans l'acquisition d'une certitude personnelle, il est impossible de méditer correctement et il est impossible que les chemins purs portent leurs fruits.

Ainsi, étant donné que ce système constitue le cœur des raisonnements [présents dans] les écritures concernant les deux moyens de connaissance valides, si l'on a saisi ce seul point-clé, on comprendra sans effort et spontanément les paroles du Bouddha, la totalité du profond et vaste Grand Véhicule et l'on aura la foi. Le discernement se déploiera dans toutes les directions, telle une étincelle embrasant la forêt.

²¹³⁸ *Dpyad gsum*. Il s'agit des trois types d'inférences qui constituent l'analyse rationnelle : 1) *dngos stobs rjes dpag*, l'inférence suivant les faits ; 2) *yid ches rjes dpag*, l'inférence suivant la « confiance » ; and 3) *grags pa'i rjes dpag*, l'inférence suivant ce qui est bien connu. L'on pourrait peut-être également y voir une allusion aux trois types de discernement.

²¹³⁹ *Yid ches*.

²¹⁴⁰ *Rang dbang 'byor ba*.

²¹⁴¹ *Dad pa*.

²¹⁴² *Rnyed pa*. Littéralement : « trouve ».

²¹⁴³ *Nges shes*. Malgré les arguments de J. W. Pettit (qui sont d'ailleurs surtout formulés pour distinguer Mipham du système de Tsongkhapa), nous identifions *nges pa* et *nges shes*.

²¹⁴⁴ *Mig gsal ba*.

²¹⁴⁵ *Mgon po byams pa*.

Tout comme l'a fait la raison, les autorités scripturaires établissent elles aussi la supériorité de ce texte sur tout autre. Après avoir enseigné de façon détaillée sur le sens des cinq *dharma* qui ont été expliqués ci-dessus, le texte de la *Descente vers Laṅka* conclut :

Quiconque aura saisi ce système par la raison
Sera fervent et diligent dans son yoga et
Se reposera sur un objet non fictionnel et insubstant.
On analysera les aspects du *Dharma* comme [s'il s'agissait] d'or.

Nul autre texte n'est apparu qui, [comme le fait] celui-ci, définit rationnellement et unifie les deux approches. Dès lors, la raison intangible²¹⁴⁶ établit ce texte comme grandement louable.

Une confiance supplémentaire dans ce [texte] adviendra si l'on considère précisément l'intention immaculée des paroles du Grand Véhicule telles que : la *Descente vers Laṅka* [51], l'*Épaisse parure*²¹⁴⁷, l'*Explication définitive de l'intention*, la *Rencontre du père et du fils*²¹⁴⁸, le *Recueillement de phare lunaire*, le *Sūtra de l'art de conduire l'éléphant*²¹⁴⁹, [l'*Enseignement*] d'*Akṣayamati*²¹⁵⁰, le *Répertoire authentique des dharma*, la *Narration de Sāgara, roi des Nāgas*²¹⁵¹, la *Nuée de Joyaux*²¹⁵², la *Mère des Victorieux*, etc.

Commentaire

La raison justifie l'étude de ce texte, tout comme la juste compréhension de toute une série de *sūtras*. Tout en ayant confiance dans les paroles du Bouddha, chacun doit appliquer sa raison pour déterminer ce qui est salutaire et ce qui ne l'est pas et pour tenter de donner un sens aux textes. Il s'agit donc d'une association entre la réflexion raisonnée et l'herméneutique. Si l'herméneutique est un travail de la raison, l'exercice de la raison rejoint l'herméneutique.

Retour au texte

Quant aux façons de cultiver des certitudes particulières, ce texte est fort de cinq assertions non communes, propres à sa tradition [et] rendant celle-ci éminemment supérieure aux autres [présentations] de la Voie du Milieu :

²¹⁴⁶ 'os med.

²¹⁴⁷ Rgyan stug po.

²¹⁴⁸ *Pitāputrasamāgamasūtra*. Cf. Pr, p. 246, note 871.

²¹⁴⁹ *Glang po'i rtsal gyi mdo*, skt. *hastikakṣyasūtra*. Cf. Pr, p. 246, note 872.

²¹⁵⁰ *Akṣayamatinirdeśasūtra*. Cf. Pr, p. 73, note 99.

²¹⁵¹ *Klu'i rgyal po rgya mtshos zhus pa*.

²¹⁵² *Ratnameghasūtra*. Cf. Pr, p. 177, note 570.

1. Il pose que la caractéristique des objets que l'on évalue est uniquement d'être une chose capable de « faire une différence »²¹⁵³ ;

2. Son opinion [de l'existence d'] une conscience sans objet²¹⁵⁴, aperceptive et claire par soi est extraordinaire ;

3. Comme l'Idéalisme, il professe que les diverses manifestations extérieures apparaissent sous l'influence de notre propre esprit ;

4. Quant à l'absolu, il distingue le catégoriel du non catégoriel ;

5. Lors de la détermination de l'absolu non catégoriel, il saisit comme non contradictoires les objets fournis par chacun des deux moyens de connaissance valides.

[Abordons] également l'objectif [poursuivi] par chacun de ces points²¹⁵⁵ :

[1) Les entités capables de faire une différence]

La caractéristique superficielle des objets à évaluer est la capacité d'avoir un effet. Aucun aspect de l'insubstantiel ne peut se manifester de lui-même, mais repose sur ce qui est substantiel. Comprenant l'imputation [faite par] l'entendement [à partir d'un] processus d'exclusion²¹⁵⁶, [d'une part,] on rend acceptable la présentation de la perception « restreinte »²¹⁵⁷ et, [d'autre part,] on détermine tous les objets cognitifs apparaissant dans le domaine de la perception restreinte comme [étant] impermanents²¹⁵⁸. De ce point de vue, on finit par présupposer que l'espace, etc., est permanent. Mais si l'on établit cela comme une simple imputation d'insubstantialité, alors, si quelque chose est une entité, il

²¹⁵³ *Don byed nus kyi dngos po*. Il s'agit des entités *arthakriyāsamartham*, c'est-à-dire celles qui ont un effet, qui sont capables d'accomplir leur fonction. Rappelons que, dans le bouddhisme, « avoir un effet » et « être une substance » sont une seule et même chose.

²¹⁵⁴ *Yul med*.

²¹⁵⁵ Ayant déjà abordé ces points, notre commentaire va se faire désormais plus discret, ou moins intempestif, à l'exception de l'un ou l'autre passage important.

²¹⁵⁶ *Gzhan sel*.

²¹⁵⁷ *Tshur mthong*.

²¹⁵⁸ Autrement dit : on rend compte de ce qui apparaît et de l'impermanence. La vérité de surface *valide* est celle qui est productrice d'effets et, depuis cette base, on abstrait la permanence et les phénomènes inconditionnés. Deux choses peuvent être l'objet d'expérience : les phénomènes permanents (skt. *nitya*, tib. *rtag pa*) comme l'espace (défini comme l'absence d'obstacle ; cette absence n'implique aucune contrepartie positive, mais désigne juste de l'espace ouvert permettant la manifestation de tout objet, d'où l'usage métaphorique constant de l'espace pour décrire la vacuité) ou certains types d'états mentaux (par exemple les *pratisamkhyānirodha* et *apratīsamkhyānirodha*), et les « choses » (skt. *bhāva*, tib. *dngos bo*) qui sont prises dans un périr perpétuel régi par les lois de la causalité et de la conditionnalité. Grâce à la vérité de surface valide, on rend compte des deux.

faut qu'elle soit capable de faire une différence²¹⁵⁹. Si tel est le cas, la momentanéité [des entités] est établie [et], par conséquent, l'impermanence de toutes choses est facilement prouvée [52].

Si l'on connaît la façon dont on s'engage, à partir des apparences [nées] d'un processus d'exclusion, dans des objets substantiels imputés, une profonde compréhension pointe alors. Et tels sont le cœur et l'œil des textes sur les moyens de connaissance valides. Cette thèse de l'existence absolue [d'entités] capables d'avoir un effet, [thèse] qui subdivise le conventionnel en « adéquat » et « inadéquat », s'accorde avec [la position des] Sautrāntikas. On connaît également ces paroles de Dharmakīrti :

Si je m'engage dans une analyse de ce qui est extérieur,
Je m'appuie totalement sur l'échelon²¹⁶⁰ « sautrāntika ».

Bien que, dans ce [texte], on ne pose pas d'objets extérieurs celés²¹⁶¹, il est nécessaire que le mode de manifestation de ce qui apparaît sous l'influence de l'esprit agisse comme ce mode d'évaluation du conventionnel.

Commentaire

La connaissance de la vérité de surface adéquate passe par la compréhension du fonctionnement de l'esprit et, plus spécifiquement, du fait que celui-ci ne cesse de mélanger le particulier et l'universel. Karma Phuntso explique comme suit la conceptualité propre à Mipham à ce propos :

Mipham presents a fourfold concept of the expressed (*brjod bya*) and expresser (*rjod byed*) : the object directly expressed (*dngos kyi brjod bya*) and the object intended to be expressed (*zhen pa'i brjod bya*), the subject which is the direct expresser (*dngos kyi rjod byed*) and the subject which is intended to be the expresser (*zhen pa'i rjod byed*). The object directly expressed [...] is the mental picture of the object, that is, the universal image of the object (*arthasamanya*, *don spyi*), and the object intended to be expressed is the specific object, the individually characterized thing (*don rang mtshan*). The conceptual picture of the world, the linguistic universal (*śabdasamanya*, *sgra spyi*), is the direct expresser and the individually characterized word (*sgra rang mtshan*), the sound of the word, is the intended expresser. In the instance of saying « vase », the mental image of vase is the first, the actual vase, the second, the mental picture of the word « vase », the third and the sound « vase », the fourth respectively.²¹⁶²

Sont donc confondus, lorsque nous pensons et nous exprimons, l'objet réel et l'image que nous en avons, d'une part, et, d'autre part, l'image mentale du mot et le mot. Ces deux confusions

²¹⁵⁹ 'di ltar nam mkha' sogs ni rtag par rlom par zad kyi / de la dngos po med pa'i btags pa tsam du grub na / gang dngos po yin na don byed nus pa yin dgos la. Traduction de T. Doctor : « Space and other [unconditioned phenomena] are, in the end, simply imagined to be permanent. They are merely established as imputations where there is no entity. That which is an entity must be something that is capable of functional performance ».

²¹⁶⁰ Skas.

²¹⁶¹ Lkog na mo.

²¹⁶² Karma Phuntso, *op. cit.*, p. 202.

s'appuient l'une l'autre. Cette quadripartition explique non seulement comment nous fonctionnons, mais aussi comme il est possible de parler de chose qui n'existe pas. C'est que nous communiquons alors non pas le référent, mais l'image mentale (tib. *don spyi*).

Enfin, Mipham lie ceci à l'analyse faite par les Sautrāntikas et à son insertion dans un processus d'analyses hiérarchisées. Pour justifier cette articulation de différents niveaux d'analyse, Mipham mobilise l'autorité de Dharmakīrti. Selon G. Dreyfus, celui-ci élabore un système philosophique sans substantialisme ou fondationnalisme²¹⁶³ grâce à la stratégie de l'*ascending scale of analysis*. Par *ascending scale of analysis*, il faut entendre une méthode permettant de bouger et d'évoluer entre différents schèmes ontologiques et épistémologiques (ainsi, au sein d'un même ouvrage, peut-on passer du sens commun à la vision abhidharmique, de celle-ci à un réalisme externe et de ce dernier à une position idéaliste)²¹⁶⁴. Puisqu'il s'agit d'une sorte d'« échelle », existe une hiérarchie selon laquelle chaque étape intègre, affine et dépasse les contradictions de la précédente. Par exemple, le passage à la position idéaliste devient nécessaire dès que l'on montre que la connaissance de quelque chose d'extérieur est impossible. Cette hiérarchie aboutit (en l'occurrence, grâce à l'argument du *gcig du bral*) à la Voie du Milieu, seule position exempte d'investissement ontologique.

Peut-être serait-il bénéfique à la phénoménologie d'envisager une telle approche stratégique sous peine de sombrer sous ses contradictions²¹⁶⁵. Car seule une conception stratégique prenant véritablement en compte la résistance de la réalité et assumant que les concepts utilisés et agencés sont des fictions utiles non réelles, mais néanmoins existantes et objectives en tant qu'intersubjectives, peut être « vraie », c'est-à-dire productrice d'effets (là où l'idéologie confirme du déjà-vu-déjà-connu). Pour un bouddhiste, il est « tout de même » problématique que le phénoménologue ne revienne jamais aux choses-mêmes. Son entreprise qui a toujours-déjà altéré son objet tombe sous le coup de la critique hégélienne des pensées exigeant une validation des instruments de connaissance avant ou à part de l'élaboration du contenu (ce qui équivaut à séparer le connaître et l'absolu). De ce point de vue, nous pensons avoir montré

²¹⁶³ G. Dreyfus décrit comme suit la philosophie de Dharmakīrti : « It is an attempt to build a logico-epistemological system without reifying entities » (*Recognizing Reality, op. cit.*, o. 59).

²¹⁶⁴ Mais évidemment, on s'appuie sur certains principes communs à tous ces niveaux. Ultimement, on pourrait dire que l'expérience de la souffrance forme la base de toutes ces visions.

²¹⁶⁵ Cette intuition rejoint un M. Bitbol pour qui il faut dynamiser le transcendantal, ou encore un C. Romano souhaitant que la phénoménologie husserlienne se déleste enfin de ses prétentions scientifiques et de sa volonté de fondation.

que le geste sartrien accomplit une double articulation : il utilise Hegel contre Husserl/Heidegger *mais aussi* Hegel contre Hegel. En dépliant le mode normal de la conscience et en montrant les lacunes à l'intérieur du système même, Sartre effectue donc un progrès considérable. Ce procédé s'établira d'ailleurs explicitement pour lui-même dans la *Critique* où la *connaissance dialectique* sera pensée comme *connaissance de la dialectique*. Par là sont évitées l'absurdité du point de vue de Sirius comme celle du réductionnisme grossier.

Retour au texte

[2) L'aperception]

D'un point de vue purement conventionnel, l'aperception existe. Son essence, unique, n'est, en outre, nullement une cognition dont le domaine ne [peut] être divisé en « conscience-objet » et « conscience-sujet »²¹⁶⁶. Toutefois, suite à la simple existence factuelle au sein de l'expérience d'une essence cognitive claire par soi et opposée à la matière²¹⁶⁷, il a été enseigné que l'aperception conventionnelle est une présentation acceptable. Dès lors, les arguments [qu'on a pu lui opposer] (« il est contradictoire d'agir sur soi-même », etc.) ne s'appliquent aucunement et sont sans danger pour l'aperception conventionnelle. Celle-ci établit que les phénomènes [sont] l'esprit et asseoit sans dommage les objets conventionnels dont on fait l'expérience. Si l'on ne professait pas une telle [aperception], il n'y aurait aucune connexion [entre la conscience et son objet, et cette] absence de fondement des objets extérieurs dont on a, entre autres, l'expérience, détruirait toute la présentation de la perception restreinte. L'aperception constitue donc l'unique point-clé des moyens de connaissance valides conventionnels dans leur totalité.

Commentaire

Mipham maintient que sans cette *évidence* intuitive, nulle connaissance n'est possible puisqu'une réflexivité polarisée par le couple sujet-objet nous renverrait à l'infini (argument du troisième homme : il faut une conscience de la première, puis une conscience consciente de la conscience réflexive, etc.). Affirmant, dans son commentaire, l'inexistence dans l'aperception de deux pôles, Mipham prend donc fortement position contre toute interprétation en termes de dualité réflexive tout en insistant sur la valeur conventionnelle de cette aperception pré-réflexive. Dans son livre consacré à l'aperception, Paul Williams pose une intéressante question à ce sujet : « To what extent is self-consciousness a philosophical *explanation* of

²¹⁶⁶ *Rig bya rig byed du.*

²¹⁶⁷ *Bem po.*

everyday experience, and to what extent is it a *presupposition* of such experience ? »²¹⁶⁸. Nous exprimerons ce problème un rien différemment : il est clair, épistémologiquement parlant, que l'on a besoin de la conscience (de) soi pour éviter une régression à l'infini et que cette conscience fournit un critère de réalité par son évidence même (c'est une sorte de *verum index sui et falsi*). Cette conscience n'a besoin de rien d'autre pour être éclairée et l'expérience la plus quotidienne nous la prouve. Mais lorsque Śāntarakṣita l'oppose à ce qui n'est pas conscience, à ce qui est inerte, mort²¹⁶⁹, il quitte le niveau de la connaissance pour celui de l'*existence*. La difficulté apparaît comme similaire à celle que nous avons soulevée chez Sartre : comment peut-on tenir ensemble la luminosité (*reflexivity*) et l'intentionnalité (*awareness*)²¹⁷⁰?

Bref, si l'on définit la conscience par l'intentionnalité, elle ne peut s'appréhender correctement dans sa nature auto-lumineuse puisque précisément elle appréhende tout comme son objet ; si, par contre, on la définit par sa luminosité intrinsèque, il devient impossible pour la conscience d'appréhender l'extérieur puisque leurs lois d'être sont opposées, et, s'il est vrai que la conscience appréhende quelque chose, ce ne peut être qu'elle. Cette tension, quasi-insoluble chez Sartre, devient *positive* dès qu'on l'insère dans une stratégie sotériologique : intégrant et dépassant le système réaliste (caractérisée par les pôles objectif et subjectif), l'idéalisme devient le système le plus efficace dans l'explication de la réalité conventionnelle *ainsi que* dans la préparation au Madhyamaka.

²¹⁶⁸ Paul Williams, *The reflexive nature of awareness: a Tibetan Madhyamaka defence*, London, Routledge, 1998, p. 245. Voir l'intéressante critique que fait M. Kapstein de ce livre à propos de la supposée réflexivité de la gnose : « We Are All Gzhan stongs pa – Reflections on The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence, by Paul Williams, Reviewed by Matthew Kapstein », *Journal of Buddhist Ethics*, n°7, 2000, pp. 105-125. URL : <http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/04/kapstein001.pdf>.

²¹⁶⁹ Cf. MĀ, 16 : « La conscience naît absolument / À l'opposé de la nature de la matière / Cette nature immatérielle / est connaissant d'elle-même » (*rnam shes bem po'i rang bzhin las / bzlog pa rab tu skye ba ste / bem min rang bzhin gang yin pa / de 'di bdag nyid shes pa yin*). Ne pourrait-on, avec cet argument, tirer le bouddhisme vers une conception du trou dans l'être, c'est-à-dire lui faire reconnaître la validité des preuves ontologiques ? N'est-il pas frappant qu'à partir de même point on se dirige, d'un côté, vers l'idéalisme, et, d'un autre, vers le réalisme ? C'est que, pensons-nous, lorsqu'ils sont poussés suffisamment loin, le réalisme et l'idéalisme s'épousent, c'est-à-dire qu'ils dépassent cette opposition. La contingence et la causalité karmique se révèlent alors pour ce qu'elles sont : des doctrines métaphysiques utilisées stratégiquement en vue du dépassement de l'idéalisme et du réalisme.

²¹⁷⁰ Cf. MĀ, 17 : « Puisqu'une nature unique et sans partie / Ne peut raisonnablement être triple / Cette aperception / N'est pas une chose [divisée] en action et agent » (*gcig pa cha med rang bzhin la / gsum gyi rang bzhin mi 'thad phyir / de yi rang gis rig pa ni / bya dang byed pa'i dngos por min*). Autrement dit, la différenciation entre l'action (skt. *karman*, tib. *las*), l'agent (skt. *kartr*, tib. *byed pa po*), le patient (skt. *kriyā*, tib. *bya ba*) ne s'applique pas à l'unité existentielle de la conscience.

Enfin, notons que l'un des arguments des Idéalistes en faveur de l'aperception est celui du souvenir²¹⁷¹. Śāntideva s'en fait l'écho dans son *Bodhicāryāvātara*, IX, 23 et Mipham en rend compte dans le *Shes 'grel* :

« S'il est impossible d'établir la réalité de l'aperception par le moyen d'une connaissance droite intuitive, diront encore les Idéalistes, on en prouvera alors l'existence par le biais de l'inférence. Si la conscience ne faisait pas par soi l'expérience de soi, autrement dit, si l'aperception n'existait pas, alors, à défaut de cette expérience antérieure, la production ultérieure du souvenir serait impossible. Ce serait là comme un effet sans cause. Or, de même que l'on se souvient d'avoir fait l'expérience d'un objet antérieur, tel que le bleu, de même y a-t-il souvenir de la conscience du sujet qui a fait l'expérience, par exemple, du bleu. Que faites-vous de ce fait patent ? ». Le souvenir actuel de la conscience qui appréhendait le bleu n'est pas une preuve par l'effet du fait que la « saisie » antérieures du bleu se serait éprouvée elle-même. Sinon, on se souviendrait à présent du sujet qui saisissait le bleu à partir de l'expérience antérieure de l'objet, tel que le bleu, et de la connexion de l'objet et du sujet. Une perception de bleu en l'absence de bleu, moitié dépareillée, serait en effet absolument impossible. C'est pourquoi, quand on se souvient du bleu antérieurement éprouvé, se produit également la représentation du versant subjectif de cette expérience. Ce n'est pas que l'on ait éprouvé antérieurement une perception du bleu *séparée du bleu*. Ainsi, par exemple, si l'on est infecté en hiver par la morsure d'un rat venimeux, on n'éprouvera à ce moment-là que la douleur de la morsure et non les effets de l'empoisonnement. Mais lorsqu'au printemps les roulements du tonnerre auront activé le poison, l'on se dira : « Autrefois, lors de cette blessure, le poison s'est donc infiltré en moi », et tout se passera comme si l'on avait eu d'emblée conscience du poison.²¹⁷²

Ce long passage a pour objectif d'indiquer la non-nécessité de l'aperception pour prouver le souvenir. L'argumentation procède comme suit : admettons que je me souviens d'avoir vu du bleu, de deux choses l'une : soit c'est faux et mon erreur est due à l'imagination et non à la mémoire ; soit c'est vrai et il est ridicule de dire « J'ai vu du bleu » puisque cette expression ouvre la possibilité que ce souvenir appartienne à quelqu'un d'autre. Autrement dit : si je ne sais pas que j'ai fait l'expérience du bleu comment pourrai-je m'en souvenir ? Tsongkhapa propose par conséquent un autre type de liaison temporelle : la cause, en tant qu'elle est passée (morsure du rat la saison dernière), produit son effet *maintenant*, et depuis cet effet je génère un souvenir. Mais dans son commentaire, Mipham insiste : ce qui est nié, c'est l'affirmation de l'aperception *dans le domaine de l'absolu*. Au niveau conventionnel, nous devons accepter que notre esprit

²¹⁷¹ Si P. Williams rapproche cet argument proposé par les Logiciens bouddhistes de celui de Wittgenstein, il nous semble qu'il est beaucoup plus pertinent de faire le lien avec *La transcendance de l'Ego* où Sartre prouve l'absence de « Je » dans la conscience pré-réflexive en utilisant la mémoire.

²¹⁷² La traduction est de S. Arguillère.

nous est connu : absolument rien ne peut réfuter le plaisir ou la douleur que j'éprouve²¹⁷³. Nous avons vu qu'il en va de même pour la conscience structurale.

Retour au texte

[3) L'idéalisme]

Par l'affirmation de la thèse selon laquelle les diverses apparences [se ramènent] à des émanations de l'esprit²¹⁷⁴, on connaît le mode d'être final²¹⁷⁵ du conventionnel et l'on prend confiance dans les façons de s'engager dans le cycle [des existences] ou de s'en désengager. Du point de vue du mode d'existence libre de toute appréhension²¹⁷⁶, de tout signe et de toutes les proliférations [mentales], bien que l'on dise : « Les apparences sont l'esprit », on ne l'observe²¹⁷⁷ certes pas. Cela est l'absolu au-delà [de toutes les] conventions²¹⁷⁸ [53]. Si l'on demeure dans l'état où [l'on fait l'expérience] des apparences conventionnelles, l'existence d'objets extérieurs est mise à mal par les raisonnements. Il existe en plus des preuves logiques [montrant que ces apparences] ne sont que l'esprit. Par conséquent, dès lors que l'on n'outrepasse pas le niveau de la perception restreinte [et] que l'on professe qu'il s'agit du conventionnel, rien n'est supérieur à ce [système]. Lorsque l'on analyse les phénomènes qui sont simplement posés sous l'influence des idées fictives²¹⁷⁹, ils ne sont établis absolument nulle part. Pourtant ces apparences irréfutables dont on fait une expérience personnelle indubitable, sont établies, avec la force de l'évidence²¹⁸⁰, comme « simples apparences personnelles » ou comme « manifestations de l'esprit ». Dépasser cela c'est [se placer] au niveau de l'absolu au-delà des conventions. Mais sachons qu'une présentation du *conventionnel* qui soit supérieure à celle-ci est impossible.

²¹⁷³ Cf. *Shes 'grel* [23] mais aussi le commentaire de Mipham au *Dharmadharmatāvibhaṅga* dans lequel il indique que toutes les épreuves affectives (plaisir, douleur, etc.) sont des expériences qui me sont absolument propres (tib. *thun mong min*, « non commun ») et que je ne peux partager.

²¹⁷⁴ *Sems kyi rnam 'phrul*. Cette expression désigne un pouvoir magique de l'esprit. Ce dernier est vu comme un illusionniste subissant son illusion.

²¹⁷⁵ C'est-à-dire : on connaît la façon dont existe le conventionnel en dernière analyse.

²¹⁷⁶ *Dmigs* (skt. *ālambana*). Peut-être : « intentionnalité ». Pour Mipham, contrairement aux Gélugpas, l'absolu non catégoriel ne peut être « connu » que par une pensée sans appréhension (tib. *dmigs pa med pa'i blo*). Tongkhapa et ses continuateurs diviseront, quant à eux, l'intelligence ou le mental (tib. *blo*) en trois (simple mental, mental conventionnel et mental absolu sans dualité sujet/objet) et affirmeront que le mental absolu appréhende la vacuité. Pour Mipham, on ne peut tenir ensemble la non-dualité et l'appréhension.

²¹⁷⁷ Ou : « on ne l'appréhende certes pas ». Mipham fait à nouveau jouer son double jeu des deux vérités : du point de vue absolu, il n'y a aucune appréhension ; du point de vue conventionnel, cela ne pose aucun problème d'affirmer qu'existe une appréhension de l'absolu.

²¹⁷⁸ Non au sens de ce qui est arbitraire, mais au sens de tout ce qui appartient à la vérité de surface.

²¹⁷⁹ *Rtog pa'i dbang kyis*.

²¹⁸⁰ *Dngos po'i stobs kyis*. Littéralement : « par la force [du fait d'être] une chose ».

Cela ne constitue dès lors rien d'autre que le cœur qui clarifie les présentations du conventionnel effectuées par le glorieux Dharmakīrti dont la véritable pensée²¹⁸¹ [est que] l'œil de la gnose du Vainqueur voit comme il est le mode d'existence des choses. De ce point de vue, ce texte se distingue, en sus, par son enseignement du lien²¹⁸² entre les moyens de connaissance valides conventionnels et l'absolu.

Il s'ensuit que la connaissance des apparences comme [étant] des divertissements²¹⁸³ de l'esprit lui-même, est également une manière d'acquérir la certitude quant à la façon de s'engager dans le cycle [des existences] ou de s'en désengager. Ainsi, sous l'influence des diverses imprégnations erronées gisant dans l'esprit, la diversité des apparences se manifeste dans le *continuum* de l'existence tel un rêve ininterrompu. Sa cause n'est pourtant autre que l'esprit [et c'est pour cette] raison que même la main du *Tathāgata* ne peut empêcher les êtres tourmentés par les afflictions de s'engager dans les domaines d'existence²¹⁸⁴. Et ce n'est que lorsque l'on aura obtenu la maîtrise sur son propre esprit que l'on aura la maîtrise sur tous les phénomènes. [Cette dernière] ne dépend d'aucune autre cause [54], que ce soit [le fait] extérieur de plaire aux Dieux ou [celui] de quitter de mauvaises circonstances pour aller vers d'excellentes. Une fois la patience obtenue²¹⁸⁵, les qualités du chemin et du fruit (« ne pas se rendre dans des existences inférieures », etc.) deviennent manifestes. [S'il en allait] différemment, [c'est-à-dire] si [les apparences], loin [de résulter] de l'influence l'esprit lui-même, [naissaient] de l'impulsion de choses extérieures, la diversité qualitative²¹⁸⁶ de ces choses apparaîtrait toujours et sans interruption. Il serait par conséquent notamment impossible, pour une personne pratiquant le chemin, de rejeter pour de bon une douleur dont l'origine est extérieure. Par cette compréhension des apparences comme [étant] l'esprit, on atteint à une certitude stable, c'est-à-dire à une très [grande]²¹⁸⁷ confiance quant à ce qu'il faut conserver et abandonner dans le cycle [des existences].

Commentaire

²¹⁸¹ *Dgongs don*. Faut-il lire : « le sens [de la] pensée » ? Voir : « l'objet intentionnel » (proche de *zhen yul*) ? Ou encore : « en vue [*don (du)*] de la pensée » ? Traduction de T. Doctor : « Moreover, just as it seen precisely with the wisdom eye of the Transcendent Conqueror, this alone is the core of the glorious Dharmakīrti's clarification of the conventional principles that apply to realizing the abiding way of entities ».

²¹⁸² *Spyar*.

²¹⁸³ *Rol pa*.

²¹⁸⁴ *Srid pa'i kham* mis pour *kham* *gsum*, skt. *tridhātu*. Tous les êtres tournoyant dans le *samsāra* peuvent être classés en trois domaines : le domaine du *désir* (tib. *'dod kham*, skt. *kāmadhātu*), le domaine de la forme (tib. *gzugs kham*, skt. *rūpadhātu*) et le domaine du sans-forme (tib. *gzugs med kham*, skt. *arūpyadhātu*). Cette cosmologie symbolise également les différentes expériences méditatives que l'on peut faire sur le chemin.

²¹⁸⁵ *Bzod pa*. C'est-à-dire une fois en possession de la *kṣāntipāramitā* qui nous fait supporter l'adversité et les épreuves.

²¹⁸⁶ *Bzang ngan*. Littéralement : « excellente-mauvaise ». La langue tibétaine possède, tout comme la langue chinoise, cette possibilité d'exprimer un terme à l'aide des deux pôles de la relation.

²¹⁸⁷ *Shin tu*. Il s'agit d'un adverbe modalisateur signifiant « très » ou « beaucoup ».

Prenons prétexte de ce qui vient d'être dit pour tirer Mipham vers une promotion de la responsabilisation qu'induirait la doctrine idéaliste. En forçant le trait, il serait possible de dire qu'une telle vision invalide *a priori* toute conception passive du fait d'être un bouddhiste : il ne servira jamais à rien de prier toute sa vie les divinités ou les différents Bouddhas pour nous sauver ; ils en sont tout à fait incapables étant donné que le nœud du problème réside dans notre esprit. Si, d'ailleurs, la cause de la souffrance ou de l'absence de souffrance se situait dans les choses, on ne voit pas comment il serait possible de s'en départir. Cela signifie que tous les processus de divinisation, de visualisation, etc., doivent être interprétés différemment que comme un pur et simple retour du théisme. Ce sont bien plutôt des *expédients* mobilisant les forces de l'imaginaire et de l'affectivité et qui ne sont guère éloignés, par exemple, des pratiques d'un Jean Genet²¹⁸⁸ :

[E]n développant ces aventures, Genet réalise ce que les logiciens nomment une *expérience mentale*. N'a-t-il pas ce merveilleux instrument, le geste ? « On a de son geste l'âme momentanée. » Pour connaître les pensées de ce mendiant, de cette princesse, il lui suffira d'installer leurs gestes en lui. Il emprunte à l'un ses jeux de physionomie, à l'autre sa démarche, refait les mouvements du corps qu'il a surpris, pour découvrir les mouvements de l'âme qui leur correspondent.²¹⁸⁹

Retour au texte

La détermination de tous les phénomènes comme reposant sur notre propre esprit constitue ainsi le trait suprême de la doctrine philosophique des bouddhistes. Essence²¹⁹⁰ du mode de manifestation des choses [et] excellent point-clé des instructions [relatives à] la méditation²¹⁹¹, il désintègre la machinerie de l'existence²¹⁹². Il en va par exemple comme [dans le proverbe] : « Le boucher est expert dans les points vitaux, le charpentier dans les nœuds du bois²¹⁹³ ». Saisi par des méthodes spéciales, cela seul est également le cœur des instructions données dans le cadre du Véhicule ultime : [le Véhicule] du Diamant²¹⁹⁴

²¹⁸⁸ Il est d'ailleurs significatif que Sartre mobilise à ce point, dans le *Saint Genet*, les couples magie/science ; Moyen Age/Modernité ; analogisme/analyse ; caste/classe, etc., dichotomies qu'il est possible d'articuler grâce à la matrice théorique de Descola.

²¹⁸⁹ SG, p. 621. Tout cela abouti à une « 'composition en galerie de glaces'. Par le fait, il n'y a que des reflets et des reflets de reflets ordonnés autour d'un reflet central » (SG, p. 598). L'on voit à quel point une rencontre profonde avec l'imaginaire tantrique pourrait être intéressante.

²¹⁹⁰ *Yin lugs*. Nous avons souhaité éviter la lourde expression : « mode d'être du mode de manifestation ».

²¹⁹¹ *Bsgoms pa*.

²¹⁹² *Srid pa'i 'khrul 'khor*.

²¹⁹³ *Shing gi gnad*.

²¹⁹⁴ *Rdo rje theg pa*. L'idéalisme investit de manière heureuse plusieurs domaines : *philosophiquement*, il explique le mode d'apparition ; *pratiquement*, il rend possible et est conforme aux expériences méditatives qui

De nos jours, ceux qui échouent à faire l'expérience de la racine du *Dharma* se cachent²¹⁹⁵ derrière de simples mots. Ils pensent que ce *Dharma* qui ne ferait que voir avec une grande précision l'esprit est peu puissant²¹⁹⁶. Contre cela, leur idée est qu'il faut établir le chemin en produisant ce qui est le plus puissant²¹⁹⁷ : les arguments logiques et les vastes explications. Mais s'il faut, certes, établir des classifications²¹⁹⁸ générales et vastes dans l'étude et la réflexion, on préférera néanmoins se concentrer sur l'essentiel dans la pratique. Lorsqu'ils voient [les exemples qui vont suivre], les personnes éminentes qui s'appliquent à un *Dharma* supérieur estiment qu'il s'agit d'une confusion dans compréhension [de] la puissance effective du *Dharma*²¹⁹⁹. *La Mère des Victorieux* nous relate, [en effet,] ces exemples [de gens qui] abandonnent la racine pour chercher les branches ; [de gens qui,] ayant trouvé une nourriture extraordinaire, se tournent vers la mauvaise chère [55] ; [de gens qui,] en présence de l'éléphant, regardent ses empreintes ; [de gens qui] n'effectuent nulle propitiation pour le Seigneur capable de les combler de bienfaits, mais en font pour l'esclave et ses maigres biens. De la même façon, il y a des personnes qui, ayant abandonné la racine du *Dharma*, non seulement se gonflent de sa simple écorce langagière, mais, en plus, dénigrent ceux qui sont effectivement en possession de ses points-clés.

C'est pourquoi, quiconque aspire au chemin, qu'il soit celui des *sūtras* ou celui des *mantras*, doit avoir une confiance absolue dans ce savoir selon lequel toutes les apparences sont notre propre manifestation. Il n'y a rien de plus important que cela. Il en va comme pour les diverses manifestations [apparaissant] dans les rêves nocturnes : bien que l'on entreprenne de s'en débarrasser par des méthodes différentes, elles ne s'épuiseront pas. Mais, lorsque l'on aura compris qu'elles ont l'esprit comme origine, elles se transformeront alors toutes instantanément et spontanément²²⁰⁰. Les apparences de l'existence doivent être, tout le temps et partout, comprises de la sorte.

Commentaire

Mipham nous met en garde contre le danger, dans lequel auraient sombré les Gélugpas, minutieux mais manquant de finesse à ses yeux, consistant à laisser la proie pour l'ombre. Défendre l'importance de l'étude et de la réflexion ne signifie pas se complaire dans l'usage de la logique. Outre que c'est là rabaisser ce dont la réalisation est regardée comme immensément

« détricotent » les mécanismes de la grande machinerie existentielle ; enfin, *herméneutiquement* (et *pratiquement* toujours), il est en harmonie avec le *tantrisme*.

²¹⁹⁵ *Kha la khyer ba rnams*. Ils prennent prétexte de simples mots, ils les portent au-devant d'eux pour se tapir derrière.

²¹⁹⁶ *Rlabs chung*. Il « fait peu de vagues ».

²¹⁹⁷ *Rlabs che ba*.

²¹⁹⁸ *Gcod*. Définir, circonscrire, déterminer, etc.

²¹⁹⁹ *Chos rlabs che chung go bsnol ba*. En d'autres termes, on prend une interprétation du *Dharma* dont l'efficacité est inférieure pour une interprétation dont l'efficacité est grande, et inversement.

²²⁰⁰ *Cig car rang zhir 'gyur ba*.

difficile, c'est surtout courir le risque de demeurer pris aux pièges des produits de son esprit²²⁰¹. On s'embarquerait dans une entreprise infinie qui finirait par totalement obérer et la pratique et l'objectif réel de la spéculation. En somme, les Gélugpas se sont laissés abuser par la logique ; ou plutôt, ils appliquent une logique parfaitement valide en vérité de surface (la logique de Dignāga revue par Dharmakīrti) au domaine de l'absolu où elle n'a pas lieu d'être²²⁰².

Soit le syllogisme suivant (parfaitement valide d'un point de vue superficiel) : « l'ordinateur, le sujet, est impermanent car il est conditionné ». La logique bouddhique distingue : 1) le sujet (tib. *chos can*) : l'ordinateur ; 2) la raison (tib. *rtags*) : le fait d'être conditionné ; 3) le prédicat que l'on entend prouver (tib. *bsgrub bya'i chos*) : l'impermanence ; 4) ce qui est nié (tib. *dgag bya*) : un ordinateur permanent ; 5) ce que l'on veut prouver (tib. *bsgrub bya*). Ce qui est nié n'est pas l'ordinateur, qui est le sujet, mais bien l'entité putative « ordinateur permanent ». Cette entité n'existe pas et ne doit pas être confondue avec le sujet. Mipham reproche aux Gélugpas d'appliquer cette méthode conventionnelle aux raisonnements ultimes. Ils disent, par exemple : « l'ordinateur, le sujet, est sans existence véritablement établie car il résulte de la co-production conditionnée ». Ce qu'ils nient n'est pas l'ordinateur, mais l'entité « ordinateur-réellement-établi ». Selon Mipham, c'est une erreur de croire que cette entité est ce que nie le raisonnement ultime, et, surtout, que cette négation aboutit à la vacuité. Distinguer entre ce qu'il faut nier et le sujet est acceptable au niveau conventionnel, mais il faut conserver en mémoire qu'il s'agit d'une distinction nominale et non d'une distinction réelle. D'ailleurs, alors que l'ordinateur et sa permanence sont distincts même au niveau de la perception conventionnelle, l'ordinateur et le fait d'être véritablement établi ne sont absolument pas distincts. Selon Mipham, cela explique pourquoi les Gélugpas sont en réalité très proches du portrait qu'ils dressent des Svātantrikas : maintien de thèses au niveau ultime ; similarité entre l'absolu catégoriel et la vacuité des Gélugpas ; ajout de foncteurs logiques, etc.

Ce point rejoint le suivant : les Gélugpas confondent l'absolu catégoriel auquel on arrive par des raisonnements logiques (vacuité de l'être-établi-réellement) avec l'absolu non catégoriel

²²⁰¹ Un Gélugpa « rigide » dirait sans doute que Mipham nie la logique et promeut un irrationalisme.

²²⁰² Ainsi appliquent-ils à l'absolu le principe de double négation (la négation de la négation de A équivaut à une affirmation). C'est la raison pour laquelle ils ne peuvent prendre au pied de sa lettre la caractérisation de l'absolu comme « ni être ni non-être » et lui ajoutent des foncteurs logiques : « ni être *dans l'absolu*, ni non-être *en surface* ». Dès lors, on voit pourquoi ils assimilent le « ni être, ni non-être » littéral, tel que l'accepte Mipham, à la non-pensée ou à l'inconscience des Hwashang.

que seule la gnose équanime des Être nobles peut « appréhender » de manière non duelle. Ce faisant, ils rabaissent l'absolu pour le ramener dans la sphère des facultés cognitives ordinaires.

Si l'on part du tétralemmes exposant les extrêmes – être, non-être, les deux, aucun –, l'absolu catégoriel ne contre que le premier lemme, celui de l'attachement substantialiste. Demeurent les trois autres et, d'abord, celui de l'attachement au non-être (c'est-à-dire à la vacuité). Or, étant donné que cette « absence d'existence réelle » n'est pas trouvée dès qu'on la soumet à l'analyse ultime, il convient de l'abandonner²²⁰³. Néanmoins, pour Mipham, cet absolu est nécessaire en tant que médiation vers l'absolu non catégoriel, mais s'y arrêter transforme cette réification (car toutes les activités appartenant au domaine de l'entendement projette par-delà le concept un être auquel elles croient²²⁰⁴) en erreur. Confondre le concept et la réalité, c'est se fourvoyer puisque, tout comme le concept de chien ne mord pas, le concept de vacuité ne libère pas.

Enfin, relevons l'usage répété de l'exemple du rêve. En gros, l'argument est le suivant : se battre contre les apparitions oniriques ne les fera jamais disparaître, ni les sentiments qu'elles éveillent. Réaliser par contre qu'elles ne sont que le produit de l'esprit – c'est-à-dire *se réveiller dans le rêve* – les déleste instantanément de leur poids menaçant et oppressant. Il doit en aller de même pour toutes les apparitions car, tout comme nous réagissons au rêve (souffrance, peur, plaisir, etc.), nos réactions face à ce qui n'est pas réellement tel qu'il apparaît produisent des effets bien réels. Dans son *Shes 'grel*, Mipham répond à une objection courante contre ce type d'argument : si tout est illusoire comme dans un rêve, à quoi bon s'appliquer au chemin ? « Ici il n'est pas question de s'attacher à la voie et au fruit comme s'ils étaient réels. Tout comme l'on réveillerait un homme qui souffre en songe [ou] comme on le délivrerait de la peur en produisant magiquement l'illusion d'une grande armée, l'on s'applique à la méthode »²²⁰⁵. Cet extrait indique les deux méthodes que peuvent adopter les remèdes : soit ils utilisent les lois de l'imaginaire, de l'affectivité, etc., pour les infléchir ; soit ils se placent (subitement) à un autre niveau – c'est le réveil dont l'exemple sur le plan des songes est le rêve lucide.

²²⁰³ Un Gélugpa dirait que « nier l'absence d'existence réelle » revient à « affirmer l'existence réelle ». Mais c'est à nouveau appliquer la logique conventionnelle à la sphère de l'absolu. Au fond, c'est là où réside leur rigidité. Ils ne peuvent imaginer un milieu subtil qui serait « ni être ni non-être » (une sorte de « logique des quasi- »).

²²⁰⁴ Nous verrons que confondre le signifié avec le référent dont on croit qu'il s'impose à nous comme un fait est un processus que Kojève appelle « parathèse » et qu'il utilise pour expliquer l'histoire de la philosophie.

²²⁰⁵ 'dir lam dang 'bras bu la bden par zhen pas ni ma yin te sgyu ma'i dpung chen po spruls nas dgra'i 'jigs pa las thar bar bye dpa dang/ skyes bu gnyid du sdug bsngal ba sad pa'i thabs la brtson pa bzhin no ([11]).

Retour au texte

[4] La division absolu catégoriel/absolu non catégoriel

La distinction entre l'« absolu catégoriel » et l'« absolu non catégoriel » [est] une voie excellente et éminemment supérieure. Car, si l'on n'enseigne pas l'absence de réalité *simplement* pour démarrer, il n'y aura [ensuite] plus aucun moyen d'éliminer l'appréhension fallacieuse des choses²²⁰⁶ auxquelles nous sommes « toujours-déjà »²²⁰⁷ habitués. En viendrait-on à enseigner *uniquement* cela comme [étant] l'absolu, certains esprits inférieurs penseraient [alors] que le mode d'existence [est] la simple non-existence²²⁰⁸, [c'est-à-dire] la négation de l'objet de négation²²⁰⁹. S'étant attaché²²¹⁰ à la vacuité, elle devient une vue incurable²²¹¹. Il existe deux modes d'attachement à la vacuité : attachement [à la vacuité comme étant] une chose ou attachement [à la vacuité comme étant] une non-chose. Si l'on dit : « il n'est pas acceptable d'être attaché à un extrême quelconque », on a rejeté la certitude qu'accompagne l'analyse logique minutieuse. [Or puisque cette certitude est] la source du nectar profond [qu'est] la vacuité, [cette] panacée contre les plaies de l'existence²²¹², [56] cela revient à entrer dans l'épaisse obscurité de l'hébétude²²¹³ en pensant que la moindre activité mentale est inacceptable. Il est alors difficile de voir, de percevoir, de comprendre et de faire l'expérience de ce profond *Dharma*.

Comme le dit le traité de la Voie du Milieu :

La vue erronée de la vacuité
Détruit ceux dont le discernement est faible.
À l'instar de la prise maladroite d'un serpent,
Et de l'accomplissement fautif d'un *mantra* de connaissance,

C'est pourquoi, sachant qu'il [sera] difficile pour les autres
De le comprendre en profondeur,
L'Esprit²²¹⁴ de l'Anachorète
Se détournait absolument de l'enseignement du *Dharma*.²²¹⁵

²²⁰⁶ C'est-à-dire que l'on élimine d'abord, à l'aide des raisonnements médianistes, les objets (réalité objective) projetés par l'appréhension réaliste (réalité formelle)

²²⁰⁷ *Thog med nas*. Littéralement : « depuis [des temps] sans commencement ».

²²⁰⁸ *Med pa tsam*.

²²⁰⁹ *Dgag bya bkag pa*.

²²¹⁰ *Zhen*. Sans doute faut-il entendre ici *mngon zhen*, « réification » : « ayant réifié la vacuité dans un concept ». Dans toute la discussion qui suit, « attachement » connote le fonctionnement de l'esprit qui porte sur un objet intentionnel (tib. *zhen yul*) qu'il réifie.

²²¹¹ *Gsor mi rung ba'i lta bar 'gyur*. Le sens du verbe *gsor ba* peut être également le fait de « brandir [une arme] ». La vacuité est en effet une vue dont on ne peut dire : « c'est cela ». Si l'on brandit la vue de la vacuité comme étant « cela », on devient incurable (cf. MMK, XIII, 8).

²²¹² *Srid pa'i rims nad mtha' dag gi gnyen po*.

²²¹³ *Dran med*. La traduction par « hébétude » (*numbness*) ne nous satisfait pas complètement. Car, outre l'absence d'activités mentales, c'est également une structure proche de « l'oubli de l'oubli » heideggérien qui est conviée par cette expression. Ce en quoi elle s'oppose à *dran pa* (skt. *smṛtiḥ*, l'acte de se rappeler ou de se remémorer) qui, dans la méditation, est un aspect de l'esprit qui *tient* son objet, mais qui est également, dans les *tantras* supérieurs, la qualité intrinsèque de l'esprit infusant le *dharmatā*.

²²¹⁴ *Thugs*, honorifique de *sems* (skt. *citta*).

Ainsi, cet absolu simplement catégoriel ayant, en un premier, temps détruit l'attachement aux choses, l'enseignement subséquent de l'absolu non catégoriel empêche-t-il un certain attachement aux non-choses. En bref, aucune spécification – « établissement réel » ou autres – ne s'applique aux quatre extrêmes (être, non-être, les deux, aucune)²²¹⁶. Le sens profond – [cette] grande liberté par rapport aux proliférations discursives [et] en laquelle tous ces points de référence²²¹⁷ ont été dissous – doit être réalisé à titre individuelle²²¹⁸. Le but [de la distinction dont nous traitons est donc] de reconnaître cela aisément.

Comprenons que, à l'égard de ces modes [de présentation de l'absolu], il en va comme l'enseigne Śāntideva :

C'est par la familiarisation avec les imprégnations de la vacuité
Que l'on expulsera les imprégnations envers les choses.
S'habituant à la pensée qu'« il n'y a rien du tout »²²¹⁹,
On se départira de cela également par la suite.

Quand on dit : « telle chose n'existe pas »,
On n'appréhende plus [cette] chose que l'on doit examiner,
Comment alors une non-chose²²²⁰ sans fondement
[Pourrait-elle] demeurer devant l'entendement ?

Quand les choses et les non-choses
Ne demeurent pas devant l'entendement,
Il n'y a alors aucun autre aspect²²²¹.
[Cela est] la pacification totale²²²² en l'absence de toute appréhension.

Commentaire

Mipham justifie par la raison et les textes que le pur non-être auquel on aboutit par les raisonnements niant l'essence réelle posée dans le régime quotidien n'est aucunement le mode d'être final. Puisque l'être est et que le non-être n'est pas, c'est-à-dire puisque ce non-être dépend de l'être qu'il nie, comment considérer que cette vacuité nous établisse dans l'égalité et dans la négation de tous les extrêmes ? Il s'agit simplement d'une étape nécessaire dont le rôle est de nous décamponner des choses en produisant avec certitude la saisie de la vacuité.

²²¹⁵ MMK XXIV, 11-12. Traduction de Bugault à partir du texte sanskrit : « La vacuité, mal comprise, perd l'homme à l'intelligence courte, comme un serpent mal saisi ou une formule magique mal appliquée / C'est pourquoi l'esprit de l'Anachorète répugnait à enseigner la Loi, sachant que les gens de vue courte auraient du mal à la pénétrer ».

²²¹⁶ *Yod pa dang med pa dang gnyis yin dang gnyis min*. Il s'agit des quatre membres du tétralemmes.

²²¹⁷ Ou : « toutes ces appréhensions ».

²²¹⁸ *Rang gis rig par bya ba*.

²²¹⁹ *Ci yang med*.

²²²⁰ Ou : « quelque chose d'insubstantiel ».

²²²¹ *Rnam pa*. Terme polysémique : « style », « aspect », « voies », « trait », « forme », etc.

²²²² *Rab tu zhi*. Ces trois stances viennent du *Bodhicāryāvataṛa*, IX, 32-34.

Dans son *Shes 'grel*, Mipham se fait l'écho d'une objection dont nous avons déjà touché un mot : puisque toute négation est en même temps affirmation et toute affirmation négation, en quoi cette doctrine est-elle utile pour se sortir du cercle discursif ? Voici sa réponse :

[27] Il est tout à fait exact qu'en ceux qui, se fondant sur la conscience ordinaire, se placent au point de vue des ratiocinations de la logique vulgaire, les idées fictives se produisent à l'instar de l'éléphant qui s'abat dans la boue. La Réalité (*dharmatā*) qui excède la pensée est une matière, éminente entre tout ce qui est grand, qui jette l'effroi chez ceux dont les dispositions sont inférieures ; ce n'est donc pas ainsi qu'ils la reconnaîtront. Si on les instruit de l'insubstantialité, ils y voient du nihilisme ; si on leur montre qu'elle inclut l'apparence, ils la prennent pour quelque chose qui serait établi comme réel. Et si l'on parle de « conjonction »²²²³, ils supposent quelque chose comme une corde faite de brins noirs et blancs entremêlés.²²²⁴

Et si l'on dit qu'il s'agit de quelque chose de non conceptuel ou de non discursif, l'on pense tout de suite à une forme d'absolu mystique. Selon Mipham, les Gélugpas ont en réalité peur de se détacher de leur appréhension cognitive de l'« absence de véritablement établi » et d'affronter le véritable absolu libre de toutes les proliférations.

Retour au texte

« Mais [57], pensera-t-on, étant donné qu'un objet cognitif différent des quatre extrêmes est impossible, si l'on nie ces extrêmes, en quoi cela est-il distinct de l'inactivité mentale²²²⁵ [prônée par] la tradition des *Hwashang*²²²⁶ ? ». Concernant les *Hwashang* ou d'autres, [leur] inactivité mentale n'est pas celle [dans laquelle], une fois tous les attachements substantialistes niés, on ne perçoit absolument aucune qualité [dans les] objets appréhendés²²²⁷. Mais qu'en est-il de la vue selon laquelle le simple arrêt de tous les mouvements et de toutes les proliférations dans l'esprit éliminerait tous les extrêmes ? [Elle est erronée car] il n'y a aucune raison que [cela] élimine ne fût-ce que l'extrême de l'être. La *non-pensée*²²²⁸ [i.e. la gnose non fictionnante] n'est pas comme cela. [On trouve les vers suivants] dans *La Distinction entre les phénomènes et la Réalité* :

L'inactivité mentale, le dépassement adéquat,
La pacification totale, l'objet essentiel²²²⁹,

²²²³ *Gzung 'jug* que nous traduisons la plupart du temps par « coalescence ».

²²²⁴ La traduction est de S. Arguillère : *L'Opalescent Joyau*, op. cit., p. 91.

²²²⁵ *Ciang yid la mi byed pa*.

²²²⁶ *Lha shang*.

²²²⁷ *Dmigs gtad kyi mtshan ma*. Ou : « aucune caractéristique des objets appréhendés ».

²²²⁸ *Rnam par mi rtog pa* (skt. *nirvikalpa*). Il s'agit d'une pensée qui ne s'engage pas dans la discursivité (c'est-à-dire dans les quatre extrêmes). La spécificité de Mipham est que, contrairement aux Gélugpas, il accole différents sens à ce *rtog pa*.

²²²⁹ *Ngo bo'i don*. Peut-être pourrait-on traduire, en suivant le commentaire de Mipham, par « choses intrinsèquement [non-fictionnantes] » ? Il s'agirait, en somme, de tout ce qui appartient au domaine de la

[Et] l'appréhension de fiction manifeste²²³⁰, sont les cinq [mésinterprétations du caractère non fictionnant de la gnose].
La caractéristique propre [consiste en leur] rejet.²²³¹

Comprenons [cela] comme un enseignement sur la façon [d'être] non altéré²²³² par ces cinq points (telle que l'inactivité mentale des mondains, etc.).

Commentaire

L'argument du contradicteur imaginaire est de voir dans le « ni être, ni non-être » l'apologie de la vue des « Hwashang chinois » (c'est-à-dire, pour lui, une sorte de « nuit où toutes les vaches sont grises »). Car si l'on ne peut penser sans adhérer à un des quatre extrêmes, nier ces extrêmes ne revient-il pas à nier la pensée ? Et dans ce cas, toutes les situations dans lesquelles on ne pense pas n'équivaleraient-elles pas à l'Éveil ? Bref, ne confond-on pas le simple abrutissement avec l'arrêt véritable des conceptions fictionnantes ? Pour ne pas se condamner à identifier le coma éthylique et l'Éveil, l'obscurité la plus obtuse et la lucidité la plus aiguë, l'hébétéude et la gnose débarrassée du double voile, la « connaissance » du nouveau-né et celle du Bouddha, il convient de distinguer ces régimes d'existence sans conception ni discursivité. Le commentaire au *Dharmadharmatāvibhaṅga* se charge d'ailleurs d'apporter des caractéristiques à la gnose en la distinguant de ce qu'elle n'est pas (il est en effet impossible de la décrire positivement à ceux qui n'en ont pas fait l'expérience). Bien qu'elle ne vise pas d'objet et qu'elle ne saisisse pas de contrastes qualitatifs dans les objets ou entre eux, elle *voit* la réalité de tous les phénomènes.

Le cœur de l'argument implicite de Mipham est qu'une pensée non fictionnante n'est pas uniquement une absence de concepts. « Fiction » recouvre en effet chez lui trois choses : 1) toutes ces hypostases nées de la confusion langagière et conceptuelle ; 2) une forme d'appréhension dualiste antéprédicative sur laquelle repose ces hypostases (et qu'elles surdéterminent en retour) ; 3) une pensée non critique ou non analytique, c'est-à-dire sans discernement des particularités de ce à quoi elle a affaire. La gnose est absence de ces trois

perception et qui se définit justement par l'absence de fictions et de conceptions. Autrement dit, le caractère non fictionnant de la gnose ne peut être assimilé à un simple retour à la perception.

²²³⁰ D'après Mipham, il s'agit de ces moments (que connaissent sans doute tous ceux qui se sont un peu aventurés dans la méditation) où l'on se dit : « Maintenant, je ne vais plus penser à rien », ce qui est évidemment, selon une logique proche de celle qui a cours dans le rêve (on réalise ce que l'on conçoit), le meilleur moyen de perpétuer le cycle de la pensée.

²²³¹ Voir Mipham, in *Œuvres complètes*, vol. IV, 643-645 pour le commentaire.

²²³² *Ma 'dres pa'i tshul kyis*.

points et non seulement du premier. En somme, c'est une transformation qui est également de l'ordre du vécu et non seulement de l'absence d'appréhension conceptuelle.

Retour au texte

Si, après avoir enquêté rationnellement sur l'inexistence, l'on médite à l'aide des modes d'appréhension²²³³, [cette méditation] agira comme un antidote²²³⁴ à l'attachement substantialiste. Toutefois, puisque l'on n'a pas rejeté l'appréhension²²³⁵ de l'insubstantialité, comment pourrait-il s'agir véritablement de la gnose qui réalise la vacuité exempte de toutes proliférations ? Certains disent : « S'il y a un attachement à la négation existentielle²²³⁶ qui nie l'établissement réel, [cela est] la vue nihiliste ». Mais il est bien connu que la vue nihiliste dénigre la causalité²²³⁷ *tout en conservant l'appréhension substantialiste*. Dès lors, comment [notre position] pourrait-elle être la vue nihiliste ? Ceci constitue un antidote à l'attachement à l'existence réelle et dont le mode d'appréhension s'accorde avec [son] objet. Par conséquent, il s'agit [de quelque chose] qui, tout comme l'*impermanence*, le *dégoût*²²³⁸, etc., doit, certes, être cultivé par les débutants, *mais* qui [demeure] néanmoins bien inférieur à l'essence de la gnose non fictionnante – la Grande Voie du Milieu exempte de toutes vues et de toutes affirmations. Elle est une vue *intrinsèquement conceptuelle* de la non-existence²²³⁹.

En outre, s'il est possible que surgisse comme objet [face] à l'esprit du débutant **[58]** une pure et simple inexistence, négation de l'objet de négation, l'individu qui a atteint le point nodal des analyses de la Voie du Milieu distinguera lui parfaitement²²⁴⁰ entre « absence de nature réelle »²²⁴¹ et « simple inexistence »²²⁴². De ce point de vue, le mode d'appréhension dont la spécificité est la certitude quant à l'inséparabilité véritable de l'absence de nature réelle et de la coproduction conditionnée, constitue effectivement²²⁴³ l'antidote dissipant les extrêmes abyssaux²²⁴⁴ de la permanence et du nihilisme. Tant

²²³³ 'dzin stangs dang bcas. Le « mode d'appréhension » est une saisie, une visée, une intention, une perception, etc. De nombreux termes sont ici très proches les uns des autres (dmigs, zhen, 'dzin stangs, etc.) et concernent tous la réalité formelle de la conscience. À chacun est associé un objet visé (réalité objective).

²²³⁴ Gnyen po.

²²³⁵ Ou : « la visée » ; ou : « la saisie intentionnelle ».

²²³⁶ Med dgag.

²²³⁷ Rgyu 'bras. Littéralement : « la cause et l'effet ».

²²³⁸ Mi sdug pa. Dans SG, Sartre se fait l'écho de cette pratique promue par Odon de Cluny pour mieux faire comprendre, par contraste, le point de vue de Genet : « 'En effet, si les hommes, doués comme les lynx de Béoïe d'intérieure pénétration visuelle, pouvaient voir ce qui est sous la peau, la vue seule des femmes leur serait nauséabonde : cette grâce féminine n'est que saburre, sang, humeur, fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre : saleté partout... Comment pouvons-nous désirer de serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même' » (SG, pp. 589-590).

²²³⁹ Rnam par rtog pa'i rang bzhin can gyi med par lta ba ni yin no.

²²⁴⁰ Legs par phyed pa.

²²⁴¹ Rang bzhin med.

²²⁴² Med pa tsam.

²²⁴³ Mod.

²²⁴⁴ G-yangs sa lta bu.

que demeureront les modes d'appréhension qui nient et affirment, il ne pourra s'agir de la nature libre des quatre extrêmes des proliférations fictionnantes.

Ne demeurant dans aucun des quatre extrêmes, guidée par la certitude qui investigue rationnellement, l'équanimité, sous la forme de la sagesse personnelle de l'Élément de Réalité²²⁴⁵, est capable de dissiper tous les extrêmes des proliférations. [Cela constitue] la rive authentique²²⁴⁶, où nulle autre imputation n'est plus à trancher et où il n'y a nul profit²²⁴⁷ [supplémentaire à attendre]. Poindra [alors] une confiance dans le sens véritable de l'inactivité mentale tel que l'explique *La Mère [des victorieux]*. Ainsi, du point de vue du mode d'existence ultime – domaine de l'équanimité –, il n'y a plus aucun *intentum* relatif aux quatre extrêmes. Et puisqu'il ne s'agit pas d'un objet langagier ou conceptuel, nulle déclaration n'est faite [à son propos]. Mais s'abstenir de faire des déclarations *tout en conservant un intentum*, voilà une vue sournoise²²⁴⁸. Ces deux [vues] ne sont similaires qu'en tant qu'elles ne font aucune déclaration, mais, en réalité, elles diffèrent comme la vérité et l'erreur²²⁴⁹. [La différence] est pareille [à celle existant entre] un voleur²²⁵⁰ qui déclarerait ne pas voler et quelqu'un d'honnête qui, lui aussi, déclarerait ne pas voler.

Commentaire

L'« objet » de l'équanimité, étant insaisissable par la pensée discursive ou par le langage, ne peut être l'objet d'aucune thèse et, par conséquent, on ne peut le professer (tib. *khas mi len*). Mais il ne faudrait pas croire que quiconque s'abstient de professer une thèse réside effectivement dans cet état pour lequel tous les points de référence, tous les objets visés ont disparu. Seul l'ignorant peut confondre le sage qui demeure silencieux du bêt ignorant et muet qui n'a pas rejeté les extrêmes des proliférations mentales. Quiconque, ayant éliminé progressivement tous les extrêmes, demeure dans l'équanimité sait quelle énorme différence existe entre ces deux formes de silence. Cette distinction évoque la distinction faite par Kojève entre différentes formes de silence : le silence équivalant au bavardage ; le silence du sage ; le silence articulé atteint à la « Fin de l'Histoire ». Selon Kojève, les deux derniers silences – qu'il accole respectivement à l'Orient et à l'Occident – sont équivalents.

Retour au texte

²²⁴⁵ Ou, peut-être : « la sagesse personnelle au sein de l'Élément de Réalité ».

²²⁴⁶ *Yang dag mtha'*.

²²⁴⁷ *Bogs dbyung*. Il s'agit, lorsqu'on est sur le chemin, d'« extraire du profit » des expériences, c'est-à-dire de faire des progrès.

²²⁴⁸ *G-yo sgyu*.

²²⁴⁹ *Bden rdzun*.

²²⁵⁰ *Rkun po*.

Et puis la certitude post-méditative a assemblé des signes²²⁵¹ sous forme d'expressions et de mots conventionnels [et les utilise] comme une méthode pour accéder au sens véritable du domaine ineffable de l'équanimité. Lorsque l'on s'exprime de sorte à établir [l'absolu] à l'aide de mots²²⁵² tels que « non-production », « absence de nature propre » [59], « vacuité », « liberté quant aux proliférations », « sans objet intentionnel », « exempt d'extrêmes », etc., [ces] termes sont une façon d'introduire à la saisie certaine et personnelle de cela même dont on parle. En dehors de cet [usage], on ne les prononce jamais. Certes il est inadéquat que, de l'enseignement, [on dégage] l'apparence de l'affirmation de cet objet en question ; certes l'entendement lui-même l'appréhendera de la sorte, [mais,] en réalité, ces termes sont enseignés pour se débarrasser de la totalité du domaine des thèses et des objets intentionnels. Par exemple, il en va comme lorsque je dis « puisque je ne professe rien, etc. » ou « la gnose des Bouddha n'est pas un objet cognitif ou linguistique²²⁵³ » ; les mots de ces thèses sont prononcés en vue de stopper l'existence de thèses ainsi que les objets cognitifs et linguistiques.

Tout comme celui qui, lorsqu'on lui pointe la lune, ne regarde pas la lune mais le doigt, l'ignorant, cramponné aux mots, pense que, puisqu'ils professent ce que l'on ne peut professer, puisqu'ils conçoivent l'inconcevable, puisqu'ils parlent de l'ineffable, les mots de ces excellents discours²²⁵⁴ sont aussi contradictoires que les thèses des Matérialistes, [thèses selon lesquelles] les inférences²²⁵⁵ ne sont pas des moyens de connaissance valides. [Il s'agit là] d'une illusion monumentale. Il est important de comprendre [cet] unique point-clé : nulle contradiction n'entache le fait d'à la fois [user] d'expressions affûtées qui, tout en étant, ici également, totalement inappropriée, pointent vers un sens inexprimable, et de professer un objet au-delà des thèses à l'aide de mots [le] saisissant avec certitude. De sorte que des mots tels que « non-production », etc. enseignent la totalité du domaine des objets intentionnels comme [étant] vide. Si un quelconque phénomène est vide, la visée [de ce phénomène] comme étant « tel » ou « tel » est annulé. On aura, dès lors, enseigné l'absence d'objet intentionnel.

Commentaire

Tous les développements discursifs ont lieu durant la phase post-méditative (dont la caractéristique est d'évoluer dans le régime de l'intentionnel). Est donc pleinement assumé le fait que l'absolu, ou le régime d'existence libérateur, ne peut être réalisé et expérimenté à ce niveau.

²²⁵¹ *Brdar btags*. T. Doctor traduit plus simplement : « Conventional words and expressions are made during the certainty [...] ». Nous avons préféré conserver la connotation presque « artisanale » de l'opération.

²²⁵² Notre texte semble être corrompu à ce point. Voici comment se présente le syntagme dans notre version : « *ming gis sgrub pa'i tshul gyis rjod pa* ». Nous ignorons ce que signifient ces points de suspension. Le texte tibétain présenté par T. Doctor est sensiblement différent : « *mig gis sgrub pa'i tshul gyi rjod pa* ». Nous ne voyons pas comment donner un sens à ce *mig gis*.

²²⁵³ *Bsam brjod*.

²²⁵⁴ *Gsung rab*. Il s'agit ici des discours et des enseignements du Bouddha, ce qui ajoute au côté impie et scandaleux des ignorants.

²²⁵⁵ *Rjes dpags*, skt. *anumāṇa*

Mais loin de prendre cela comme *prétexte* afin d'éviter de développer la cohérence propre au niveau discursif, il faut au contraire en travailler tous les outils en connaissance de cause et en cohérence avec l'inadéquation propre au domaine discursif et intentionnel. Reprocher à ceux qui professent que la libération ne se fait pas dans le domaine de la discursivité le fait qu'ils parlent, c'est ne pas comprendre qu'il faut bien commencer par clarifier les choses ou par donner des exemples qui feront « sentir » de quoi il est question (ainsi de la métaphore spatiale : tenter de cerner l'absolu est similaire à vouloir pointer l'espace, cela est impossible).

Retour au texte

Ainsi par le terme « insubstantiel » [60] enseigne-t-on simplement l'absence d'établissement des choses dès lors qu'on les analyse. Mais il n'y a pas un autre objet de négation qui se nommerait l'« établissement réel » dont les vases, etc. seraient vides. Le but [de la compréhension] de l'absence de réalité d'un phénomène quelconque est de renverser l'attachement à celui-ci²²⁵⁶ comme étant « tel ». Une fois comprise l'insubstantialité de tous les phénomènes, tous les modes d'appréhension seront nécessairement détruits. Mais dans le cas où existe une appréhension s'attachant simplement à la lettre ou à l'objet²²⁵⁷ « insubstantialité », les vues ne seront pas actuellement détruites.

À cet égard, [et] relativement à la vacuité de n'importe laquelle de ces bases [de vacuité]²²⁵⁸, ces raisonnements réfutant l'établissement réel peuvent également assurer du non-établissement de l'*intentum* appréhendé [lorsque l'on] parle d'« absence de nature propre ». Ce qui n'a pas de nature propre n'est également pas réellement établi. Néanmoins, si l'on n'a pas détruit la saisie de cela, [il en ira] de même pour toutes les choses aussi (vases, etc.) [en tant qu'on n'a pas détruit leur saisie]²²⁵⁹. C'est pourquoi, si les raisonnements [appartenant] à l'analyse de l'absolu ne nient pas également le sujet [d'analyse]²²⁶⁰ dont on a seulement nié l'« établissement réel », ou s'ils ne contrecarrent pas également toutes les appréhensions subjectives de ce [sujet d'analyse], la vacuité ne stoppera pas les toutes les proliférations préhensibles et préhensives²²⁶¹. En outre, on s'exposera alors aux trois absurdités²²⁶² : « l'équanimité des êtres nobles comme cause de la destruction des choses », etc.²²⁶³. Si, ayant effectué

²²⁵⁶ *Zhen*. Ou : « la visée de celui-ci ».

²²⁵⁷ *Sgra don*.

²²⁵⁸ *Gzhi*. La base de vacuité est la « chose » dont on prédique la vacuité. Ainsi, lorsqu'on pose la vacuité de la table, la base de vacuité est « la-table-en-tant-qu'objet-existant-réellement ».

²²⁵⁹ La concision de l'expression rend la compréhension difficile. T. Doctor traduit comme suit : « Yet if these particular ways of apprehending have not collapsed, all entities – vases and so forth – will likewise [remain unrefuted] ».

²²⁶⁰ *Chos can*, skt. *dharmā*.

²²⁶¹ *Gzung 'dzin*. Littéralement : « ce qui est appréhendé et ce qui appréhende » ou « le saisi et le 'saisisseur' ».

²²⁶² *Thal ba*.

²²⁶³ Il s'agit de trois conséquences dégagées par Candrakīrti (*Madhyamakāvatāra*, VI, 34-36) contre la thèse soutenue par les Svātantrikas selon laquelle les choses sont des singuliers au niveau conventionnel. Les trois

l'analyse absolue, demeure une chose qui ne soit pas contrecarrée ou niée, elle sera alors réellement établie. Il faut donc s'engager, à l'aide de termes tels « non-production », etc., dans l'objet qui pacifie toutes les proliférations.

Commentaire

Si nous comprenons bien ce passage, l'argument opposé à ceux qui s'arrêtent à la vacuité-d'établissement-réel est le suivant : nier le phénomène en tant que tel implique forcément la négation d'établissement réel, mais la réciproque n'est pas vraie. Au contraire, pour comprendre la vacuité d'établissement réel, il faut comprendre la base de vacuité, c'est-à-dire soumettre le phénomène sur lequel on impute un établissement réel à l'analyse ultime. On découvre alors qu'elle est vide. En d'autres termes : les Gélugpas ne comprennent même pas la vacuité qu'ils promeuvent.

Retour au texte

Dès lors, comment le discernement parfait et profond²²⁶⁴, dans lequel on ne trouve aucun *intentum*, pourrait-il être similaire à la vue des *Hwashang* ? La liberté par rapport aux proliférations des quatre extrêmes ne tombe sous la coupe ni de l'être ni du non-être. Si l'on ne peut enseigner par des mots ou des notions exacts ce qui ressortit au domaine de la connaissance proprement individuelle, certaines expressions, néanmoins, – « inséparabilité de l'apparence et de la vacuité », « Voie du Milieu unifiant les deux vérités », etc. – sont reconnues [comme étant] des termes qui l'indiquent. Et puis, un mode d'appréhension est toujours accompagné [61] de l'objet corrélatif qu'il appréhende. Si, une fois libéré de ce dernier, on ne perçoit pas l'objet adéquat, l'équanimité du sujet telle quelle ne fera pas voir [en elle-même] le mode d'existence sous la forme de la disparition de toutes les manifestations dualistes²²⁶⁵. Ceux qui ont du respect pour cet enseignement devraient s'abstenir de dire qu'il en va ainsi²²⁶⁶.

absurdités qui en découleraient sont les suivantes : 1) la vacuité, actualisée dans l'équanimité des Āryas, détruirait le conventionnel ; 2) la vérité conventionnelle résisterait à l'analyse ; 3) la production n'est pas niée même au niveau ultime.

²²⁶⁴ *Sher phyin zab mo*.

²²⁶⁵ *De'ang 'dzin stangs ni rtag tu rang gi gzung yul dang bcas pa yin la / de dang bral bas yang dag pa'i don mi mthong na / ji lta ba'i yul can mnyam gshag gis / gnyis snang mtha' dag nub pa'i tshul gyis gnas lugs gzigs par mi 'gyur bas*. T. Doctor traduit comme suit ce passage difficile : « Modes of apprehending always entail their particular apprehended objects. If when free from those the authentic meaning is [still] not seen, then no matter what the character of the subject's equipoise may be, it will not bring about the vision of the abiding way within the dissolving of all dualistic appearances ».

²²⁶⁶ Nous avouons ne pas totalement comprendre ce passage. S'agit-il de dire que la culture de l'équanimité (côté de la modalité « subjective ») doit toujours s'accompagner d'une culture de la vue de la vacuité (modalité « objective ») ?

Cette section [couvre] un point insigne. Néanmoins, son essence est profonde et difficile à réaliser [et] l'on dit que, quelles que soient les explications [qu'on en donne], pareilles à la flèche qu'on tire vers le ciel, elles n'atteindront pas l'esprit puéril. Dès lors, à quoi bon [s'évertuer] à parler beaucoup ? Il faut [bien plutôt] faire naître la certitude dans le chemin de la raison qui, unifiant les deux vérités, [constitue] la méthode atteignant infailliblement le point-clé de ce système. On détermine *d'abord* toutes les apparences comme étant vides. *Puis* [on prend] confiance dans la manifestation sous forme de coproduction conditionnée de la vacuité. Faisant fond sur l'unification de la vacuité et de la coproduction conditionnée – les choses apparaissent tout en étant vides et elles sont vides tout en apparaissant –, on fera *ensuite* l'expérience, sur le mode du sans-objet-d'expérience²²⁶⁷, de l'égalité, c'est-à-dire de cette liberté quant aux proliférations. Ainsi, la vacuité [des objets] extérieurs, etc., vise à stopper l'attachement à l'être, et la vacuité de la vacuité, etc., entend stopper l'attachement à l'insubstantialité résultant d'une telle négation. Enseignée de la sorte, la liberté quant à tous les extrêmes n'est autre que l'*absolu non catégoriel*.

Commentaire

Sans doute faut-il se rapporter à la double théorie des deux vérités de Mipham pour comprendre l'argumentation à l'œuvre ici. La vacuité fait certes sombrer l'appréhension d'un sujet par un objet en supprimant l'*intentum*, mais l'équanimité continue d'être une « saisie », bien qu'en un autre sens. C'est ce que semble confirmer l'évocation de l'expérience (et donc d'une forme d'appréhension) « sans-objet-d'expérience ».

Mipham distingue dans ce passage quatre étapes menant à la gnose non conceptuelle :

- 1) Le débutant analyse (avec le *gcig du bral*, par exemple) et comprend que les choses n'existent pas dès qu'on les analyse. On expérimente alors la vacuité de ce qui apparaît.
- 2) La vacuité n'est pas tenable comme telle puisque les choses apparaissent. Naît la certitude dans le fait que les choses sont vides bien qu'apparaissantes. Comparée à l'expérience du reflet de la lune dans l'eau, c'est la compréhension de la signification de la coalescence.
- 3) Sur base de cette certitude, la dualité dans la saisie de la vacuité d'une part et de l'apparence d'autre part va disparaître. L'expérience spontanée de la liberté quant aux proliférations point. C'est la coalescence comme liberté par rapport aux proliférations.

²²⁶⁷ *Nyams sum myang ba med pa'i tshul gyis.*

4) S'assurant dans l'étape antérieure, l'opposition entre le sujet et l'objet, l'apparence et son essence est progressivement relevée dans l'équanimité. C'est l'absence de proliférations comme équanimité. Cette relève aboutit à la véritable nature des choses qui étaient présentes dès le début.

Retour au texte

Selon les capacités de leur entendement, les Svātantrikas vont d'abord s'attacher quelque peu à l'absolu catégoriel. Cette appréhension substantialiste [est source de] déceptions dans l'existence et ces objets ne sont pas adéquats²²⁶⁸. Le mode d'appréhension de la négation existentielle – soit : la conception selon laquelle, dans l'absolu, aucune essence²²⁶⁹ que ce soit n'est établie – [est] par conséquent une saisie estimable et importante. Bien que ces derniers nient [62] les quatre extrêmes, ils ne réfutent rien sans adjoindre des spécifications telles que « absolument », « naturellement » ou encore « réellement établi ». Ils s'expriment en faisant des distinctions²²⁷⁰, [ainsi,] par exemple de la façon dont ils se débarrassent des extrêmes de l'être et du non-être en distinguant les deux vérités. Suite à cela, leur appréhension du non-être [correspond à] l'idée selon laquelle « dans l'absolu, [ce] n'est pas établi », et celle de l'être [à] la pensée [suivante] : « d'un point de vue superficiel, les choses sont établies comme 'singuliers', [et] les saisir comme n'étant pas établies de la sorte revient à dénigrer les apparences superficielles ».

Commentaire

La saisie substantialise, source de la souffrance et voile cognitif, est contrecarrée par la négation existentielle propre à l'absolu catégoriel : la vacuité de X fait sombrer la saisie de X comme réel. Toutefois, la saisie de « la vacuité de X » n'a pas disparu puisque l'on est dans le domaine de la pensée et qu'il est impossible, sur ce plan, que la pensée ne croit pas à un objet réel qu'elle projette. Mipham le répète : l'absolu catégoriel est en quelque sorte le cœur de la position svātantrika. Assumant d'évoluer dans le domaine de la pensée, ils se soumettent aux contraintes propres à la pensée tout en s'efforçant d'en n'être pas dupes. En d'autres termes : ils s'expriment à l'aide de modalisateurs et évitent de s'embourber dans une position en compensant ce qu'elle pourrait avoir d'erroné par une autre, jusqu'à ce que cet équilibre perde sa précarité dans l'unité des deux vérités au sein de laquelle, comme Mipham va l'indiquer, le mode de

²²⁶⁸ Peut-être pourrait-on distribuer le *ma yin* et considérer que la phrase signifie : « cette appréhension substantialiste [apparaît] sans erreur dans l'existence [...] ». L'idée serait alors que le mode de manifestation ne cesse pas d'être cohérent ou « bien lié » tout en ne correspondant pas au mode d'être réel.

²²⁶⁹ *Ngo bo nyid* (skt. *svabhāva*). C'est-à-dire une chose qui substerait en elle-même et par elle-même.

²²⁷⁰ *Shan phyed*.

manifestation et la vacuité ne sont pas contradictoires. Car, redisons-le, le point d'aboutissement des Svātantrikas est rigoureusement le même que celui des Prāsaṅgikas ; seule la façon dont ils l'atteignent est différente.

Retour au texte

À ce propos, on pourrait se demander : « La non-production catégorielle étant simplement l'opposé de la production, n'y aura-t-il pas une contradiction entre cette production et cette non-production suite à leur exclusion mutuelle à partir d'une base unique ? ». Bien que la pousse naisse de la graine, il n'y a pas de production réelle. Et, bien qu'elle soit établie comme singulier²²⁷¹ conventionnellement, elle n'est pas établie réellement²²⁷². Du point de vue [de la thèse qui pose] le mode de manifestation [comme étant] le superficiel et le mode d'existence [comme étant] l'absolu, non seulement n'y a-t-il aucune contradiction, mais cela est largement acceptable puisque c'est clairement établi par la force de la nature des choses²²⁷³. Ces deux modes ne s'annulent pas l'un l'autre. Du point de vue des moyens de connaissance valides de chaque sujet [de connaissance], l'opposé de ce qui est résolu par chacun à titre individuel n'est jamais établi. De sorte qu'il est raisonnable de disposer les arguments logiques établissant chacune [des vérités] à la façon des Svātantrikas. Ainsi, étant donné leur attachement à chacune des deux vérités ainsi que les affirmations afférentes à chaque système, les Svātantrikas ont des thèses : ils déclarent « le non-être dans l'absolu » et « l'être dans le superficiel ».

Commentaire

Le contradicteur, fidèle au principe de double négation selon lequel deux négations reviennent à une affirmation, s'interroge : si, pour le même objet, l'on pose à la fois la production et la non-production, n'y a-t-il pas un problème ? Pour Mipham, nier la production dans l'absolu ne signifie pas affirmer la non-production conventionnelle. Poser le non-être dans l'absolu ne revient pas à poser l'être au niveau superficiel.

Pour les Prāsaṅgikas, il ne faut pas confondre la coproduction conditionnée (identique à la vacuité) avec la production à partir d'une autre (qui est la deuxième branche du tétralemmes). Il n'y a rien d'autre qu'une simple conditionnalité, c'est-à-dire une sorte de suivi dans l'expérience sans rien « derrière » qui assurerait ce suivi (un peu comme quand on regarde un événement dans

²²⁷¹ L'expression *rang mtshan grub* pourrait également être traduite par « établie sur la base de caractéristiques propres ». Cette dernière manière de traduire insiste sur le fait que les choses sont consistantes en elles-mêmes, de leur côté. Sans cette résistance « objective » que veulent conserver les Svātantrikas, tout serait dans tout. À un certain niveau, le réel tient en lui-même : si je bois dans mon verre rempli d'eau, je ne peux faire que ce soit du vin que j'ingurgite.

²²⁷² Ou : « Et son établissement comme singulier au niveau conventionnel n'est lui non plus pas réellement établi ».

²²⁷³ *Dngos po'i chos nyid kyi stobs*. C'est la puissance de l'essence même des entités dont il est question ici.

un miroir : X suit bien Y mais on ne trouve ni X, ni Y, ni causalité réelle). Toutes les autres écoles admettent la production à partir d'un autre sur le plan de la vérité de surface. Ainsi, pour Śāntarakṣita, et pour Mipham-lisant-Śāntarakṣita, les quatre branches sont à réfuter dans l'absolu, mais la deuxième doit être conservée en vérité de surface. Une certaine causalité demeure, comme le montrent par ailleurs les apparences.

Retour au texte

Cet aspect qu'est l'attachement à chacune des deux vérités est l'extraordinaire objet de réfutation des Prāsaṅgikas. Comprenons que lorsque les Svātantrikas se sont libérés de cet objet, c'est-à-dire de l'attachement à chacune des deux vérités, les Prāsaṅgikas ou d'autres n'auront [63] aucun moyen de produire une vue qui soit ne fût-ce qu'un rien supérieure [à la leur]. Il sera toujours difficile d'établir rationnellement l'existence d'une cause stoppant les proliférations qui soit supérieure à la liberté par rapport aux proliférations des quatre extrêmes [et] exemptes de toutes thèses. Aussi, tant qu'une saisie demeure et que les deux vérités ne sont pas devenues unisapides²²⁷⁴, ne dépassera-t-on pas le domaine de l'entendement discursif et, par conséquent, n'atteindra-t-on pas la gnose non conceptuelle, c'est-à-dire le véritable discernement parfait, exempt des trente-deux surimpositions. Les Prāsaṅgikas ont déterminé depuis l'entame²²⁷⁵ l'unité des apparences et de la vacuité comme liberté par rapport aux proliférations. La raison ayant fortement affaibli cet aspect [qu'est] l'attachement à l'idée selon laquelle, même en l'absence d'établissement réel, il y aurait, d'un point de vue purement superficiel, un établissement en tant que singuliers²²⁷⁶, s'écroule alors la visée de différences telles que l'existence de lieux propres à chacune des deux vérités. Les deux vérités se mélangent alors [au point de devenir] unisapides. Cela fait sombrer tous les modes d'appréhension qui saisissent l'être, le non-être, etc. En conséquence, il n'est pas nécessaire pour leur tradition d'accoler aux quatre extrêmes des particularisations relatives à chacune des deux vérités (« établi réellement », « absolu », etc.). Une fois nié l'objet intentionnel des extrêmes, on parle²²⁷⁷ en accord avec la gnose, la grande vacuité libre de l'intentionnalité de l'entendement subjectif²²⁷⁸ et exempt de toutes thèses, le mode d'être ultime, l'équanimité des Êtres nobles. Durant la phase post-méditative, toutefois, il est tout à fait raisonnable et faste de poser tous les phénomènes du chemin et du fruit tels qu'ils sont évalués²²⁷⁹ par les moyens de connaissance valides des deux vérités.

²²⁷⁴ *Bden gnyis ro gcig tu ma gyur pa.*

²²⁷⁵ *Dang po nas.*

²²⁷⁶ *Rang gi mtshan nyid kyis grub pa.*

²²⁷⁷ *Zlo ba.* Ce terme signifie également « répéter », « transmettre ».

²²⁷⁸ *Yul can blos dmigs.*

²²⁷⁹ *Gzhal.*

Ainsi [le fait de savoir] si les Prāsaṅgikas ont une thèse ou non n'est-il pas saisi de manière univoque, [mais par] de fines distinctions²²⁸⁰. Cette proposition [constitue] l'extraordinaire opinion de l'omniscient Longchen Rabjam [64]. Une grande confiance naîtra de son analyse attentive [appuyée par des raisonnements] tels que « la réversion consécutive à la négation de ce qui est produit par autre chose »²²⁸¹, etc.

Commentaire

Mipham se place explicitement sous le patronage de Longchenpa sur ce sujet²²⁸². Voici comment John W. Pettit présente les choses :

Mipham strikes a balance between an unqualified « yes » and an unqualified « no » in his analysis of the Mādhyamika philosophical position. His interpretation is the same as that of Klong chen pa in his *Yid bzhin bzod*, which elaborates the Prāsaṅgika position contextually. In forensic debate, Mipham says, a Prāsaṅgika does not have a position but focuses on the internal contradictions of the opponent's system. In the context of being liberated by analytical wisdom on the path [...], the Prāsaṅgika does not accept distinctions such as « Dharma » and « non-Dharma », « happiness » and « unhappiness », « saṃsāra » and « nirvāṇa », etc. [...] In the context of meditative aftermath [...], the Prāsaṅgika accepts the usual conventions of saṃsāra and nirvāṇa. This means that a Prāsaṅgika accepts Buddhist conventions in a religious context and worldly conventions in a secular one.²²⁸³

Retour au texte

Quant au texte de l'Abbé, il commence par établir les deux approches au moyen du discernement immaculé qui évalue chacune des deux vérités. Puis, ayant stoppé également l'attachement à chacune des vérités au sein du grand absolu non catégoriel, il détermine, en accord avec la gnose non conceptuelle et équanime, la liberté par rapport à toutes thèses. Dans l'intention ultime, l'égalité des deux [traditions] scripturaires [est] donc totale²²⁸⁴.

On pensera alors : « Les écrits prāsaṅgikas n'ont aucun sens en ce cas ». Il n'en va pas ainsi car leurs raisonnements accompliront profusément la vacuité qui brise toutes thèses²²⁸⁵. Comprenons donc que : les Svātantrikas se caractérisent par des explications accompagnées de thèses et insistant sur l'*absolu catégoriel* ; les Prāsaṅgikas [délivrent] leurs explications en insistant sur l'*absolu non catégoriel* exempt de toutes positions. Lorsque l'on dresse les caractéristiques de ces deux [approches], les distinctions particulières – pose-t-on ou non un établissement en tant que singuliers d'un point de vue

²²⁸⁰ En somme, il s'agit de dire que l'on ne peut résoudre la question du positionnement des Prāsaṅgikas par une espèce de « tout ou rien ».

²²⁸¹ *Gzhan skye 'gog pa'i thal zlog*. Il s'agit de la négation classique de la causalité (cf. MMK, I) : il est impossible que quelque chose soit produit par lui-même, par autre chose, à la fois par lui-même et par autre chose, *ex nihilo*.

²²⁸² S. Arguillère suggère que cette filiation est quelque peu usurpée. Pour Longchenpa, les Prāsaṅgikas sont bel et bien supérieurs (cf. *L'Opalescent Joyau*, op. cit., p. 271 sq.).

²²⁸³ John W. Pettit, op. cit., p. 132.

²²⁸⁴ *Dbye bsri med pa*. Il n'y a aucune préférence entre elles.

²²⁸⁵ *Khas len kun dral*.

conventionnel ? ; la façon dont les arguments logiques sont-ils disposés ?, etc. – ne [sont] que des divisions auxiliaires, car [tout cela] est inclus dans le critère [dégagé] précédemment. La présence ou l'absence de thèses ; l'acceptation ou non de l'établissement en tant que singulier d'un point de vue conventionnel ; la disposition d'arguments logiques prouvant l'absence de nature propre à la manière des Prāsaṅgikas ou à celle des Svātantrikas; le fait d'accoler ou non la qualificatif « absolu » à l'objet de négation, ces points essentiels sont également [résolus] à l'aide de cela même qui vient d'être expliqué [*i.e.* la distinction entre l'absolu catégoriel et l'absolu non catégoriel].

Si, demeurant dans l'absolu catégoriel, les Prāsaṅgikas étaient sans cesse impliqués²²⁸⁶ dans des thèses respectivement à chacune des deux vérités, on ne pourrait les distinguer d'avec les Svātantrikas. Tous les raisonnements qui nient jusqu'à l'établissement en tant que singulier au niveau conventionnel [65]²²⁸⁷ s'appliquent²²⁸⁸ également à l'établissement par des moyens de connaissance valides [évoluant dans le] superficiel propre [à chacun], étant donné qu'ils s'appliquent à tout ce qui ne résiste pas à l'analyse. La négation de l'établissement en tant que singulier d'un point de vue conventionnel ne fait que rendre plus malaisée la présentation du conventionnel. On n'en obtiendrait aucune distinction qualitative. Et puisque les Svātantrikas ne posent pas, eux non plus, un établissement en tant que singulier qui résisteraient à une analyse ultime, comment la façon dont l'absolu est réalisé [par les Prāsaṅgikas pourrait-elle avoir] un sens particulier ? En disant « cela est supérieur », on n'atteindra jamais à une confiance profondément ancrée. De ce point de vue, cette « Parure de la Voie du Milieu » du grand Abbé réunit en réalité à la fois les Prāsaṅgikas et les Svātantrikas²²⁸⁹. C'est pourquoi il s'agit [là] d'une parure [magnifiant] *toute* la Voie du Milieu.

Dès lors, quelles raisons [peut-on alléguer pour justifier] les labels « Svātantrika » et « Prāsaṅgika » ? Est appelé « Svātantrika » [celui] qui, en lui-même²²⁹⁰, pose des distinctions telles que les évaluations correctes à l'aide des moyens de connaissance valides de chacune des deux vérités. En ce qui concerne autrui, [un Svātantrika] défait la superbe de l'adversaire principalement au moyen d'arguments logiques autonomes²²⁹¹ établis par les moyens de connaissance valides. Et l'on appelle « Prāsaṅgika » [celui qui], demeurant lui-même dans la liberté par rapport aux proliférations des quatre

²²⁸⁶ Nous suivons ici la lecture de T. Doctor : « If the Consequence were always involved with making claims [...] ».

²²⁸⁷ La pagination de notre texte tibétain semble avoir un problème à ce point : les pages numérotées 65 et 67 sont interverties.

²²⁸⁸ *Mtshungs*. Ces raisonnements « conviennent » aussi à cette réalité.

²²⁸⁹ Mipham se veut donc, à la suite de Śāntarakṣita, *médiateur* : il réintègre la puissance du discours Prāsaṅgika, lui permettant ainsi de pleinement se développer. Le geste est tout à fait analogue à celui qu'effectue Sartre envers Genet. Trahissant Genet (mais Mipham trahit-il les Prāsaṅgikas ?), pour lequel le lecteur est un moyen et non une fin, Sartre nous permet d'utiliser Genet comme véritable électro-choc capable de nous faire ressentir la *solitude* (cf. la « Prière pour le bon usage de Genet ») contre tous les personnages « droits dans leurs bottes » sur lesquels nous nous reposons.

²²⁹⁰ *Rang nyid gnas*. L'idée est la suivante : la réflexion svātantrika est dialogique *même à l'intérieur du penseur*. La méditation dont il est question ici ressemble bien plus à une argumentation se déroulant en interne. L'on retombe ici sur la question du statut de la méditation cartésienne.

²²⁹¹ *Gtan tshigs rang rgyud pa*.

extrêmes [et] exempte de toutes thèses, renverse les conceptions erronées de l'adversaire en dégagant les conséquences logiques²²⁹² de ses thèses. Comme l'a dit Maître [Nāgārjuna] :

Si quelque chose est observé
Par une perception directe, etc.
Il faut qu'il y ait affirmation ou réfutation.
Puisqu'il n'y rien, je suis sans faute²²⁹³.

Et encore :

S'il y avait quoi que ce soit qui soit un tant soi peu non-vide,
Il y aurait également [quelque chose] d'un tant soi peu vide.
Dans le cas où il n'y a rien qui soit un tant soi peu non-vide,
Comment pourrait-il y avoir quelque chose de vide ?²²⁹⁴

Toutes les choses [relevant] de la simple la conditionnalité ne sont pas [66]²²⁹⁵, *même d'un point de vue conventionnel*, établies en tant que singuliers, produites, etc. Lorsqu'on voit qu'elles demeurent dans un état où il n'y a primordialement aucune nature propre, il ne reste plus rien à prouver, à viser, à nier ou éclaircir. On aura alors maîtrisé²²⁹⁶ la liberté par rapport aux extrêmes des proliférations. La prise de contact avec cet « objet » totalement insubstant²²⁹⁷ [qu'est] la coalescence exemptée de toutes thèses et de tout mode d'appréhension, [constitue] le sens immaculé des enseignements de Candrakīrti. L'*Introduction au discernement de la Voie du Milieu*²²⁹⁸ dit aussi :

La négation et l'affirmation sont seules réfutées,
Il n'y a en réalité rien à nier et à affirmer.

Généralement, les termes pointant la non-production originaire au sein de laquelle rien n'est à éclaircir ou à établir, possèdent un sens extrêmement profond. La [compréhension] adéquate et simple du sens de l'enseignement ne naissant que difficilement, il convient de se familiariser longuement avec lui. Lorsque l'on saisit réellement la voie prāsaṅgika, faisons-le en accord avec le sens des vers que nous venons d'expliquer, [c'est-à-dire] à la façon de la vacuité primordiale, [ou] de la grande liberté par rapport aux proliférations. Comprenons donc qu'il en va ainsi : les Prāsaṅgikas font porter l'accent sur l'équanimité, la *gnose* dans laquelle les deux vérités sont unisapides, et les Svātantrikas insistent sur le *discernement* de chacune des deux vérités lors de la post-méditation. Ainsi cette distinction entre deux absolus relie-t-elle les textes prāsaṅgikas et svātantrikas pour les unifier en un flot unique : le fruit de l'analyse scrupuleuse [faite], durant la post-méditation, par le discernement réalisant distinctement

²²⁹² *Gtan tshigs thal 'gyur*.

²²⁹³ *Klan ka med*. Cette citation rejoint la manière dont Gorampa pose le problème : y a-t-il ou non, au moment de l'analyse, appréhension de quelque chose ?

²²⁹⁴ MMK, XIII, 7. La longue phrase tibétaine incluant ces deux citations se poursuit.

²²⁹⁵ [68] dans la pagination de notre texte tibétain.

²²⁹⁶ *Khong du chud pa*. On l'aura incorporé.

²²⁹⁷ *Rab du mi gnas*.

²²⁹⁸ *Dbu ma shes rab la 'jug pa*. Nous supposons qu'il s'agit du sixième chapitre du *Madhyamakāvatara* de Candrakīrti. Ce texte a été traduit par Louis de La Vallée Poussin : *Madhyamakāvatara. Introduction au Traité du milieu*, vol. VIII, n° 3 et 4, Louvain, Muséon, 1907.

chacune [des deux vérités] donne accès, dans l'équanimité, à la gnose non fictionnante [qui est par-delà] tous les extrêmes. C'est là, entre de nombreux autres, un des objectifs éminents [de ce texte].

Comme l'illustrent les explications précédentes, [on peut dire que,] d'une manière générale, saisir le point crucial de n'importe quelle doctrine authentique [67]²²⁹⁹ revient à « réaliser » qu'un fruit²³⁰⁰ est posé dans la paume de sa main. Ayant atteint la profondeur de la doctrine, on sera alors au-delà des doutes. Toute autre [voie] s'avère extrêmement ardue.

Ici, au Tibet, bien que l'on adhère à l'intention des Prāsaṅgikas, on demeure attiré par la position svātantrika. Peut-être s'agit-il là d'une influence particulière du passé ?²³⁰¹

Quelques vers conclusifs :

Ces instructions²³⁰² rationnelles qui décident²³⁰³ [de la vue] directement
Sont le tonnerre du radieux Mañjuḥṣa.
Lorsqu'on les entend, elles éveillent instantanément
Des rêveries ensommeillées des doctrines confuses.

Commentaire

Après avoir, d'une part, résumé sa position concernant la distinction entre les deux courants médianistes, et, d'autre part, justifié l'importance du texte de Śāntarakṣita, Mipham fait cette remarque importante : toute compréhension véritable est en réalité une *re*-connaissance, un retour vers quelque chose que l'on avait déjà sans en avoir conscience. Et, outre le fait que l'on est alors assuré contre les doutes et les argumentations venant d'autrui, on sait quelle est la manière correcte de comprendre les systèmes, c'est-à-dire que l'on comprend quelle est leur intention réelle.

Enfin, l'interrogation « semi-historique » de Mipham mérite d'être relevée au-delà de son aspect purement polémique : se vouloir Prāsaṅgika tout en penchant pour le système svātantrika, n'est-ce pas là un reliquat de l'histoire propre au bouddhisme tibétain qui, tout en ayant été introduit par Śāntarakṣita, place Candrakīrti au sommet ?

²²⁹⁹ [65] dans le texte tibétain.

²³⁰⁰ *Skyu ru ra*. Fruit dur avec une amande comestible dedans. Il s'agit d'un fruit dont la chair transparente rend l'intérieur visible.

²³⁰¹ Cette remarque est lourde de sous-entendus et rejoint le début du texte dans lequel Mipham justifie sa démarche en prétendant accorder à Śāntarakṣita sa juste place dans la pensée indienne et tibétaine. Est suggérée l'idée que les Gélugpas, si véhéments envers les Svātantrikas et si prompts à se déclarer Prāsaṅgikas, subissent encore inconsciemment l'influence de ce penseur.

²³⁰² *Man ngag*, skt. *upadeśa*.

²³⁰³ *Thag chod*. Nous avons décidé de conserver ce sens (« prise de décision », etc.) car il résonne harmonieusement avec les développements sartriens.

Retour au texte

5) [L'unité des moyens de connaissance valides]

[Venons-en maintenant au] but [poursuivi par ces] thèses non conflictuelles²³⁰⁴ relatives à chacune des deux vérités. Exempte de toutes expressions verbales ou mentales, la gnose équanime outrepassa l'objet du langage et des fictions²³⁰⁵. Pour cette raison, l'accès à une telle gnose ne peut se faire sans la culture correcte du discernement immaculé des moyens de connaissance valides des deux vérités. Biens que les Êtres nobles [y] aient [déjà] accédé, durant la phase post-méditative, ils ne vont pas au-delà de l'objet langagier et fictionnant, [c'est-à-dire] de tout ce que l'on nie et que l'on affirme : [cela] existe, [cela] n'existe pas, [cela] est [comme ceci], [ceci] n'est pas [comme cela]²³⁰⁶, etc. [Dans cette phase,] ils instruisent les autres, ils enseignent et il prennent la parole [pour] débattre avec les adversaires, etc. Tous les sens – « cela est de ce point de vue » ; « de ce point de vue, cela n'est pas », etc. – sont exprimés après avoir investigué à l'aide du discernement discriminant les phénomènes de manière infaillible et nette. Par conséquent, le chemin des raisonnements qui réfutent ou établissent tous les aspects, sans exception, de l'action, de la causalité, du chemin et du fruit, permet d'accéder sans dommage à une [réalité] conventionnelle adéquatement établie. Et, une fois que, s'étant appuyé sur cette dernière, on aura obtenu l'œil du discernement qui distingue et discrimine absolument tous les aspects des objets de connaissance **[68]**²³⁰⁷, on acquerra la vision de cette gnose qui perçoit directement l'égalité libre de toutes proliférations.

En outre, du point de vue de la conscience sapientielle²³⁰⁸ qui prend la mesure de l'absolu non catégoriel exempt des proliférations des quatre extrêmes – [cette] grande égalité de la vacuité et des apparences –, bien que l'on vise chacune des deux vérités, cela n'est rien de plus qu'une simple fiction²³⁰⁹. Par conséquent, est réfuté, même au niveau conventionnel, l'établissement du superficiel en tant que singulier. Mais si l'on demeure dans la pure et simple inexistence qu'est l'absolu catégoriel, on ne peut jamais réfuter l'établissement du superficiel en tant que singulier, [superficiel] dont l'objet est découvert à l'aide de moyens conventionnels de connaissance valides. Si, niant [cela], on cultive la pure non-existence, on sombrera d'un côté ou de l'autre des deux vérités puisque l'on aura dénigré le côté des apparences. Ces aspects sont similaires [à ceux que l'on trouve] dans les systèmes et écritures concernant les sept types d'absorption méditative et de foi (ainsi par exemple de la méditation sur

²³⁰⁴ *Ma khrgs pa.*

²³⁰⁵ *Sgra rtog gi yul.*

²³⁰⁶ *Yin min.*

²³⁰⁷ [66] dans la version tibétaine.

²³⁰⁸ *Rig shes.*

²³⁰⁹ *Rtog pa tsam.*

l'inexistence même du relatif [prônée] par les partisans de Brhaspati²³¹⁰). Par rapport à [ce type] de pensée, le *Précieux Trésor qui accomplit les vœux*²³¹¹ enseigne lui aussi :

Dans l'incompréhension de cette voie, les partisans résolus²³¹² du vide
Prétendent être libres des extrêmes de l'être comme du non-être.
Ne comprenant toutefois pas la base de [cette] liberté, leur vue [est] un sommet de l'existence.
Puisqu'ils demeurent étrangers à ces enseignements,
Ils peuvent tout aussi bien recouvrir de poussière leur esprit pareil à l'espace²³¹³.

Commentaire

D'un point de vue absolu, le superficiel n'est pas établi ; du point de vue superficiel en ce qu'il a de plus haut (c'est-à-dire du point de vue de l'absolu catégoriel), on ne peut réfuter son établissement. Confondre ces deux positions en affirmant le non-établissement du superficiel depuis la simple inexistence qu'est l'absolu catégoriel, c'est véritablement sombrer dans le nihilisme (négation des apparences) tout en demeurant attaché à l'être puisque l'on ne s'est pas placé sur le plan de l'absolu non catégoriel. Si, par contre, l'on demeure dans la réalisation de la gnose, on peut utiliser de la meilleure façon les systèmes conceptuels puisque l'on sait que ce ne sont que des fictions. Par contre, si l'on s'accroche au pur non-être, la négation du superficiel devient impossible en tant que ce dernier a été établi par des moyens de connaissance valides. La capacité sotériologique de la vacuité est alors annulée et l'on adhère *en même temps* aux deux extrêmes (vide = pur non-être ; réalité de surface réellement établie). Enfin, cette distinction n'est pas purement spéculative : Mipham indique en effet que chaque position entraîne des conséquences dans la pratique (comme le montre la mention de la « méditation sur l'inexistence »).

Retour au texte

Et quant à la façon de faire naître une telle liberté quant aux proliférations des quatre extrêmes dans le flux mental, considérons l'accès graduel du débutant : *en un premier temps*, un raisonnement adéquat et sans faille²³¹⁴ réfute l'objet intentionnel que l'on appréhende comme quelque chose d'existant

²³¹⁰ *Phur bu pa*. Figure védique considérée comme le précepteur des Dieux. Pour les doxographes tibétains, sa doctrine est nihiliste puisqu'elle va jusqu'à nier la causalité, etc. Les *Bārhaspatyasūtra* sont d'ailleurs considérés appartenir au corpus des Matérialistes.

²³¹¹ Un des sept « Trésors » de Longchenpa (tib. *klong chen mdzod bdun*).

²³¹² *Phyang chad*.

²³¹³ *Nam mkha'i yid can thal bas byugs pa rung*.

²³¹⁴ Nous avons préféré rendre de la sorte *dri med* (« immaculé ») dans cette expression.

[au cœur de] tous les phénomènes, qu'ils soient conditionnés ou inconditionnés²³¹⁵. Puis, sont niés également les objets intentionnels des trois options restantes (« non-être », etc.). Par la culture méditative concordant avec la certitude éminente au sein de laquelle ne subsiste aucun objet intentionnel tendancieux, on stoppe instantanément [69] toutes les proliférations à la fois²³¹⁶. On obtiendra *alors* la manifestation claire de l'Élément de Réalité. Comme le dit l'omniscient et illustre Sönam Sengé²³¹⁷ en personne :

[Lorsque] l'entendement de l'individu ordinaire²³¹⁸ analyse le mode d'existence,
 Il ne stoppe pas instantanément les proliférations relatives aux quatre extrêmes.
 Toutefois, si les quatre ont été réfutés en alternance,
 Et que l'on a fait naître le chemin de la Vision²³¹⁹ par une méditation correcte,
 C'est une convention de dire que la vue perçoit l'Élément de Réalité²³²⁰.

Commentaire

Dans le régime de l'absolu catégoriel, l'entendement est incapable de réfuter les quatre extrêmes *à la fois*. Il doit donc s'engager dans une évolution dialectique au cours de laquelle tous les extrêmes (c'est-à-dire les positions du tétralemmes) sont réfutés les uns après les autres en commençant par le premier : l'attachement à l'être. Cette succession de méditations mènera progressivement à la perception directe de l'absolu non catégoriel dans laquelle les quatre extrêmes sont rejetés *d'un coup*. Voici ce qu'en dit encore Gorampa dans son *Lta ba'i shan 'byed* :

Alors, les proliférations des quatre extrêmes seront interrompues simultanément ; la Réalité à connaître, d'une part, et la faculté qui la connaîtra, d'autre part, ne se manifesteront plus séparément. L'objet de cette faculté, qui intuitionne l'exempt de prolifération discursive dont elle est indissociable, est bien appelé du terme de « réalité absolue », mais, à ce moment-là, il n'y a absolument plus aucune chose que l'on puisse appréhender pour en dire : « Telle est la réalité absolue ».²³²¹

Retour au texte

²³¹⁵ 'dus byas 'dus ma byas. Que les phénomènes soient insérés dans les chaînes de causalité ou non (comme l'espace ou le *nirvāṇa*), ils sont appréhendés comme s'ils existaient réellement, de manière autonome. En d'autres termes, les inconditionnés intemporels ne sont, dans cette perspective, que des négations réifiées du conditionné.

²³¹⁶ Res 'jog med pa. Autre traduction possible : « non sporadiquement » ou « non alternativement ».

²³¹⁷ Kun mkhyen chen po bsod nams seng ge. Il s'agit de Gorampa.

²³¹⁸ So skye'i blo gros.

²³¹⁹ Mthong lam.

²³²⁰ Lta ba chos dbyings mthong ba'i tha snyad mdzad.

²³²¹ Traduction de S. Arguillère dans *La Distinction des Vues*, op. cit., p. 183.

Les Sages et les Êtres accomplis²³²² de la première [vague] de traduction²³²³ ont considéré comme leur ce système immaculé [qui traite] de ce mode d'existence qu'est une telle liberté exempte des proliférations des quatre extrêmes, [ou encore] l'inséparabilité des deux vérités. En possession du profond point-clé des instructions orales du Véhicule du Diamant, ils ont fait naître la certitude grâce à la voie de raisonnements – les quatre arguments logiques, etc., [qui sont la] méthode pour réaliser directement « ce qui est »²³²⁴. Se familiariser avec cela [permet] d'obtenir et d'asseoir²³²⁵ la certitude quant à la spontanéité de la pureté primordiale²³²⁶ et à l'inséparabilité des vérités. C'est ainsi que, l'esprit de ces Maîtres étant parvenus à un accomplissement continu, en jaillirent des dizaines de milliers de trésors dharmiques. Nombreux sont ceux qui ont atteint le niveau du « corps arc-en-ciel et sans entrave »²³²⁷, [ce qui, tel] un phare sur le chemin, [constitue] une preuve authentique des effets la vue absolument pure.

Commentaire

Après la défense « logique » et après l'indication de l'association du véhicule dialectique et du véhicule tantrique, on en appelle aux preuves factuelles qui nous assurent du bien-fondé de cette voie : *les grands maîtres accomplis ont suivi cette voie*, et l'on en veut pour preuve les textes qu'ils ont laissés ainsi que l'obtention, par eux, du corps arc-en-ciel. Il est dit, en effet, que, par la pratique du Dzogchen, on fait se résorber les éléments de notre corps en leur nature originellement lumineuse. Une telle transmutation se laisse voir aux êtres ordinaires, lors de la mort du Yogi, par la manifestation de phénomènes extraordinaires : bruits, lumières, découverte de restes intacts dans les cendres, etc.²³²⁸. Cette théorie étant souvent reliée aux pratiques *thod rgal* et *khregs chod*, on en fait le propre de l'école nyingmapa (comme l'indique également la référence à la première vague de traduction). Mipham va maintenant mettre cet argument dans la bouche de l'adversaire putatif.

Retour au texte

²³²² *Mkhas grub rnam*, skt. *paṇḍitaca siddha*. Il s'agit d'une manière classique de présenter tant ceux qui favorisent l'étude que ceux qui se concentrent sur la pratique. Dans *Unbounded Wholeness. Dzogchen, Bon, and the Logic of the Nonconceptual* (Oxford, Oxford University Press, 2006), Anne C. Klein insiste sur le fait que, d'un point de vue bön et nyingmapa, le Paṇḍita est valorisé puisqu'il permet la perpétuation de la tradition et qu'il la défend contre les attaques adverses.

²³²³ *Snga 'gyur*.

²³²⁴ *De kho na nyid*.

²³²⁵ *Gding ba*.

²³²⁶ *Ka dag lhun grub*.

²³²⁷ *'ja' lus zang thal*. Ou : « corps arc-en-ciel et translucide ».

²³²⁸ Sur la théorie du corps arc-en-ciel, voir Samten Gyaltsen Karmay, *The Great Perfection (rDzogs chen). A philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Leiden, Brill, 2007, pp. 190-196.

« Mais, pensera-t-on, cela ne constitue-t-il pas une opinion exclusive aux Nyingmapas ? ». Ce n'est pas le cas. Dans les *sūtras* et *tantras* profonds, le Victorieux enseigna inlassablement²³²⁹ cette liberté quant aux proliférations des quatre extrêmes. [Ensuite, celle-ci] fut, de manière *directe* et *indirecte*²³³⁰, fortement clarifiée par des Maîtres comme « les six Ornaments », etc.²³³¹ Et c'est [également] cela que tous les « Porteurs de Sapience », [êtres] pleinement accomplis²³³², ont pris à cœur de pratiquer. Puisqu'il s'agit de l'unique chemin vers l'omniscience, **[70]** c'est [là] l'intention centrale de toutes les [écoles], nouvelles comme anciennes²³³³. Expliquer ce point [peut se faire] par de simples illustrations. L'agréable²³³⁴ Lotsawa²³³⁵ dit, par exemple :

L'éminente vue ultime,
La coalescence absolument insubstantielle,
Ont été, sont et seront l'intention de tous les Victorieux²³³⁶ ;
Ceux qui distinguent entre les moyens et la connaissance²³³⁷,
Sombrent dans les extrêmes et doivent, par conséquent, être réfutés.

Le Roi des *Siddhas* tibétains²³³⁸, « *Vajra* hilare »²³³⁹ dit :

Lorsque les apparences et la vacuité deviennent inséparables,
La vue est pleinement réalisée.

Ou encore :

L'être, [c'est-à-dire] l'apparence substantialiste,
Et le non-être, [c'est-à-dire] la nature de de la vacuité
[Sont] toutes deux essentiellement inséparables et unisapides.
Il n'y a, dès lors, ni conscience de soi, ni conscience [de quelque chose] d'autre.

En outre, d'après les instructions [contenues dans] *La Libération des quatre liens*²³⁴⁰, conseils [fournis] par Mañjugoṣa au grand Lama Sakyapa²³⁴¹ :

²³²⁹ *Yang yang bstan pa.*

²³³⁰ *Dngos dans brgyud pa'i tshul.*

²³³¹ *Rgyan drug*, c'est-à-dire : Nāgārjuna, Āryadeva, Vasubandhu, Asaṅga, Dignāga, Dharmakīrti.

²³³² *Grub chen rig pa 'dzin pa mtha' dag.*

²³³³ *Gsar rnying.*

²³³⁴ *Dgyes mdzad*. Littéralement : « le faiseur de plaisir ».

²³³⁵ *Dgyes mdzad lo tsaa ba chen po* (ou *Mar pa chos kyi blo gros*). Il s'agit de Marpa « le Traducteur » (1012-1097). Disciple tibétain de Naropa, il fut un passeur entre le Tibet et l'Inde et est considéré comme l'un des ancêtres de la lignée Kagyū. Sur ces auteurs, on lira : Fabrice Midal, *La pratique de l'Éveil de Tilopa à Trungpa*, Paris, Seuil, « Points Sagesses », 1997.

²³³⁶ Manière lâche et poétique de rendre l'expression « *dus gsum rgyal ba'i dgongs pa yin* » : « l'intention des Victorieux des trois temps ». Nous ne voyons pas où se trouve le terme « mère » (*mother*) présent dans la traduction de T. Doctor : « [...] Is the realization of the mother of the Victorious Ones in the three times ».

²³³⁷ *Thabs shes.*

²³³⁸ C'est-à-dire Milarépa (*mi la ras pa*, [1040-1123]). Ce disciple de Naropa fut le plus célèbre poète et mystique tibétain, véritable héros de la spiritualité.

²³³⁹ *Phod yul grub pa'i rgyal po bzhad pa rdo rjes.*

²³⁴⁰ Notre texte est illisible. Nous suivons la correction apportée au texte par T. Doctor : « [...] *gdams pa zhin pa bzhi bral* ». Nous ne connaissons pas le texte auquel il fait référence.

S'il y a une saisie, ce n'est pas la vue.

Au pays enneigé, Sakya Paṇḍita, Seigneur des Sages, dit :

Si tu te demandes de quel côté se trouve le raisonnable, tu [peux] te reposer sur n'importe qui, il fera l'affaire²³⁴². Le superficiel est l'aspect qui se manifeste ; l'absolu est l'aspect vide ; la coalescence est [leur] aspect d'inséparabilité. Comme l'enseigne « Les Cinq étapes »²³⁴³ :

« Après avoir compris les aspects distincts
Des apparences et de la vacuité,
Le fait de les mêler correctement,
Est expliqué comme [étant] la coalescence ».

Réaliser ces trois modalités telles qu'elles sont, tel est le *point qu'il convient de connaître*. La pratique qui unifie cette méthode et le discernement est le *chemin* qu'il faut cultiver. Fort de cette réalisation, on arpente le chemin et ses [diverses] circonstances. Finalement, on obtient les trois Corps, [et tel est] le *fruit*. Ce système n'entre en contradiction ni avec les Écritures ni avec la raison, et constitue l'intention de tous [les textes] des *piṭaka*²³⁴⁴ [71] charriant un sens définitif²³⁴⁵.

Commentaire

Ainsi la vue défendue par Mipham ne se limite-t-elle pas au cercle des penseurs et pratiquants appartenant à l'école des Anciens, mais était déjà celle de personnages importants des traditions kagyü et sakya. L'on ne peut donc pas la dénigrer en la confinant à une idiosyncrasie nyingma et, en tout cas, si on la rabaisse, on risque d'entacher sa propre tradition. Mipham poursuit sa démonstration en évoquant des figures nodales d'autres traditions.

Retour au texte

Selon le Seigneur Tsongkhapa²³⁴⁶ également, la liberté par rapport aux proliférations échappe au débutant auquel manque la certitude que [procure] l'analyse rationnelle. Pour ce dernier, [la liberté] n'est qu'un simple mot. La visée substantialiste demeure, dès lors, parfaitement inentamée. Par conséquent, en vue de protéger ceux qui ont dévié du chemin, il enseigna longuement, abondamment [et] d'une main emplie de compassion, les modes d'appréhension de l'absence de nature propre auxquels conduit l'analyse. Il dit, par exemple, dans ses ultimes instructions :

Tant que les apparences de la coproduction conditionnée non erronée
Et la compréhension non thétiq[ue] de la vacuité
Se manifestent séparément,
L'intention de l'Anachorète²³⁴⁷ n'a pas été actualisée.

²³⁴¹ Sa skya – Sa chen kun dga' snying po (1092 – 1158). Il s'agit d'une des fondateurs de l'école Sakya.

²³⁴² *Bla*, synonyme de *rung ba*.

²³⁴³ *Rim Inga* probablement mis pour *rim pa Inga pa*, texte attribué à Nāgārjuna.

²³⁴⁴ *Sde snod*. Littéralement : les « paniers ». Ici ce sont tous les enseignements du Bouddha qui sont désignés.

²³⁴⁵ *Nges pa'i don*.

²³⁴⁶ *Rje tsong kha pa* (1357 – 1419).

²³⁴⁷ *Thub pa*.

À un moment, la simple perception de la coproduction conditionnée comme étant sans faille
Détruit simultanément et instantanément
Tous les modes d'appréhension des objets [de] la certitude,
À ce moment, l'analyse de la vue est parfaite.

Commentaire

Récupérer Tsongkhapa est évidemment un geste stratégique extrêmement important. Mipham le fait en « dialectisant » le grand philosophe gélug : l'insistance de Tsongkhapa sur la vacuité à laquelle aboutissent les analyses conceptuelles ne signifie aucunement que ce soit là sa position ultime. C'est bien plutôt, comme le fait remarquer Mipham, par compassion qu'il s'attarda sur ces points et entreprit d'exposer toutes ces fines distinctions. Aussi l'interprétation « classique » de Tsongkhapa, qui rigidifie toutes ces nuances, serait-elle non seulement erronée mais infidèle.

Retour au texte

En outre, le Glorieux Rangjung²³⁴⁸ dit :

Les Victorieux eux-mêmes ne [le] voyant pas, ce n'est pas l'être ;
Base de tout – *saṃsāra* comme *nirvāṇa* – ce n'est pas le non-être.
Ce ne sont pas des contradictions, [mais] la Voie du Milieu de la coalescence.
Puissons-nous actualiser la nature de l'esprit exempt de extrêmes.

Et encore selon Dolpopa²³⁴⁹, le Seigneur de la réalisation, lorsque l'analyse est menée par le discernement discriminant de la phase post-méditative, la vérité éminente et non erronée est le fruit ultime, les Corps [de Bouddha], la nature de la gnose, le cœur du *Tathāgata*, l'identité immuable²³⁵⁰, permanente, stable et sereine. Et, lors de la description de l'équanimité, il enseigna la méditation exempte de toutes proliférations, [ce qui constitue] aussi un point crucial d'une extrême profondeur. Le Maître des Secrets²³⁵¹, Drolwé Gönpö²³⁵², ajouta :

En ce sens, imaginant soit un néant total²³⁵³, [à l'exemple] des cornes d'un lapin [72],
Soit des choses réelles,
Ces êtres mondains ignorants
Sombreront dans [l'extrême de] la permanence ou du nihilisme.

²³⁴⁸ Rang 'byung rdo rje (1284 – 1339), le troisième Karmapa. Il est connu notamment pour avoir introduit l'approche Dzogchen dans la Mahāmudrā.

²³⁴⁹ Dol po pa shes rab rgyal mtshan (1292 – 1361). Sur cet auteur très important, voir Cyrus Stearns, *The Buddha from Dolpo*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2002.

²³⁵⁰ *G-yung drug*, skt. *svastika*.

²³⁵¹ *Gsang bdag* mis pour *gsang pa bdag po* (skt. *guhyaapati*). Il s'agit du maître des enseignements tantriques, ce qui explique que ce soit également une épithète de Vajrapāṇi (tib. *phyag na rdo rje*).

²³⁵² *Sgrol ba'i mkhon po*. Il s'agit de Tāranātha (1575 – 1635), le second auteur en termes d'importance dans l'école Jonangpa.

²³⁵³ *Cang med* mis pour *ci yang med pa* : « rien du tout ».

On rejette le nihilisme grâce à la coproduction conditionnée, et la permanence
Grâce à la vacuité. Puisque [quelque chose] arrive, elle est vide ;
Puisqu'il y a la vacuité, tout arrive.
Par conséquent, la vacuité et la coproduction conditionnée ne sont pas deux.

[Ces] paroles illustratives et d'autres sont similaires à ce que l'on dit des Êtres éminents²³⁵⁴ : « Le Bouddha et les *Siddhas* ont la même intention²³⁵⁵ ».

Commentaire

L'intégration du *gzhan stong* termine ce passage « œcuménique ». Il n'est pas inutile de dire un bref mot sur Dolpopa. Cet auteur maintient que « quelque chose » résiste aux assauts des raisonnements médianistes. Ce « quelque chose » est donc réellement établi. Selon Gorampa, Dolpopa est un idéaliste d'un genre très particulier²³⁵⁶ : chez lui, la vérité de surface condense l'imaginaire et le dépendant et elle est dite être « intrinsèquement vide » (tib. *rang stong*) ; la conscience totalement établie correspond, quant à elle, à la vérité absolue, et elle est vide de tout ce qui n'est pas elle (tib. *gzhan stong*), c'est-à-dire du superficiel. Aussi, même si le dépendant peut être dit « substantiel » puisqu'il est régi par la causalité, il est irréel, étant donné que seule la « conscience totalement établie » est établie réellement. Mais si le conditionné (ou substantiel) n'est pas établi comme réel, comment l'inconditionné le pourrait-il ? Cela ne se peut, à moins que Dolpopa n'assume que son inconditionné (tib. *'dus ma byas pa*) et son insubstantiel (tib. *dnegos med*) diffèrent de l'inconditionné tel que l'entend tout le reste de la tradition. Mais alors, comment comprendre ce que dit partout ailleurs Dolpopa, notamment à propos des attributs de « pureté », d'« éternité », etc. ? Gardent-ils un sens littéral ? Outre que la doctrine du vide extrinsèque est peu convainquante comme glose des enseignements de Nāgārjuna²³⁵⁷, Gorampa lui reproche de « psychologiser » la vacuité (absence de notions, etc.) en en faisant une *qualité caractérisant le recueillement méditatif* (ainsi que le remarque Mipham ci-dessus) et non une réalité valable également durant la phase post-méditative. C'est là faire du discours nāgārjunéen une sorte de théologie négative qui nierait absolument tout pour mieux poser une réalité ineffable.

²³⁵⁴ *Dam pa rnam*s.

²³⁵⁵ *Dgongs pa gcig*.

²³⁵⁶ Ce dernier parvient à montrer que, bien qu'usant de catégories venant de l'école idéaliste, il appartient à la Voie du Milieu (cf. Stearns, pp. 86-105).

²³⁵⁷ Quand il attaque la dernière partie du tétralemmes (ni A, ni non-A), Nāgārjuna récuse d'office ce genre de lecture qui voit une ineffabilité ou une inconcevabilité (qui impliquent toutes deux une existence d'un type supérieur) là où il faut voir une insubstantialité ontologique.

Retour au texte

Soit. Les écritures insistant sur l'un ou l'autre aspect du non-être et de l'être sont également des moyens habiles spécifiques destinés tant à défaire²³⁵⁸ le côté totalement affligé qu'à accomplir le côté de la purification. Néanmoins, le mode d'existence ultime n'est pas établi comme [cela] uniquement. [Il en va bien plutôt] comme dans [cet] exemple : il est nécessaire pour le débutant de cultiver à la fois la crainte des douleurs de l'existence, et la joie envers la sérénité. Mais lorsque les Bodhisattvas, ces êtres grandioses, ont vu l'égalité de l'existence et de la sérénité, ils doivent abandonner leurs peurs et leurs appétences²³⁵⁹ envers le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*.

Ainsi, lorsqu'ils analysent le mode d'existence ultime, ceux qui appliquent les *quatre principes herméneutiques*²³⁶⁰ établissent-ils la liberté quant aux proliférations des quatre extrêmes tout en réfutant tout ce qui la contredit. Certains, ayant bien ancré leur esprit dans cette liberté finale par rapport aux proliférations des quatre extrêmes, insisteront, par nécessité, soit sur l'être soit sur le non-être. D'autres encore, manquant de ces quatre principes herméneutiques, seront possédés [par l'idée selon laquelle] leur chemin partial [est] l'ultime mode d'existence. Sans une once d'équanimité, ils s'attachent en fait à des constructions verbales purement négatives ou affirmatives. À leur propos, les *sūtras* nous enseignent les nombreuses méprises [73] découlant du plaisir qu'ils prennent aux mots. Plus spécifiquement, ils sont la source de grands désastres : le rejet du *Dharma* et le dénigrement des Êtres éminents (qu'ils adhèrent à notre position ou à d'autres).

On pensera à ce propos : « Qu'ils blasphèment les autres, [cela est] normal. Mais en quoi ont-ils blasphémé les Être éminents qui [adhèrent] à leur propre position ? ». Ceux dont la vision est biaisée croient qu'ils louent comme suprêmes les personnes de leur propre camp, mais, en réalité, ils leurs font grandement offense. En voici la raison : les non-bouddhistes, par exemple, vont faire l'éloge de celui qu'ils considèrent comme leur Maître²³⁶¹ – [qui] Īśvara, [qui] Viṣṇu et ainsi de suite – [en mentionnant] son attrait des femmes, ses colères qui détruisent autrui ou la grande puissance de ses ruses. Aux yeux des Sages, cela indique que ces [divinités] se laissent gouverner par les souillures de leurs afflictions et qu'elles sont donc blâmables. Il en va de même ici également : ce qu'il professent en réalité est l'incapacité pour les individus qu'ils considèrent être de leur côté de maîtriser la liberté par rapport aux proliférations des quatre extrêmes que ne cesse d'enseigner les Victorieux dans les *sūtras* et *tantras* de profondeur ultime et qu'établit infailliblement et indiscutablement la conscience qui évalue en dernière analyse le mode d'être. Afin de rejeter ces mauvais chemins qui sont apparus ou [risquent] d'apparaître, le *Trésor accomplissant les vœux*²³⁶² enseigna :

²³⁵⁸ *joms pa.*

²³⁵⁹ *'zigs sred.*

²³⁶⁰ *Rton ba bzhi dang ldan pa rnams.*

²³⁶¹ *Ston pa.* Littéralement : « Enseignant », au sens de celui qui indique, qui montre.

²³⁶² *Yid bzhin mdzod.*

Toutes les traditions scripturaires enseignèrent la culture de la gnose suprême et non fictionnante, du mode d'existence profond, serein [et] liberté quant aux proliférations. Aujourd'hui, tous les chemins malfaisants contredisant cela se propagent. Ceux qui désirent la libération doivent [les] abandonner.

Commentaire

L'aspect éristique est patent : soutenir une mauvaise vue et, faute de discernement, louer les vices des êtres supérieurs dont on se réclame, c'est en réalité leur faire injure. On voit que c'est à nouveau la *certitude* qui pourrait permettre de s'en sortir. Il ne suffit pas de répéter comme un perroquet les formules de tel ou tel traité, mais il faut se l'approprier et l'éprouver. Alors on sera capable de lui donner sa juste valeur. Car soutenir, envers et contre tout, que tel Maître a enseigné telle chose en vérité ultime alors qu'il ne l'a fait que mû par la compassion et pleinement conscient de son aspect circonstanciée, c'est se ridiculiser en même temps que l'on ridiculise son maître. En outre, l'absence de compréhension étant souvent compensée par une rigidité dogmatique, le risque de semer la discorde pour un simple attachement aux mots est bien présent.

Retour au texte

Deuxièmement, qu'entend-on par « aisément » ? [Il s'agit de] la capacité à mener rapidement²³⁶³ à la certitude. En d'autres termes, l'obtention sans grande difficulté [74] d'une certitude quant au sens grandiose²³⁶⁴ est dite « aisée ». Outre cela, ce texte [est] concis et clair, et son sens profond et vaste : au vu de l'immensité du signifié²³⁶⁵, ce texte est étonnamment réduit. Néanmoins, grâce à des raisonnements tranchants et extrêmement vigoureux capables, tels des étincelles sur une substance inflammable, de se débarrasser totalement de toutes les erreurs imputées par les doctrines philosophiques non bouddhistes et bouddhistes (jusque et y compris [celle de] nos coréligionnaires favorables à l'aperception), il contient la quintessence de textes tels que et *La Racine, le discernement*²³⁶⁶ et *Le commentaire*²³⁶⁷, c'est-à-dire [la quintessence] des moyens de connaissance valides analysant les deux vérités. Bien que ce qu'il enseigne [soit] l'ultime dont le sens est profond et

²³⁶³ *Myur du*.

²³⁶⁴ *Chen po*. Littéralement : « grand ». L'anglais possède le terme « great » qui permet de rendre tant l'aspect quantitatif que l'aspect qualitatif.

²³⁶⁵ *Brjod bya*. Littéralement : « ce qui est exprimé ».

²³⁶⁶ *Tsa shes*, c'est-à-dire les MMK.

²³⁶⁷ *Rnam 'grel* mis pour *tshad ma rnam 'grel* (*Pramānavarttika*), le texte de Dharmakīrti.

extrêmement subtil, étant donné que son argumentation et son style²³⁶⁸ sont très clairs, il est dit que l'on peut le maîtriser « aisément ». Comme l'enseigne *L'Auto-commentaire*²³⁶⁹ :

Ce qui est exprimé ici par des textes autorisés et par des raisonnements clarifie adéquatement ce phare important qu'est l'enseignement éminent du Victorieux, premier parmi [les hommes]²³⁷⁰.

À ce propos, on reconnaît généralement quatre ou cinq [types] d'argument dans les textes de la Voie du Milieu. Tel leur principe, la grande coproduction conditionnée est [considérée comme] le roi des raisonnements : c'est elle qui inclut [tous] les autres. Le raisonnement sur « l'absence d'unité et de multiplicité »²³⁷¹ est, parmi ces raisonnements, semblable à la lame de l'épée et à la pointe de la lance²³⁷². Grâce à ses nombreuses spécificités, [on tient] cette simple approche de l'un et du multiple comme supérieure : [elle est] facile à réaliser ; [son] analyse est agréable ; [elle est] très efficace, etc. C'est pourquoi c'est à l'aide de cet unique argument que l'Abbé détermine tous les objets connaissables comme étant vides de réalité. Tel un médicament contre la maladie ou telle une arme frappant les points vitaux, il accomplit son important office en profondeur. L'expérience des vingt-six autres enquêtes [présentes dans] *La Racine, le discernement*²³⁷³ [75] sont concentrés de manière essentielle dans la dix-huitième dans laquelle est enseigné le raisonnement de « ni unité ni multiplicité ». Et, dans *L'accès au discernement*²³⁷⁴ par exemple, [texte] qui condense les points-clés de la Voie du Milieu, c'est par [le raisonnement de] « ni unité ni multiplicité » que, notamment, l'absence de réalité de toutes les choses est établie. Cela est manifestement en harmonie avec ce texte. Pour cela, et pour d'autres choses encore²³⁷⁵, il s'agit du formidable croc acéré²³⁷⁶ des raisonnements que l'on trouve dans tous les textes.

Commentaire

L'analyse ultime, qui fait la spécificité des Mādhyamikas et qui sert à établir la vacuité contre les extrêmes et les proliférations mentales, se décline sous des procédés différents (toutes

²³⁶⁸ *Gtan tshigs dang ngag gi sdeb sbyor.*

²³⁶⁹ *Rang 'grel.*

²³⁷⁰ *Rgyal ba khyu mchog.*

²³⁷¹ *Gcig du bral ba.* Pour plus de détails concernant ce raisonnement, on consultera notamment Tom J. F. Tillemans, «The 'Neither One nor Many' Argument for śūnyatā and its Tibetan Interpretations», in E. Steinkellner et H. Tauscher (eds.), *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 11. Vienne : Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1983, pp. 305-320.

²³⁷² *Ral gri'i so dang mdung gi rtse.*

²³⁷³ Plus exactement, on trouve dans MMK, 18, 11 (chapitre concernant l'analyse du « moi ») : « Ne comportant ni identité ni diversité, ni anéantissement ni éternité, telle est l'ambrosie de la doctrine des Éveillés protecteurs du monde ».

²³⁷⁴ *Shes rab la 'jug pa.*

²³⁷⁵ Glose de *sogs.*

²³⁷⁶ *Rno so chen po.*

ces analyses seront reprises par Mipham, notamment, dans son *mkhas 'jug*²³⁷⁷). Pour Mipham, si quelque chose résiste aux arguments qui vont suivre, elle est alors réellement établie (la vérité absolue est ici entendue comme la vacuité d'établissement réel). Mais aucun de ces raisonnements ne doit mettre en péril la vérité de surface, c'est-à-dire le mode de manifestation régi par la coproduction conditionnée (et la dépendance des objets à la conscience qui les appréhende) et connu par la pensée dichotomisante (cf. commentaire aux stances 88 à 93)²³⁷⁸ :

1) L'« éclat du diamant » (voir MMK, I, 1) ou la négation de la causalité. Au niveau conventionnel, il y a une causalité, mais d'un point de vue absolu, aucune production ne peut être observée. Ce raisonnement entend montrer qu'une chose ne peut être produite ni par elle-même, ni par une autre, ni par elle-même et une autre à la fois, *ex nihilo*. Une chose ne peut en causer une autre attendu que, si cette dernière existe déjà, pourquoi doit-elle être reproduite (à moins d'assumer qu'elle se précède elle-même) ? Un nouveau-né n'a pas à naître à nouveau. Et si elle n'existe pas, pourquoi devrait-elle être produite ? Admettons qu'elle se tienne d'elle-même (ce qui n'est pas le cas même sur le plan de la vérité de surface), il faudrait qu'elle fût la même depuis toujours et demeurât indéfiniment, insensible au moindre changement. D'un autre côté, les manifestations résultent de causes et de conditions et se présentent en ordre. Ainsi, au terme de l'analyse, voit-on qu'aucun phénomène n'a pu être produit, n'a pu demeurer ou cesser. Mais elles apparaissent *malgré leur impossibilité* ;

1') Alternative à la précédente (proposée surtout par Jñānagarbha) : une multiplicité ne peut produire ni une unité ni une multiplicité, et une unité ne peut produire ni une multiplicité ni une unité ;

2) Réfutation de l'effet : si la cause et l'effet sont effectivement différents, il est impossible d'établir le moindre lien entre eux. Si l'on considère l'effet comme existant réellement, sa production, et donc sa qualité d'effet, ne font aucun sens puisqu'il existe déjà. Et l'on ne peut combiner l'existence et l'inexistence en une seule entité ;

²³⁷⁷ *Mkhas pa'i tshul la jug pa'i sgro zhes bya ba'i bstan bcas bzhugs so*, in *Œuvres complètes*, volume XXII. Voir également le vol. XXI des œuvres complètes, p. 484.

²³⁷⁸ C'est la raison des nombreux débats autour de la question du *negandum* (tib. *dgag bya*) : qu'est-ce, exactement, qui est nié par l'analyse ultime ? L'horizon de ces discussions est de gagner, et de comprendre, l'identité entre la vacuité ontologique et les apparences phénoménales.

3) La coproduction conditionnée : il s'agit du soubassement de tous les autres raisonnements, c'est donc en elle que s'articulent véritablement les deux vérités. Toutes choses résultant de causes et de conditions, il est impossible qu'elles existent véritablement. Bien plus, si une seule chose existait véritablement, il n'y aurait qu'elle (comme le montre la doctrine spinoziste) et nous ne pourrions avoir aucun rapport avec elle.

4) Négation de l'existence véritable par le « ni unité ni multiplicité »²³⁷⁹ : tout objet existant réellement ne peut exister que comme « un » ou comme « multiple ». Par conséquent, si l'on réfute son unité et sa multiplicité, on aura réfuté son existence véritable. « Une » table n'existe que comme imputation d'unité sur un ensemble divers. Les atomes la composant ne sont pas, eux non plus, « uns » (puisque, comme le montre Vasubandhu, chacun possède une face pointant vers le haut, le bas, la gauche et la droite). Il en va de même pour les groupes de consciences : elles résultent de telles et telles conditions, appréhendant tels et tels aspects. Elles ne sont donc pas « une ». Dénonçant l'imputation d'existence réelle, on déploie en même temps (là est la force de ce raisonnement) le fonctionnement de la pensée : la pensée ne cesse d'imputer des unités et des multiplicités. Dès lors, il est montré à la fois que le mouvement sotériologique ne peut pas s'accomplir dans cette sphère et que la pure apparition d'unité ou de multiplicité est justifiée au niveau conventionnel (comme l'explique le commentaire de la stance 8, c'est là en effet le fonctionnement même de la pensée). Les deux tiers de l'ouvrage de Śāntarakṣita seront consacrés à la déconstruction de toutes les choses proclamées existantes par les différentes écoles à l'aide de ce seul raisonnement. Il arrive à la conclusion qu'elles existent comme un reflet dans un miroir : on ne les trouve nulle part (ni dans le miroir, ni à la surface, ni derrière, etc.), mais elles apparaissent.

Notons, enfin, que cette dénonciation de la confusion entre nœuds différentiels ou processus et unité (ou totalité) est cruciale chez Sartre également. Ce dernier insiste fortement sur la totalisation dans son opposition à la totalité (opposition recoupant celle de la vie et de l'inerte, ou encore celle de la perception et de l'imaginaire) :

La totalité se définit comme un être qui, radicalement distinct de la somme de ses parties, se retrouve tout entier [...] dans chacune de celles-ci et qui entre en rapport avec lui-même soit par son rapport avec une ou plusieurs de ses parties, soit par son rapport aux relations que toutes ou que plusieurs de ses parties

²³⁷⁹ La première stance du MĀ va comme suit : « Ces choses proclamées par les autres et par nous / Sont, en réalité, exemptes / De nature unitaire et multiple / [Elles sont] par conséquent sans nature, pareils à des reflets ».

entretiennent entre elles. Mais cette réalité étant, par hypothèse, *faite* [...] ne peut exister que dans l'imaginaire, c'est-à-dire comme corrélatrice d'un acte d'imagination. Le statut ontologique qu'elle réclame par sa définition même est celui de l'En-soi ou, si l'on veut, de l'inerte.²³⁸⁰

Totalité et *unité* sont des vestiges d'action, des traces (« à la façon dont l'unité de la médaille est le résidu passif de la frappe ») qui, lorsque l'imagination les prend pour *analogon*, l'oblige à effectuer un acte pour y voir une unité et une totalité qui serait indépendante de ses parties. Le problème est que derrière cette apparence d'unité ou de totalité, la divisibilité de la matière, de l'espace, travaille. Or cette contradiction entre la *praxis* et l'inertie est propre au monde paradoxal du pratico-inerte, *le monde des totalités et des unités par excellence*. Et Sartre de montrer que la logique des totalités et unités n'est soutenue que par la dialectique entendue comme logique des totalisations²³⁸¹.

Retour au texte

Ainsi, le point-clé selon lequel tous les phénomènes [résultent] la coproduction conditionnée [implique qu'] ils ne sont ni un ni multiple. [Ce] point crucial de l'absence d'unité et de multiplicité [entraîne] qu'ils ne sont pas établis comme autonomes, fermes, stables. Confectionnés conditionnellement²³⁸², ils apparaissent comme des illusions : c'est la coproduction conditionnée. Si [quelque chose] est établi essentiellement, [c'est-à-dire] non produit en dépendance, il doit être soit *un* soit *multiple*²³⁸³ ; si [quelque chose] est véritablement un ou multiple, il est impossible qu'il soit produit en dépendance. En fait, on peut ramener tous les autres arguments logiques à ce point-clé. Bref :

À celui qui enseigne, d'une façon suprême et inégalée,
Que la vacuité et la coproduction conditionnée
[Possèdent] un sens unique sur le chemin de la Voie du Milieu,
Le Seigneur des Anachorètes, je rends hommage.

Comme il vient d'être dit, tous les arguments logiques établissant la vacuité sont compris les uns dans les autres et soutiennent²³⁸⁴ exclusivement le point-clé de la coproduction conditionnée. [Cette] connaissance est un point d'une importance considérable qui doit être saisi par tous ceux qui se réclament de la Voie du Milieu.

En plus de ce qui vient d'être dit, *L'Auto-commentaire* enseigne :

²³⁸⁰ CRD, p. 162.

²³⁸¹ Sartre montre ainsi que c'est uniquement à l'intérieur d'un processus de totalisation que la négation de la négation devient affirmation (cf. CRD, p. 163).

²³⁸² *Rkyen gyis bcas nas*. L'idée est celle d'une forme d'artificialité de ce qui apparaît comme un et multiple.

²³⁸³ *Gcig dang du mar bral ba mi srid*. Littéralement : « il est impossible qu'il soit exempt d'unité ou de multiplicité ».

²³⁸⁴ *Thub pa*.

Aux Victorieux qui ont enseigné
 La libération complète de la totalité des mailles effroyables des idées fictionnantes
 [Grâce] à la coproduction conditionnée,
 À eux, je rends éternellement et continûment hommage.

De ce point de vue, un tel texte est un traité saisissant le point essentiel des deux moyens de connaissance valides. Il inclut donc le nectar du sens de tout ce qui a été excellemment expliqué par les six Ornaments magnifiant notre monde²³⁸⁵ ainsi que par leurs émules²³⁸⁶. [76] Par sa simple compréhension, les points-clés difficiles des cent mille traditions scripturaires se dénoueront spontanément. Mañjuśrī, Lion des orateurs, ayant converti²³⁸⁷ notre parole et notre esprit, embrase le potentiel du discernement. À l'exemple du pouvoir d'un médicament ou d'un *mantra*, lorsque les êtres sensés auront fait [l'expérience] directe [de cela], naîtra [en eux] la confiance. Pourquoi en dire davantage ? Comme il est dit encore dans *L'Auto-commentaire* :

Les « Inébranlables »²³⁸⁸ enseignent ceci
 Aux Sages et le leur font saisir :
 Le texte²³⁸⁹ dont la supériorité universelle comble
 Chacun, moi y compris²³⁹⁰.

Ayant écarté tout ceux qui, de manière éhontée,
 Sont possédés par des objets intentionnels,
 L'ardente sagesse personnelle²³⁹¹,
 Évoluera au plus haut [point].

Le renom du Grand Anachorète
 Qui enseigne l'authenticité du profond *Dharma*
 Ira s'amplifiant immensément
 Dans toutes les directions.

Une fois que l'on a pris soi-même confiance dans le chemin authentique, on prend alors soin²³⁹² des fortunés, et, [avec] un courage qui élimine toutes les attaques, on obtient une victoire sous tous les aspects. On fait [alors] croître l'enseignement du Bouddha²³⁹³.

Troisièmement : comment obtenir le Grand Éveil ? Chevauchant cet excellent attelage [sur] le chemin absolument parfait des textes du Grand Véhicule, on rejoint l'Éveil, son fruit. À cet égard, la foi

²³⁸⁵ 'dzam gling, skt. *Jambudvīpa*.

²³⁸⁶ 'brangs dang bcas pa.

²³⁸⁷ *Khug pa*. Ce terme implique un changement de comportement.

²³⁸⁸ *Brtan rnams*. Épithète des Bouddhas.

²³⁸⁹ *Rab tu byed*, skt. *prakaraṇam*. Une section ou un texte dans une collection.

²³⁹⁰ La traduction de T. Doctor diffère relativement fortement : « When the supports uphold this / And teach it to the learned, / Everyone without exception / Will be satisfied to their hearts' content ».

²³⁹¹ *Spobs pa so so rig pa*.

²³⁹² *Rjes su 'dzin pa*.

²³⁹³ La simplicité et la clarté du raisonnement permet non seulement de l'appliquer facilement pour soi-même, mais également de le présenter sans difficulté à autrui. C'est donc là une médiation efficace dans la propagation du *Dharma*, tâche qu'est amené à accomplir quiconque en possède une connaissance correcte. Sartre ajoutera : *celui qui sait a le devoir d'enseigner* sinon il se rend complice de toutes les oppressions.

obtenue par la compréhension relative aux « trois Joyaux »²³⁹⁴, la réalisation de l'absence de nature propre, et le rejet tant de la crainte dans l'existence que de l'agrément envers la sérénité sont les causes de la compassion semblable à une illusion²³⁹⁵ ainsi que du précieux « esprit d'Éveil » [vaste comme] l'espace. La causalité est infaillible²³⁹⁶ : si l'on s'efforce [de suivre] le chemin immaculé des deux accumulations, adviendra la transformation en un Seigneur du *Dharma*, [c'est-à-dire en un] **[77]** Victorieux qui lie les bénéfices d'autrui aux siens propres.

Commentaire

C'est bien le *bodhicitta* qui constitue le moteur premier alimentant cet ambitieux programme menant à la libération qu'est la carrière du Bodhisattva. Elle est une projection anticipant sur ce qu'elle vise à faire advenir : durant le chemin, la *compassion* est dite être comme une illusion ; le fruit obtenu, on incarne effectivement la *grande compassion* (skt. *mahākaruṇā*).

En regard de son omniprésence dans tout le Grand Véhicule, très peu de réflexions prennent explicitement la compassion comme objet. En tant qu'un des quatre « incommensurables » (skt. *apramāṇa*) – la bienveillance (skt. *maitrī*), la compassion (skt. *karuṇā*), la joie (skt. *muditā*) et l'équanimité (skt. *upekṣā*)²³⁹⁷ –, elle peut être un moyen que l'on cultive afin de contrecarrer les tendances égotiques. Il s'agit là d'une véritable *dialectique affective* : on éveille de la bienveillance envers ses amis proches puis envers ses connaissances, on l'étend ensuite aux ennemis, aux inconnus, à tous les êtres jusqu'à ce que, tel l'espace, elle soit partout. La perfection de l'exercice est atteinte avec l'équanimité envers les êtres. Mais cette instrumentalisation de la compassion, semblable à l'usage qu'en font les écoles du Petit Véhicule, ne peut être comparée à la « grande compassion » des Bouddhas et des Bodhisattvas. En effet, cette dialectique méditative ne profite qu'à celui qui l'effectue. Tout au plus peut-elle être une propédeutique visant à générer la volonté de réellement aider autrui, d'effectivement diminuer sa souffrance, de se consacrer pleinement à lui.

On distingue ainsi plusieurs degrés de compassion : celle des hommes normaux (les parents envers leur enfant ; ou les laïcs en vue d'une vie meilleure) est toujours entachée d'attachement et de soif ; la compassion du Petit Véhicule (fonction instrumentale) ; la

²³⁹⁴ *Mchog gsum.*

²³⁹⁵ *Sgyu ma lta bu'i snying rje.*

²³⁹⁶ *Rgyu dang 'bras bu'i tshul bslu ba med pa'o.*

²³⁹⁷ Voir *Abhidharmakośa*, VIII, 30.

compassion des Bodhisattvas (différente selon qu'elle porte sur les *dharma*, sur les êtres ou qu'elle n'a plus d'objet) ; enfin, la *mahākaruṇā* des Bouddhas qui est pure et sans objet (c'est-à-dire, dirait Sartre, absolument inconditionnée). Les partisans du Petit Véhicule utilisent la compassion qu'ils ressentent à la vue de la souffrance des autres pour s'en libérer ; ceux du Grand Véhicule la cultivent pour atteindre la *bodhi*, bref, ils ont transformé le sens de la compassion en la sortant du cadre des « incommensurables ».

Retour au texte

Un tel fruit ultime dépend du discernement [que procurent] la méditation, la réflexion et l'étude ainsi que de la causalité [qui les lie] de façon graduelle. Lors de l'étude, il convient de déterminer l'absence d'erreurs et l'acquisition de la certitude à l'aide d'un tel chemin immaculé des raisonnements²³⁹⁸. Étudiant un tel texte et réfléchissant au sens de ce que l'on a étudié, si l'on s'est familiarisé avec l'objet de la certitude acquise par la réflexion, cette dernière fera naître graduellement [la capacité] à supporter le chemin profond. Il en va par exemple comme ce qui est expliqué dans la partie concernant les « trois patiences »²³⁹⁹, dans le *Sūtra du Phare lunaire*. La façon claire, directe et indirecte, dont ce texte en question a enseigné de tels objectifs nous sera connue à l'occasion de son *explication*.

E. [6) Conclusion]

Ces cinq rubriques se retrouvent au complet dans le texte du traité qui tantôt les enseigne explicitement, tantôt non. Ici, [dans notre texte], le colophon²⁴⁰⁰ clarifie [l'identité] de l'auteur. Et puis il est pointé *implicitement*, par exemple [dans les vers commençant par] : « Chevauchant les attelages des deux approches etc. », que les *destinataires*²⁴⁰¹ sont [ceux capables] de saisir le sens vaste et profond de l'objet qu'il leur est présenté²⁴⁰². Quant aux *trois autres* [rubriques], elles constituent l'objet *explicite* de ce texte.

Aussi ces cinq parties enseignent-elle avec clarté et profondeur de nombreux points tels que le sens général, les réponses aux critiques, l'objectif, etc. [Mais] elles ne feront néanmoins connaître qu'une fraction seulement de la grandeur de ce texte.

Bien que l'époque et le lieu soient mauvais, moi,

²³⁹⁸ *Thos pa'ang rigs pa'i lam tshul dri med 'di lta bus ma nor zhing nges rnyed par gtan la 'bebs dgos pas.* Traduction de T. Doctor : « As for study, one must unerringly discover certainty and reach a decisive insight by following an immaculate path of reasoning such as thi one ».

²³⁹⁹ C'est-à-dire: 1) *sdug bsngal la ji mi snyam pa'i bzod pa*, 2) *chos la nges par sems pa'i bzod pa*, 3) *gzhan phan gyi chos la bzod pa* : la patience qui supporte la douleur qui nous est infligée ; la patience d'acquérir la certitude dans le *Dharma* ; la patience d'aider autrui.

²⁴⁰⁰ *Mdzad byang.*

²⁴⁰¹ *Snod.*

²⁴⁰² *Ched du bya ba'i yul.*

Non souillé par les explications erronées [ou] déformé par l'amour-propre,
J'ai éclairci les points cruciaux, d'une extrême subtilité et profondeur,
De la voie immaculée que professe le Grand Attelage.

De nos jours, l'intellect et l'étude des individus sont inférieurs,
Mais leurs conceptions partiales, envieuses [78] et fières sont prisées.
[Mon travail] sera donc difficilement profitable à autrui.
Je l'ai néanmoins écrit pour familiariser mon esprit avec ces excellentes explications.

Un être noble et suprême, pour lequel de l'or et une motte de terre sont équivalents,
Pourra bien nous présenter les merveilles des quatre continents, à quoi bon ?
Mais il est connu que la saisie du *Dharma* qu'ils portent dans son esprit,
Accomplira parfaitement l'intention [du Bouddha].

Par conséquent, même si ce Protecteur agit en notre Pays enneigé comme s'il
Somnolait pour un temps de manière paisible, [il ne dort que d'] un œil²⁴⁰³.
Son œil de compassion ne quittera jamais
Le migrant affublé de nombreuses souffrances.

Dans quelque champ suprême où tu résides,
Joyeux comme dans un lotus aux cent pétales,
J'offre, devant tes yeux sereins qui perçoivent tout directement,
Ces élégantes et mélodieuses paroles. Puisses-tu les goûter.

Fin de la partie traduite

3. Regard sur le texte

Voilà donc l'introduction que donne Mipham à son commentaire du texte de Śāntarakṣita (commentaire dont la taille représente peut-être le quadruple de ce qui vient d'être traduit). D'un point de vue méthodologique, nous l'avons dit, cet exercice de traduction nous a permis, d'une part, de confronter nos acquis philosophiques sartriens à un système philosophique hautement cohérent, et, d'autre part, de débusquer les projections hâtives qui ne cessaient de nous diriger par devers nous. Sur le plan du contenu, nul doute que de nombreuses recherches devraient être faites pour approfondir certaines problématiques (ainsi de la théorie de l'imaginaire chez Sartre et de la manière dont Śāntarakṣita revisite Dharmakīrti ; ainsi de la réflexion pure et de la gnose ; ainsi de la psychanalyse existentielle et de la conscience structurale ; ainsi de la conscience [de] soi et de l'aperception ; ainsi, mais avec plus d'audace, de l'articulation entre subitisme et gradualisme dans le Dzogchen et de ce que Sartre nomme l'identité entre l'acte éthique et l'acte

²⁴⁰³ *De phyir gngas can mig gcig mgon po de / re zhig zhi bar gzims pa'i tsul mdzas kyang*. La traduction de T. Doctor est plus fidèle à l'ordre au texte mais nous semble moins satisfaisante : « Therefore the protector, single eye of the Abode of Snow, / May for a while give an appearance of being peacefully asleep ».

historique [ou encore le « règne de la morale »], etc.). C'est notre espoir que ce travail fournira les conditions pour qu'une rencontre effective s'effectue sur tous ces points. En attendant, nous aimerions nous arrêter quelque peu sur un aspect plus spécifique : le double régime des deux vérités chez Mipham. Nous prendrons ensuite du recul et mobiliserons de nouveau l'opposition entre la forêt et le village. Pour terminer, nous nous interrogerons brièvement sur ce que signifie le fait de « faire partie d'une tradition ».

A. Deux fois deux vérités

Soit la suggestion suivante : lorsque la vérité correspond au couple « apparence et vacuité », elle concerne le domaine de la *pensée* ; lorsqu'elle recouvre le couple « expérience inauthentique et expérience authentique », elle parle du domaine du *vécu*. Cette proposition ne semble pas absurde pour deux raisons au moins : 1) la vacuité dans le domaine de la pensée équivaut à ce que Mipham nomme « absolu catégoriel » ; 2) elle est ce que ne peuvent dépasser les Gélugpas, coïncés qu'ils sont dans la projection de leur logicisme sur l'ontologie. Cela signifierait que notre pensée fonctionne la plupart du temps dans une sphère d'hypostases qu'elle crée (confusions entre le mot et son sens, entre l'image mentale et l'objet, etc.) et auxquelles elle croit. Les raisonnements qu'elle est amenée à suivre révéleraient la vacuité de ces hypostases (c'est-à-dire leurs contradictions), et, par rebond, invalideraient l'appréhension propre à la pensée. Dans la vacuité, la pensée serait adéquate à elle-même en tant qu'elle est inadéquate au réel. Puisque rien ne résiste à l'analyse ultime, on sait que l'on ne trouvera nulle part quelque chose de véritablement établi. En approfondissant cette intuition et en lui appliquant également les raisonnements médianistes afin de ne pas s'attacher à la pensée « pensée-inadéquate-à-elle-même-en-tant-qu'inadéquate-au-réel », il devient possible d'ôter l'illusion antéprédicative d'avoir à faire à des êtres (ou, en termes sartriens : il devient possible de ne plus subir l'omnipotence de la *qualité*). Ce faisant, on atténue le régime des expériences inauthentiques, celles où l'on croit qu'un sujet plein et consistant fait face à un objet plein et consistant (et qui, en outre, est *bien* ou *mal*), pour aboutir, peut-être, à un état dans lequel cette opposition tombe (ils ne sont ni identiques ni différents, ils n'ont juste plus de sens). Ainsi le travail de la pensée sur elle-même est-il nécessaire pour pouvoir transformer le régime du vécu et le délester de sa peur fondamentale issue de l'impermanence et de l'indigence ontologique de ce qu'il croit être.

Si l'on ne prend pas en compte le régime du vécu et que l'on s'arrête à la détotalisation de la pensée par elle-même (détotalisation également présente dans ce que Sartre nomme « conception pure »), on s'expose à de nombreuses difficultés. Tout d'abord, cela confirmerait le régime altéré du vécu, de l'antéprédicatif. Ensuite, cela revient à étendre l'inadéquation de la pensée au régime du vécu, à tout ce qui existe, ce qui n'a guère de sens. Et puis, cela n'aiderait aucunement à se débarrasser de l'apparence de choses véritablement établies puisque ces apparences reposent sur des imprégnations de l'ordre du vécu. On alternerait alors entre une pensée qui se rend adéquate à elle-même et un mode d'existence souffrant absolument indéracinable. En somme, cela reviendrait à confirmer l'importance de ceux qui s'occupent de la pensée en croyant que c'est dans cette sphère qu'une réelle évolution éthique peut advenir. Or comment nier des entités métaphysiques pourrait-il être d'une quelconque aide sinon à celui qui entend confirmer la place des intellectuels ? Mais celui-là peut-il vraiment développer la compassion ?

B. La dialectique entre vacuité et compassion

Au risque de l'infidélité aux textes bouddhiques, élargissons fortement la perspective et filons la métaphore « sylvestre » présente au cœur de l'association notionnelle qui est, à nos yeux, la plus importante : le mouvement de retrait et d'engagement que figurent la *vacuité*, la *compassion* ainsi que leur articulation rendue possible par l'*absolu catégoriel*. L'insistance que nous avons mise à cerner l'axe « village/forêt » prend, en effet, tout son sens au regard du mouvement liant la vacuité à la compassion. La première participe de la sphère de l'isolement, du retrait par rapport au monde, de l'apaisement des souffrances, etc. La vacuité va à l'encontre de notre mode d'appréhension et, en détruisant cette croyance en des entités réelles qui nous lie au monde, elle permet à ce qui était altéré par ces identités d'apparaître véritablement. Une simple lecture du huitième chapitre du *Bodhicaryāvatara* (dont les thèmes seront repris à profusion dans de nombreux manuels tibétains) permettra de se rendre compte de l'importance d'une coupure avec le monde. La tradition indique ce lien entre le retrait, la protraction et la vacuité, entre la retraite physique et le retrait mental :

[Les entités] sont dites « solitaires », dans les ermitages sylvestres (*dgon pa* = *aranya*) de l'absence de production, parce qu'elles sont pour ainsi dire en harmonie avec la solitude. Dans cette même [image], dire que les Yogin voient que les entités (*bhāva*) sont « solitaires » revient à dire qu'ils voient qu'elles sont vides. Leur vision des entités mêmes comme exilées (*skur*) et solitaires n'est pas une vision ; mais à propos

des choses (*bhāva*) qui sont vides, ils constatent [simplement] qu'elles sont vides. [...] Ou encore « solitaire » [veut dire] « sans souillure » (*dri ma me dpa* = *amala* Y). En effet, les profanes qui sont livrés aux méprises salissent par les souillures de leur propre imagination même les entités qui sont parfaitement pures (*yong su dag pa* = *parisuddha* Y) par leur nature.²⁴⁰⁴

La vacuité bien menée nous délivre, jusqu'au cœur de l'affectivité, de nos peurs et de nos craintes qui, toutes, ont comme noyau la soif de *Soi*. Or, bien que le bouddhisme ne mette pas l'accent sur cet aspect, il faut voir qu'à cette croyance en l'*identité* est liée toute une série de qualifications d'ordre *social* : je suis supérieur à untel, inférieur à tel autre qui lui-même est supérieur à celui-ci, et ainsi de suite. La retraite physique (c'est-à-dire la retraite effective nécessaire à la culture de la vacuité) et le retrait mental sont vus comme des moyens de s'abstraire de ce réseau de dominations réciproques, de positions qualitatives à défendre, à accepter ou à conquérir. Ils effacent provisoirement le *Soi*, et donc la soif de *Soi*, qui en constitue l'étai principal, pour mieux redécouvrir la vraie nature de la conscience (que nous nommerons le *propre*). Cet effacement du *Soi* devant le *propre* s'accompagne d'une sensibilité à la *réciprocité*, c'est-à-dire à l'égalité fondamentale de tous les êtres.

Mais qu'en est-il de l'argument selon lequel cette retraite n'est qu'une fuite et que seule la plongée dans l'action mondaine permet d'éveiller ce sentiment de réciprocité ? L'action, certes, mais pour faire quoi ? Et comment être sûrs que nous faisons bien ce que nous croyons faire, que nos actions ne nous seront pas volées ? Ces difficultés indiquent la nécessité du mouvement de désengagement : si l'on ne se sauve pas d'abord soi-même de la sorte, on ressemble à celui qui, ne sachant pas nager, souhaite secourir l'homme qui se noie et finit par être emporté avec lui. Un Jacotot dirait sans doute que seul celui qui s'est émancipé peut émanciper les autres. Ainsi, l'opposition classique entre « la forêt » et « le village » est-elle investie par cette symbolique puissante : il faut couper *en soi* les liens passionnels pour mieux vivre avec les autres et pour les autres ; il faut réaliser le *propre* pour mieux faire advenir la réciprocité. Sans les exercices mentaux et physiques, l'atténuation des liens qui nous lient au monde ne serait pas possible (à commencer par les liens familiaux, amicaux et idéologiques), mais cette coupure est effectuée *en vue d'un meilleur réinvestissement mondain*. Car quitter la solitude délirante de celui qui ne voit en réalité que lui partout, pour s'enfermer dans la solitude du retrait ne peut constituer une avancée au regard de la réciprocité fondamentale qui nous lie

²⁴⁰⁴ YKS, pp. 218-220. On se reportera aux notes n° 387 et 388 pour plus de références sur ce thème : libération parmi les migrants, etc.

aux êtres. L. Viévard rappelle que cette tentation – demeurer seul ou encore tirer glorification des expériences méditatives et s’y complaire – est appelée le septième « hameçon » (skt. *aṅkuśa*) par lequel Mara (incarnation du moteur du cycle samsârique) entend ferrer le Bodhisattva. Or seule la compassion permet de surmonter un tel écueil : nous faisant *nous* oublier (puisque l’on pense à autrui), la compassion prévient le risque de croire en son « je » fonctionnel et de s’y attacher :

Si la vacuité a réduit la *satkāyadr̥ṣṭi* dans l’ordre de l’intimité de la pensée, la compassion opère de manière similaire, redoutante dans l’ordre de l’activité mondaine. [...] Autrement dit, si la vacuité permet d’exercer la compassion par ce savoir de l’universelle identité (*samatā*), la compassion, en retour, ancre dans la pratique cette non-distinction entre soi et autrui, entre soi et non-soi.²⁴⁰⁵

En définitive, la vacuité permettrait donc le plein épanouissement de la compassion tout comme celle-ci accomplirait le véritable objectif de celle-là. Le non-abandon des êtres exige l’abandon de son bonheur individuel – il s’agit bien ici du bonheur « illusoire » sécrété par l’identité et justifiant sa poursuite – par la pratique et l’incorporation de la vacuité. Ou encore, l’éradication de l’identité permet l’épanouissement de la réciprocité. Un tel mouvement se laisse également remarquer dans l’ordre du langage et de l’enseignement : ce n’est que lorsque l’on aura trouvé le silence présent au cœur de chaque parole que l’on pourra tordre l’inertie langagière afin qu’autrui le saisisse dans ses propres paroles²⁴⁰⁶. Car celui qui enseigne doit se mettre à l’unisson avec les erreurs du destinataire de l’enseignement. Le maître de la *parrhêsia* est un virtuose de l’hypotypose. Ainsi est-il dit du Bodhisattva qu’il doit être *lokānuvartanā*, en conformité avec le monde, afin d’*initier* le mouvement dialectique visant à être repris par autrui :

Les Bouddha bienheureux, bien qu’ayant abandonné la croyance au moi et au mien, ont parlé du moi et du mien en vue du monde, [pour pouvoir donner leur enseignement] en raison de ce qu’ils désirent dire. De même, ils parlent d’agrégats, de bases [de la connaissance] et d’éléments en vertu de ce qui est à faire. En effet, sans enseignement qui les différencie [au préalable], le monde n’a aucun moyen d’accéder à la réalité [par la suite].²⁴⁰⁷

Son rôle n’est donc pas de transmettre un ensemble de savoirs hiérarchisés, mais de « déclencher » autrui pour qu’il entreprenne lui-même ce vaste chemin, *son* chemin. D’une certaine façon, la *vraie communication* n’advient qu’une fois la reprise par l’autre de

²⁴⁰⁵ Ludovic Viévard, *op. cit.*, p. 251.

²⁴⁰⁶ Rappelons ce programme sartrien de jouer l’inertie contre l’inertie. Dans IF (pp. 20 sq.), Sartre montre également que plus la compréhension est profonde, plus la restitution mot à mot est inexacte. Cela signifie que maîtriser et comprendre un schème idéal implique une liberté importante par rapport aux mots dans lesquels était coulé ce schème la première fois. Une pensée active (par opposition à une pensée captive) décollera le sens du signe, l’intégrera comme schème conceptuel et pratique et comparera ce schème avec d’autres.

²⁴⁰⁷ YKV, p. 252.

l'enseignement au niveau de la réflexion puis de la méditation, puisque c'est à ce niveau – celui de la communication des non-savoirs – que l'égalité entre l'esprit des individus est patente.

La difficulté réside toujours dans la présentation de la vacuité : comment faire pour éviter son utilisation *contre* la moralité ? Comment éviter la complaisance dans la perspective absolue pour détruire le superficiel ? Toutes distinctions étant tombées (meurtrier, meurtre, victime, etc.), la pire immoralité semble, en effet, tout à fait justifiée :

si on examine à fond les cinq Skandha, on saura à l'analyse qu'ils sont vides (*śūnya*), pareils aux visions du rêve (*svapnadarśana*), pareils au reflet sur le miroir (*ādarśabimba*). En tuant une vision du rêve ou un reflet sur le miroir, on ne commet pas de meurtre. De même en tuant l'être, c'est-à-dire les cinq Skandha qui ont le vide pour caractère (*śūnyatānimitta*), on ne commet point de faute.²⁴⁰⁸

Identifier la vacuité et la délivrance²⁴⁰⁹, la poursuivre pour elle-même risquera bien de nous détruire si nous ne cultivons pas en même temps les *pāramitā*²⁴¹⁰, si nous n'avons pas été sensibilisés à l'aspect propédeutique de la vacuité. La *compassion* est cette valeur qui contrecarrera le potentiel destructeur de la vacuité. Insistant sur, et sympathisant avec, la réalité de la souffrance éprouvée par l'autre, la compassion contrera la tendance à le voir comme une illusion²⁴¹¹ (et contribuera ainsi à l'approfondissement de la culture de la vacuité et au dépassement de ce premier stade). Puisque, dans la perspective de la compassion, l'expérience d'autrui prime, le jugement auquel aboutit la raison (son *soi* est telle une illusion, etc.) n'est plus premier. D'une certaine façon, puisqu'il a été montré que personne ne souffre en réalité mais que la souffrance est bien éprouvée, il s'agit en fait de la souffrance de personne, *c'est-à-dire de tout le monde*. En définitive, il apparaît que sans la compassion, on sombre dans un extrémisme, sans la vacuité, on aboutit à une compassion ignorante de ses actions effectives. Cette dialectique entre vacuité et compassion esquisse le projet d'une sotériologie collective, c'est-à-dire d'un véhicule assez vaste pour sauver tout le monde... ce qui est, après tout, la définition du *Mahāyāna*.

Le couple vacuité/compassion rappelle non seulement celui de la forêt et du village, mais également celui entre la culture méditative (skt. *bhāvanā*) et la raison (skt. *yukti*). Dans la phase

²⁴⁰⁸ Mppś, p. 864.

²⁴⁰⁹ Comme le font Gélugpas par exemple. On voit bien que la grande vacuité libre de toutes les proliférations que promeut Mipham est, elle, identique à la grande compassion.

²⁴¹⁰ On voit ce qui est arrivé à Devadatta, lui qui avait pourtant 30 des 32 marques d'un Bouddha. Ce personnage est en quelque sorte l'incarnation bouddhique de l'*hybris*.

²⁴¹¹ Cf. par exemple *Bodhicaryāvatara*, IX, 76-77.

post-méditative, la compassion maintient et perpétue la perception décentrée (c'est-à-dire non égotique) que l'on obtient grâce à la vacuité, elle mène vers autrui, elle pousse à agir, à se placer dans des situations impossibles, à ne pas abandonner les êtres, à discuter avec eux, à acquérir les moyens de sa politique parrhêsiaque, etc. Pensons également au couple sartrien « poésie/prose »²⁴¹² : la poésie n'est qu'un *moyen* dont le but final est la prose, c'est-à-dire l'établissement d'une réelle forme de communication avec autrui. *Mais l'on ne revient pas vers autrui pareil à celui que l'on était auparavant* : à terme, il faut amener la forêt dans le village, c'est-à-dire demeurer dans la solitude au sein du monde. Il ne s'agit nullement de se fermer à ceux que l'on rencontre mais, après avoir supprimé l'inertie en soi, de ne plus être happé par le monde. C'est une manière de jouer sans être pris au jeu, de parcourir les plaines boueuses du *samsāra* sans être souillé. Si Sartre et Heidegger demeurent muets sur le fruit issu d'une telle articulation, le bouddhisme développe amplement cette thématique : il s'agit de la *bodhi*, de l'omniscience, de la synthèse du Saint et du Sage, de la *grande compassion*, celle qui se fait spontanément, en-dehors de toutes considérations relationnelles (souffrant/compatisant, don/donateur, etc.), tout comme le soleil se fiche de ce qu'il éclaire. Mais avant d'arriver à cette spontanéité (qui n'est en réalité qu'une mise en acte de la réciprocité universelle), il faut *forcer* la réciprocité. C'est là l'objectif des méditations où l'on échange (skt. *parivartana*) sa place avec celle d'autrui. « Il s'agit encore de contraindre les tendances naturelles de l'homme en le poussant à accepter, pour son propre bien, la nécessité morale qui le lie à autrui. Voilà pourquoi le *bodhisattva* doit réfléchir à l'identité entre lui et autrui. Il doit enfin nier la particularité de sa propre existence pour la porter au service d'autrui »²⁴¹³.

En somme, vacuité et compassion ne sont opposées, ou n'apparaissent telles, que lorsqu'elles sont imparfaites. Parfaites, elles sont égales, elles ne font qu'une et, d'une certaine manière, disparaissent. On réalise alors qu'elles n'ont été que les *notions communes* (ou Généralités II) faisant le pont entre *samsāra* et *nirvāṇa*. L'une doit constamment rééquilibrer l'autre dans cette évolution qu'est le chemin spirituel. Peu importe par laquelle on démarre, selon son appétence, selon son *apparatus*, selon son héritage. Les expressions différentes de la loi n'étant que des reflets résultant de l'adaptation à des auditeurs différents, il n'y a aucune chronologie *nécessaire* dans l'ordre de la pratique. D'un certain point de vue d'ailleurs, la *foi*

²⁴¹² Toutes ces questions concernent le « mouvement éthique » heideggérien (dont un des buts était la *sollicitude*) sur lequel nous nous interrogeons au début de ce travail.

²⁴¹³ Ludovic Viévard, *op. cit.*, p. 243.

semble plus évidente et accessible qu'une vacuité appartenant à l'ordre de la réflexivité (ce qui explique l'abondante littérature édifiante)²⁴¹⁴. Toutefois, si c'est la connaissance et le discernement qui nous mettent sur le chemin, un mouvement particulier est mis en branle (et c'est un peu cette histoire que relate Mipham dans son imposante totalisation doxographique).

Loin de se « dissoudre » dans le monde (comme pourrait le faire celui qui prend la voie de la compassion, du don, de la patience, etc.), le pratiquant-penseur commence par dissoudre le monde en lui-même *en en prenant connaissance*. Tout comme la philosophie occidentale, la tradition bouddhique entend en effet rendre compte des choses. Et, visant à expliquer tant les choses qu'il convient d'abandonner que celle qu'il faut cultiver, elle fixe (du moins dans la veine représentée par Mipham) une limite à la fonction chargée de cette explication (c'est-à-dire le discernement). Refusant de répondre à toute une série de question²⁴¹⁵ malgré son omniscience, le Bouddha indiquait sans doute que ces questions étaient viciées car elles faisaient fi de la structuration propre à l'intellect : la pensée oppose et divise, nie et affirme. Mais outre cet « aspect kantien », le bouddhisme a envisagé ce que l'on pourrait désigner comme une forme de *dynamisation* de l'esthétique transcendantale afin que la limitation de l'intellect ne soit pas vue comme une interdiction nihiliste ou relativiste, mais mène à cette plus haute forme de connaissance (la gnose). Sur la base de ce qui vient d'être dit (et qui, pensons-nous, pourrait se défendre textuellement), ce que nous aimerions faire du bouddhisme pour notre propre compte est la chose suivante : *une philosophie dont l'aboutissement, l'activation de la faculté « égalitaire » (car elle permet de s'arracher à l'identité) du discernement par le déclenchement, la certitude, etc., est une propédeutique menant à l'action sotériologique (c'est-à-dire à la fois morale, intersubjective, politique, historique) par la culture d'une forme non discursive de connaissance*. Cela implique que la vacuité et l'usage de l'intellect soient soumis à une forme de restriction volontaire : il est nécessaire qu'elles contiennent leur propre contre-poison. Dans le cas du travail intellectuel, ce sera l'absolu catégoriel : c'est, en effet, à la fois la représentation la plus fine qu'il est possible d'avoir de l'absolu et la pleine compréhension de l'inadéquation de la production intellectuelle pour la réelle libération. C'est ainsi que, à force d'éroder les concrétions conceptuelles en soi et dans le domaine de la pensée à l'aide de la vacuité et de l'absolu catégoriel, le penseur-pratiquant, devenant pratiquant-penseur, en arrive à une certaine fluidité

²⁴¹⁴ Même si la *compassion véritable* est incompréhensible pour la plupart d'entre nous, alors que la vacuité peut, sans doute, être plus facilement entrevue.

²⁴¹⁵ Skt. *caturdaśāvyākṛtavastu*.

autorisant enfin la rencontre d'autrui dans le domaine du vécu (c'est-à-dire dans la réciprocité)²⁴¹⁶. Un tel tour de force peut-il s'autoriser de la tradition ? Et le doit-il ?

C. La tradition

Une des difficultés à laquelle nous avons été confronté en traduisant ce texte fut de saisir « de l'intérieur » ce que signifiait le fait « d'appartenir à une tradition ». Progressivement, nous avons découvert que la « téléologie de la Raison » (et le culte du progrès qu'elle génère) et le « regard cramponné au passé » incarnaient les pôles imaginaires²⁴¹⁷ et complices qui empêchaient notre regard de saisir de quoi il retournait véritablement. Il n'est pas inutile de prendre connaissance des réflexions portées par trois spécialistes du bouddhisme sur cette difficile question de la *tradition* et de la réflexion philosophique.

Dans *Reason's Traces*²⁴¹⁸, M. Kapstein s'appuie sur les termes *āgama* (doctrine transmise, tib. *lung*) et *adhigama* (doctrine réalisée, tib. *rtogs pa*) pour tenter de rendre l'articulation propre au bouddhisme. La doctrine est expliquée par une exégèse mais n'est véritablement transmise que lorsque celui qui « se l'incorpore » la réalise (exemple de ce que nous appelons une « communication réussie »). Il devra ensuite à son tour transmettre à autrui la vision transformée de lui-même et du monde qu'il aura expérimentée. Que la philosophie recouvre ici les champs *théorique* et *pratique* ne signifie pas qu'elle *prescrive* un ensemble de pratiques à effectuer en vue de se transformer – pratiques qui dépendront de sa conception de la conscience, du monde, de la société, etc. –, mais bien qu'elle théorise sa propre pratique en tant que le plus vrai théoriquement est aussi le plus efficace pratiquement. Est-il néanmoins légitime de considérer le bouddhisme comme une philosophie ? La réponse de M. Kapstein est négative : proche du geste heideggérien envers la pensée médiévale, ce dernier dissocie la clôture théorique qu'implique l'affirmation d'une vérité (l'Éveil), de la recherche libre de la philosophie qui réinterroge ses concepts fondamentaux (et pourrait, donc, s'en débarrasser). Ainsi M. Kapstein, sans tomber aucunement dans l'illusion de croire que l'on réfléchit « spontanément » librement, affirme-t-il que, en tant qu'herméneutique d'une vérité, le bouddhisme tel qu'il a été développé

²⁴¹⁶ On voit toutefois que les traits distinguant ces deux voies (compassion et intellect) sont grossis. Car dans la véritable culture de la connaissance et du discernement entre la compassion, tout comme la pratique d'une authentique compassion opère sur un fond de sagesse.

²⁴¹⁷ Qu'ils soient imaginaires n'impliquent pas que personne ne s'en revendique, bien au contraire.

²⁴¹⁸ Matthew Kapstein, *Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Boston, Wisdom Publications, 2001.

jusqu'ici n'est pas une philosophie. Ce qui n'implique nullement, remarque encore l'auteur, l'impossibilité pour lui de développer une philosophie. Il lui faudrait « ouvrir » la question de la vérité, penser la nouveauté²⁴¹⁹, et ne plus lire « simplement » de la *continuité* dans chaque *rupture*²⁴²⁰.

Pour G. Dreyfus, la réponse est plus nuancée. L'auteur trace explicitement, dans *The Sounds of Two Hands Clapping*, le lien entre la problématique de la clôture (*closure*) et la querelle « gradualisme/subitisme » : une doctrine cherchant à trouver des médiations est forcément amenée à comprendre les différentes logiques du monde et à conceptualiser leur vérité respective, ce à quoi n'est nullement tenu celui qui promeut la nocivité des Généralités II²⁴²¹. Néanmoins, G. Dreyfus distingue la supposée ouverture gradualiste, et son acceptation des médiations, de la nécessaire ouverture et détotalisation d'un texte dès lors qu'on le considère comme travaillé par la différence derridienne. En effet, tant pour les Gradualistes que pour les Subitistes, il existe un point de vue à partir duquel tout prend son sens ; toute la question se ramenant, *in fine*, aux méthodes permettant de rejoindre ce point de vue. Mais, ne pas accorder de place véritable à la « logique du supplément » n'implique en aucune façon une égalité des interprétations : il y a, nous l'avons assez constaté, une hiérarchie des vues et, toute interprétation solitaire étant mal venue, les écoles tendront à se distinguer selon la hiérarchie qu'elle propose. En outre, selon G. Dreyfus, la liberté dans la recherche réapparaît dans la pratique (plus spécifiquement gélug) du *débat* : « Only long intellectual training can lead us to realize that the

²⁴¹⁹ Selon D. S. Ruegg, « [t]he possibility that the complex and very intense process of absorption, internalization and (re)thinking could be traditional *and* yet creative, faithful in its aim *and* yet renovative and even innovative in its outcome, appears not to have received full attention » (« The Indian and The Indic in Tibetan cultural history, and Tsong Kha Pa's achievement as a scholar and thinker : an essay on the concept of Buddhism in Tibet and Tibetan Buddhism », *Journal of Indian Philosophy*, n° 32, 2004, p. 22, n. 41). Comment penser le fait que l'on n'est ni épigone ni révolutionnaire ?

²⁴²⁰ Nous aimerions montrer, dans un travail ultérieur, que la théorie badiouienne de l'événement fournit une grille de lecture puissante non seulement de l'assimilation tibétaine du bouddhisme, mais aussi de l'impressionnante plasticité dont font preuve les grands mouvements d'idées : confrontation à l'événement, réinterprétation du monde à partir de l'événement, redéfinition de soi au sein du monde, énonciation pour autrui de la réalité éprouvée. En effet, la réflexion autour de la problématique temporelle de la « fidélité à l'événement » – c'est-à-dire le fait que l'événement n'existe que dans la décision rétroactive de lui être fidèle – est éminemment intéressante pour comprendre le bouddhisme. Et puisque, dans le système d'A. Badiou, la *vérité* est suspendue à l'événement, cela implique qu'elle le soit aussi à la décision. D'où l'importance, partagée par toutes les grandes religions, de générer un *cadre cognitif* où la foi dans le chemin fait sens et demande à être approfondie.

²⁴²¹ Nous grossissons les traits évidemment. L'Éveil n'est pas non plus d'une simplicité quelque peu abrutissante. Bien plutôt, « it requires complex soteriological strategies that are less means to reach the unconditioned than expression of its presence in the individual » (Georges Dreyfus, *op. cit.*, p. 189).

questions raised by debates are worth thinking about not because they bring final clarity but because they oblige us to grow by relinquishing our tendency to cling to ideas »²⁴²². Le débat permet, en effet, de conserver le cœur dialogique de la raison. Toutefois, il faut bien voir que cette liberté demeure cadenassée par la tradition et que même ceux qui se révèlent les plus audacieux spéculativement le sont car ils ont *foi* (mais, comme nous l'avons vu, une fois que l'on souhaite éclairée au maximum) dans leur tradition.

Pour S. Arguillère, enfin, il est légitime de parler de « philosophie tibétaine » en tant que cette dernière exploite les textes indiens, en pointe les apories et tente de les résoudre. Il propose quatre critères permettant de distinguer ce qui ressortit au domaine de la philosophie. Peut être dite « philosophique » une pensée bouddhique : 1) visant à représenter adéquatement le réel (exigence de cohérence) ; 2) consistante logiquement (exigence de consistance) ; 3) ayant une fonction libératrice (exigence sotériologique) ; 4) en accord avec les paroles du Bouddha (exigence herméneutique)²⁴²³. Quoi qu'il en soit, la philosophie est intimement articulée à une sotériologie visant à la transformation de soi-même : un système bien huilé mais qui n'apporte aucun élément libérateur ne serait pas philosophique, tout comme un geste libérateur mais non représentatif du réel. Il n'est pas inutile de rappeler les exigences requises par une philosophie spéculative selon Whitehead : cette dernière est entendue comme la tentative pour « former un système d'idées générales qui soit nécessaire, logique, cohérent et en fonction duquel tous les éléments de notre expérience puissent être interprétés »²⁴²⁴. Cette philosophie ne se conçoit donc pas comme une déduction à partir d'une axiomatique donnée et intangible qui finit par plier le réel et non par s'y adapter²⁴²⁵, mais se veut justement comme la recherche de principes ultimes

²⁴²² Georges Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping*, op. cit., p. 289.

²⁴²³ Voir Stéphane Arguillère, *L'Opalecent Joyau*, op. cit., p. 245. Selon S. Arguillère, ces traits excluent d'emblée du mode de pensée philosophique la plupart des méthodes subitistes, puisque ces dernières ne visent nullement une représentation du réel. Ce point constitue certes un bon outil heuristique mais demanderait, d'après nous, à être approfondi avec la plus grande précaution : d'une part parce que les méthodes subitistes, qu'elles le veuillent ou non, impliquent une « vue du monde », et d'autre part parce que les systèmes dits « philosophiques » recourent eux aussi à des pratiques « non philosophiques ».

²⁴²⁴ A. N. Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, traduction dirigée par Dominique Janicaud, Paris, Gallimard, 1995, p. 46.

²⁴²⁵ « La philosophie a été obnubilée par l'idée malheureuse que sa méthode propre consiste à poser dogmatiquement des prémisses qui soient tout à la fois claires, distinctes et certaines, puis, à partir de ces prémisses, à ériger un système déductif de pensée » (*ibid*, p. 52). Cette remarque est à mettre en rapport avec le non-dogmatisme profond de Whitehead. Il n'est jamais question, en effet, d'élaborer un système explicatif définitif, tentation qu'il convient, au contraire, d'abandonner, tout comme son corrélat, la tendance à la normativité. Whitehead assigne « simplement » à la métaphysique la tâche de proposer la meilleure hypothèse possible. Ce qui n'est guère éloigné de la position sartrienne.

dont chaque expérience serait une exemplification, un cas particulier. Si ces principes premiers sont en principe connaissables (Whitehead ajoute, « par un éclair d'intuition »²⁴²⁶), deux obstacles nous empêchent toutefois de les atteindre, sinon asymptotiquement : l'*insuffisance du langage* et les *faiblesses de l'intuition*. Dès lors, le rôle de la philosophie sera de créer un langage « élargi », qui ne fige pas la pensée sur des entités abstraites, vides²⁴²⁷ (tels « substance », « qualités » ou « aspect véritablement établi »), mais qui au contraire appelle son propre dépassement, s'efface devant ce qu'il souhaite indiquer et entend ainsi clarifier et approfondir une intuition elle-même évolutive.

La tension présente entre les conceptions naïves de la « vérité » et de la « tradition » nous semble provenir d'une dimension qui demeure impensée par le bouddhisme : la philosophie comme *prise de conscience historique*. Certes, les totalisations doxographiques peuvent être de puissants moyens de construction d'une cohérence philosophique, mais il convient de s'en servir de manière critique, c'est-à-dire de recontextualiser le classement lui-même. Marquant la cohérence interne d'un courant de pensée ou de différents auteurs, chaque classement insiste sur tels traits et minimise tels autres, ce qui est *aussi* une expression de l'usage social ou politique qu'il devait, implicitement ou explicitement, servir²⁴²⁸. En d'autres termes, nous pensons que l'exigence de cohérence devrait amener le bouddhisme à intégrer la prise en compte de l'historicité sans rien céder sur le travail de la raison. D'un autre côté, la philosophie ne doit jamais cesser de retotaliser son histoire et d'en fournir une cohérence. En somme, rabattre l'histoire sur la vérité doxographique rend inutiles les lumières que celle-ci peut apporter ; rabattre la vérité doxographique sur l'histoire enlève toute pertinence à la notion même de vérité.

Ce va-et-vient entre la vérité et l'histoire est l'image élargie du mouvement initié entre la réalité objective et la réalité formelle au sein de la notion chez Sartre ou de l'*ascending scale of*

²⁴²⁶ *Ibid.*, p. 47.

²⁴²⁷ Whitehead appelle cette erreur la « localisation fallacieuse du concret ». Si l'on admet que l'on ne peut penser sans discriminer, et, en outre, que toute discrimination est une abstraction (c'est-à-dire une soustraction psychique à la concrétude expérientielle), il convient de ne pas hypostasier ce que l'on pense avoir isolé (puisque, rigoureusement parlant, rien ne peut être isolé).

²⁴²⁸ « To sum up, doxographical distinctions can be as useful to contemporary scholars as they are to traditional ones, although often in different ways. For the former, questions of history, social and institutional practices, and politics will take the inquiry in directions that are often different from those of the latter. Even then, however, vigilance as regards reductionism serves as a kind of corrective to the tendency to be dismissive of traditional doxography, as does the realization that we too operate with implicit doxographical-like presuppositions of our own » (José Ignacio Cabezón, « Two Views on the Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction in Fourteenth-Century Tibet » in *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. What difference does a difference make?*, op. cit., p. 291).

analysis dans le bouddhisme. La perspective processuelle de la conscience dans sa réalité formelle – différents types de consciences naissent et disparaissent en produisant et conditionnant d'autres consciences – s'accompagne d'un travail sur la réalité objective. Le chemin se laisse donc décrire comme suit : l'appréhension objective de certaines idées entraîne une transformation au niveau de la réalité formelle ; ou encore : chaque système produit l'altération psychique de celui qui l'écoute et l'entraîne ainsi mécaniquement vers l'appréhension du système supérieur qui comprend, en tant que vérité dépassée et partielle, les systèmes inférieurs. Mais puisque la réalité objective est la projection de la réalité formelle, elle n'aura un impact sur le mécanisme de cette dernière que si son travail la mène à s'abstraire des conditions qui l'ont vu naître. Cela signifie qu'une doctrine ne peut être totalement efficace que si elle est totalement dégagée de ses conditions (et plus elle en est dégagée plus elle est *communicable*). Ainsi donc, plus une doctrine est *transhistoriquement* vraie, plus elle est libératrice. Il s'agit donc de prendre connaissance d'une *représentation* du mode vrai de la réalité, c'est-à-dire du fait de l'inadéquation (ou de la détotalisation) de cette représentation très précise en tant qu'elle est conditionnée par un ensemble de choses. Aussi tout discours visant la vérité apparaît-il comme un discours réflexif sur les conditions dont il émerge. Comme le dit très bien S. Arguillère :

[C']est précisément parce que ce système est consciemment tributaire d'un dispositif causal de production qu'il s'en émancipe et s'établit dans sa propre suffisance et autonomie. [Réciproque] : c'est précisément parce que c'est une vérité éternelle et non située qu'elle a un impact maximal ici et maintenant, en s'agencant sur les rouages de la machine psychique du lecteur ou de l'auditeur, pour en infléchir le procès.²⁴²⁹

Si l'on nous accorde le parallèle entre ce mouvement interne à la pensée et la dialectique « vérité/histoire », force est de constater que nous rejoignons la conception que Sartre donne de la philosophie *révolutionnaire*, c'est-à-dire de cette pensée qui entend révéler sa situation de production. Contre cette pensée qui, visant à l'universel en se défaisant des processus de conditionnement, rassemble les processus de vérité, unit les gens, le relativisme et les vérités dogmatiques les divisent. Or qu'est-ce qu'une vérité dogmatique sinon la coupure absolue entre réalité objective et réalité formelle ? Et qu'est-ce que le relativisme sinon leur identification

²⁴²⁹ Stéphane Arguillère, *L'Opalescent Joyau*, op. cit., p. 250. Cette conception, qui rejoint une version « souple » de l'herméneutique, rend à nouveau disponibles et exploitables les explications bouddhiques du monde phénoménal sans s'enfermer dans un bouddhisme entendu comme *corps institutionnel* conservant une fidélité aux vérités professées par le Bouddha. Le bouddhisme – comme toutes grandes religions instituées – peut être présenté sous forme de dialectique entre des forces et théories *centrifuges* dissolvantes et révolutionnaires (le Bouddha lui-même, Nāgārjuna, Dignāga, le tantrisme, Hwashang, etc.) et des tendances *centripètes* réactionnaires (toutes les récupérations et assimilations de ces théories révolutionnaires au sein du cadre des vérités révélées).

totale ? Comme nous l'apprenons de Sartre, ces deux gestes sont intrinsèquement porteurs de violence – celle du nihilisme et celle d'un idéalisme absolu visant à plier le réel – et n'ont comme unique objectif que de nier cette violence.

Dans la *Critique*, Sartre enracine la pensée de l'autoproduction, qui est compréhension du processus autoproduit dont elle est la pensée, dans l'organisation matérielle. Ce faisant, il évite l'effondrement d'une pensée de la spontanéité en un idéalisme absolu égotique. Il faut maintenir une irréductibilité de l'Être au Savoir (point sur lequel, rappelons-le, Sartre et Althusser s'accordent), seul moyen pour concevoir leur juste rapport. Le maintien de cette béance est ce qui nous préserve de la violence latente de tout idéalisme, violence faite au réel que l'on ne laisse pas se développer selon ses propres lois²⁴³⁰. Mais la violence présente également un autre visage, ou plutôt, elle peut s'exprimer d'une autre façon : soit par l'affirmation de l'incommensurabilité de la spontanéité individuelle avec le monde, soit, autre variante, par l'affirmation selon laquelle le Réel n'est que le résultat de la projection dualiste d'une conscience. Que l'on se situe du côté de l'Esprit comme Totalité ou de la Conscience, les conséquences d'un tel idéalisme absolu peuvent être désastreuses en ce qu'il nie l'indépendance et la réalité du réel.

Un paradoxe apparaît néanmoins lorsque l'on réalise que, en un certain sens, c'est la violence qui nous préserve de cette dérive. En effet, si l'on entend par violence l'aliénation, l'inertie, la sérialité, la récurrence, etc., bref toutes les altérations que subit la *praxis* lorsqu'elle est reprise par la matière et que cette dernière retourne contre elle, il faut bien tenir que la violence matérielle nous préserve de la violence idéaliste, ou plutôt que le rappel de la violence matérielle nous préserve de la violence idéaliste (bien que dans la réalité psychologique des individus c'est l'inverse qui se produise : c'est parce que le monde m'écrase que je le nie absolument). Est-on amené à poser la nécessité d'une certaine violence ? Ou bien la « violence matérielle » n'est-elle pas interprétée comme « violence » précisément parce qu'elle nous empêche d'accomplir nos désirs égoïstes ? Et une fois la tentation absolutiste éradiquée, cette violence matérielle persiste-t-elle ? En cas de réponse positive, persiste-t-elle *de la même façon et sous le même rapport* ? Sommes-nous dès lors condamnés à osciller entre deux types de violence ou bien l'une est-elle un passage nécessaire en vue d'éradiquer l'autre ? Et la violence idéaliste ne résulte-t-elle pas d'une mécompréhension des doctrines idéalistes (dont le point

²⁴³⁰ Les délires totalitaires, dont le stalinisme est pour ainsi dire l'idéal-type, sont les expressions politiques de ce type de pensée.

d'aboutissement serait bien plutôt un réalisme absolu au sein duquel la vraie communication de chacun à tous est immédiate) ? Enfin, comment s'en sortir ? Ce dernier problème peut également s'exprimer comme suit : *comment concevoir qu'une passion triste puisse être nécessaire et fausse ?* C'est, à nouveau, sur l'équivoque des Généralités II que nous butons : elles sont nécessaires en tant que motivation au changement (angoisse, souffrance, insatisfaction, misère,...) mais fausses en tant qu'elles sont inadéquates, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas véritablement réelles. Selon nous, visant à rendre compatible la négativité du pour-soi avec la positivité de la vie (ou de l'organisme pratique), la dialectique sartrienne fournit un outil puissant pour tenter de répondre à ces questions.

VI. L'exigence de vérité

L'histoire de la philosophie est l'histoire de son éthique : une série de gestes violents à travers lesquels la philosophie se retire de sa reduplication désastreuse. Ou encore : la philosophie dans son histoire n'est qu'une désubstantialisation de la Vérité, qui est aussi l'auto-libération de son acte.

Alain Badiou

Malheur à vous, docteurs de la Loi, qui avez pris la clef de la science ! Vous n'êtes pas entrés, et vous avez empêché ceux qui voulaient entrer.

Luc, II, 52

La notion de *vérité* s'est déjà présentée à nous un certain nombre de fois au cours de ce travail : dans notre très bref survol heideggérien, l'éthique est comprise comme séjour dans la *vérité* de l'être, c'est-à-dire comme expérience de l'ouverture à l'être ; la *parrhêsia* est cette action advenant au sein d'un rapport psychagogique et visant à « imprimer » la vérité dans le mode d'existence de celui auquel on s'adresse ; l'articulation entre la vérité de surface et la vérité absolue joue rôle central dans la pensée bouddhique. Ajoutons que le problème de la vérité a été incidemment posé lors de l'évocation du paradigme d'une connaissance pragmatique : quelle notion de vérité vient remplacer celle correspondant à ce qu'Althusser appelle l'« empirisme », à savoir, la « découverte » de l'essence d'un objet par un sujet ? Enfin, d'un point de vue sartrien, nous avons suggéré que la vérité constitue sans doute une possibilité de sortie hors du cycle de la valeur. Nous allons à présent voir que la manière dont Sartre reformule et reproblématise son projet philosophique dans les termes de la vérité permet non seulement de dépasser les apories générées par la présence de la métaphysique du désir, mais autorise en plus à proposer une harmonisation des divers sens de la vérité que nous venons de mentionner.

Conformément à la méthode que nous avons employée jusqu'à présent, nous construirons notre propos à partir de diverses sources du corpus sartrien. Nous verrons, en un premier temps, jusqu'où Sartre a poussé la réflexion sur cette problématique et quelle place il lui réservait. Nous dégagerons cette thématique à partir d'extraits que nous jugeons pertinents, à savoir : le chapitre de *L'être et le néant* consacré à la *foi* dans la mauvaise foi ; l'essai inachevé *Vérité et existence*

ainsi qu'un court passage de *L'Idiot de la famille*. À ces textes de Sartre s'ajoute un texte « sartrien » : *La vérité vraie* de Francis Jeanson.

1. De la croyance comme critère épistémologique

A. La foi dans la mauvaise foi

Lors de notre chapitre sur la réflexion pure, nous avons rappelé que Sartre critique la validité épistémique des *cogito* cartésien et husserlien : puisque la conscience qui pense et celle qui dit « je pense » sont différentes, il est inexact de croire que l'on a atteint là une forme d'apodicticité dans la certitude. La réflexion pure s'est révélée à nous comme la seule forme acceptable de certitude en tant qu'il s'agit d'une intuition existentielle *en train de s'effectuer*. Si l'on souhaite véritablement fonder une science sur ce que révèle la réflexion pure, il faut avant tout tenir compte de la distinction entre cette sphère existentielle (le vécu) et la sphère de la pensée (la conscience qui affirme « je pense ») ainsi que des spécificités de cette dernière. Ne pas le faire reviendrait à admettre, de mauvaise foi, comme fondement épistémologique un mode contaminé de pensée qui, lui-même, se base sur une conscience de mauvaise foi (puisque'elle n'est pas réflexion pure). Cette problématique de la mauvaise foi semble ne pas nous quitter depuis le début de ce travail. On le sait, c'est en analysant les conditions de possibilité de cette dernière que Sartre dégage les caractéristiques ontologiques de la conscience. Comparant la mauvaise foi au mensonge (dans lequel je nie *explicitement* quelque chose que je considère être une vérité), Sartre met en avant le fait que la mauvaise foi *appelle* la vérité. En effet, outre que la mauvaise foi doit connaître la vérité pour mieux la nier, une des motivations possibles à la sortie de la mauvaise foi est la constatation de son échec. Mais alors, pourrait-on se demander, comment se fait-il que ce passage à la vérité par le biais de l'expérience de la réflexion pure ne se fasse pas plus fréquemment ? C'est que la mauvaise foi est avant tout *foi*, et c'est bien cette dernière qui caractérise l'attitude quotidienne de l'homme, son style de vie le plus banal²⁴³¹. Que cela signifie-t-il ?

²⁴³¹ Dans EN, Sartre accompagne son développement d'une critique de l'inconscient psychanalytique en tant qu'entité mystérieuse à laquelle on recourt pour expliquer les paradoxes de la mauvaise foi. Il est très frappant qu'une partie des critiques qu'il développe sont parfaitement applicables à la psychanalyse existentielle : je ne puis « m'y connaître » que par l'intermédiaire d'autrui, c'est-à-dire que même si je m'auto-psychanalyse, il me faut prendre un point de vue extérieur sur moi-même ; les résultats n'ont jamais la valeur de l'intuition mais

Dans la mauvaise foi, avons-nous dit, je dois connaître la vérité *pour* me la cacher et ce, *dans un acte unitaire*. Autrement dit : je suis toujours-déjà dans la vérité, mais je la maintiens sans cesse dans l'ombre et la voile (acte effectué, selon Jeanson, par la réflexion spontanée). Il convient de distinguer entre, d'une part, la mauvaise foi comme « état » psychique *métastable* entre la bonne foi et le cynisme, et, d'autre part, la mauvaise foi comme *mode* sur lequel nous vivons tous, la plupart du temps, nos vies : « On peut *vivre* dans la mauvaise foi, ce qui ne veut pas dire qu'on ait de brusques réveils de cynisme ou de bonne foi, mais ce qui implique un style de vie particulier »²⁴³². Si l'on accepte cette distinction, la question devient : comment passe-t-on de ce qui rend la mauvaise foi factuelle possible – une conscience qui, n'étant pas ce qu'elle est et étant ce qu'elle n'est pas, est capable de former des concepts contradictoires et de se fuir dans une « réflexion spontanée » – à une *existence* frappée du sceau de la mauvaise foi ? Un tel passage suppose un *projet* de mauvaise foi articulant « une compréhension de la mauvaise foi comme telle et une saisie préréflexive (de) la conscience comme s'effectuant de mauvaise foi »²⁴³³. On constate toutefois que l'effectuation réelle d'une telle saisie préréflexive détruirait instantanément la mauvaise foi si elle ne se protégeait pas contre celle-là. Aussi, pour que la loi d'être contradictoire de la mauvaise foi ne la mène pas à la ruine, convient-il de l'insérer dans un monde où elle a sa place. En d'autres mots, il faut d'abord et avant tout avoir *foi* dans la mauvaise foi ; bref : il faut y *croire* (le lecteur se souvient de la proximité que nous avons relevée entre la conscience imageante et la mauvaise foi : c'est en effet par son intention désirante – désir de *croire en un irréel que je sais tel* – que la conscience imageante devient problématique).

D'une manière générale, cette intention, cette attitude de croyance consiste à me laisser persuader par des arguments ou des évidences non persuasifs (par exemple : cet objet irréel est une production de mon désir *et* je le veux comme s'il s'agissait de quelque chose d'indépendant et de réel ; ou, plus prosaïquement, que l'on se remémore toutes les fois où nous nous sommes rendus complices des ouï-dire pensant que, après tout, on ne fait pas de fumée sans feu). La décision quasi ontologique (« quasi » car si elle est première chronologiquement, elle est

demeureront toujours la confirmation ou l'infirmité d'hypothèse de travail. Résoudre le problème de la mauvaise foi exige, *a contrario*, la possibilité d'une intuition « en première personne ».

²⁴³² EN, p. 84.

²⁴³³ EN, p. 83.

logiquement seconde) et elle-même de mauvaise foi d'adopter l'attitude de mauvaise foi, nous plonge dans un monde de mauvaise foi :

[L]a mauvaise foi ne conserve pas les normes et les critères de la vérité, comme ils sont acceptés par la pensée critique de bonne foi. Ce dont elle décide d'abord c'est de *la nature de la vérité*. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un type d'être des objets ; et ce monde de mauvaise foi, dont le sujet s'entoure soudain, a pour caractéristique ontologique que l'être y est ce qu'il n'est pas et n'y est pas ce qu'il est.²⁴³⁴

La *croyance* est une décision existentielle d'adopter dans l'irréfléchi une certaine « épistémologie », décision que l'on pourrait exprimer comme suit : « à partir de maintenant, il entre dans la définition de la vérité de n'être nullement contraignante ». Cette « décision » n'est en rien volontaire, ni même réfléchi ; elle constitue bien plutôt la manière dont notre spontanéité s'affecte elle-même : « On *se met* de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve »²⁴³⁵.

B. Le monde de la croyance

Il est effectivement difficile de sortir d'une telle dynamique étant donné que la mauvaise foi s'est d'ores et déjà prémunie contre toutes les raisons qu'elle aurait de disparaître. Elle croit que la structure contradictoire de la *foi* sur laquelle elle se base – lorsque je crois, je sais que je ne fais *que* croire – est en réalité structure de l'être, contaminant ainsi toutes les sphères de l'existence : désormais, je puis m'aveugler sur certains aspects de ma vie puisque rien ne m'oblige à les tenir pour pertinents ; je puis refuser une démonstration puisque chacun a son opinion ; je puis considérer que les cultures ne peuvent véritablement communiquer et que les langues ne peuvent véritablement être traduites, etc. D'une certaine façon, l'on pourrait soutenir que la *foi*, ou la *croyance*, constitue le soubassement ontologique de l'*illusio* bourdieusienne, cet investissement existentiel qui, en me faisant croire à la *norme* du champ comme étant un fait et à mon être subjectif comme étant premier, m'expose au champ et rend invisible tout ce qui ne correspond pas aux critères promus par ce champ. Nous dirons d'une telle attitude que, dans sa cécité à toute forme de réelle nouveauté, elle nie la *conditionnalité* : par exemple, préférant une opinion que je pense avoir librement choisie à toute argumentation, je refuse de me changer, je

²⁴³⁴ EN, p. 103. Nous soulignons.

²⁴³⁵ EN, p. 103. On retrouve le lien évident à *L'Imaginaire*.

coupe tout lien avec autrui, je favorise une forme d'atomisme conservateur²⁴³⁶ et une temporalité cyclique²⁴³⁷. Si tout est contaminé, si rien ne peut nous convaincre ou nous contraindre, comment peut-on éviter le *relativisme* : nulle vérité n'est obligeante et chacun a la sienne (c'est d'ailleurs à une sorte de relativisme qu'aboutit l'ontologie phénoménologique) ; le *conservatisme* : puisque rien ne peut jamais me contraindre à changer d'opinions, il n'y a aucune raison que je le fasse, d'autant plus que, mon opinion, c'est *moi* justifié par la société ; ou encore tous ces traits que la psychologie moderne appelle *biais cognitifs* : le fait de faire de nécessité vertu, l'auto-complaisance, l'immunité à l'erreur, l'égoïsme, le biais de confirmation des hypothèses, la réification des savoirs, etc. ? En découle assez vite la vision d'un monde qui est bien comme il est, où ce qui est doit être, où il ne sert à rien de lutter contre la pluralité des opinions (et d'ailleurs avec quels outils ?) et où, par conséquent, le *changement* n'a aucun sens.

En résumé, la croyance est un jeu de la conscience avec elle-même qui *veut* la désintégration ontologique qu'elle *constate* : puisque, d'une part, croire c'est avoir conscience (de) croire²⁴³⁸ et puisque, d'autre part, c'est la loi d'être de la conscience d'être par-delà elle-même, il est clair que je ne puis jamais satisfaire à l'idéal de la foi qui est de *véritablement* croire (au sens d'être ce que l'on est, c'est-à-dire au sens d'être une croyance sur le mode de l'en-soi). « Croire, c'est ne pas croire »²⁴³⁹. Si l'être de la croyance est contradictoire, il est normal que je ne puisse jamais véritablement croire en ce que je crois. Et puisque je ne puis jamais de bonne foi croire ce que je crois, j'y crois de mauvaise foi, c'est-à-dire en me satisfaisant de l'impossibilité de toute croyance, tout en niant de mauvaise foi que ce soit de mauvaise foi que j'y crois. En somme, l'insertion du tourniquet auto-destructeur (croire = ne pas croire) dans une

²⁴³⁶ Par où l'on voit quelles accointances peuvent se nouer entre cette attitude existentielle et certains types d'organisation et de pouvoir politiques qui la flattent.

²⁴³⁷ Cette forme de temporalité hégélienne propre au naturalisme, au fonctionnement de l'*habitus*, à la logique égotique, etc., constitue l'expression temporelle de la « bulle » que nous créons autour de nous. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

²⁴³⁸ La phrase exacte est : « Croire, c'est savoir qu'on croit, et savoir qu'on croit c'est ne plus croire » (EN, p. 104). Sartre entretient ici, à nouveau, une confusion entre *savoir* et conscience non-thétique. En réalité, précise-t-il, la translucidité de la conscience non-thétique constitue l'origine de tout savoir. Cette remarque est d'importance, puisque l'évidence persuasive qui fournirait une ouverture au monde de la science n'est pas de l'ordre du savoir constitué, mais bien de l'intuition existentielle.

²⁴³⁹ EN, p. 104. La structure auto-destructrice de la mauvaise foi (mais également sa temporalité, sa « logique créto-épiménidienne », son *impetus* existentiel, etc.) sera totalement éclaircie par Sartre lors de son analyse du cas Genet.

structure dilatoire – il s’agit d’opérer des changements en vue de conserver l’ensemble²⁴⁴⁰ – referme le piège, un piège dont je ne puis plus sortir sinon par un *réveil* de la spontanéité tout entière : « [e]n voulant cette autodestruction de la croyance, d’où la science s’évade vers l’évidence, elle ruine les croyances qu’on lui oppose, qui se révèlent elles-mêmes *n’être que* croyance »²⁴⁴¹. La conscience, polarisée par le désir de *causa sui*, risque à chaque fois de sombrer dans la mauvaise foi et, en tout état de cause, elle commence toujours par la mauvaise foi. S’il est, certes, possible de lire *L’être et le néant* comme étant la description de ce risque réalisé, c’est-à-dire comme étant ce mode d’existence dont on part et qui ne peut rendre compte de lui-même, nous avons assez indiqué en quoi l’essai d’ontologie phénoménologique, par son très progressif arrachement à ses présupposés, constituait une sorte de propédeutique à toute éthique future, c’est-à-dire à toute tentative de sortie hors de la mauvaise foi.

Pour tout dire, la mauvaise foi est l’assise prélogique qui conditionne un monde magique à la temporalité cyclique et dans lequel chacun accomplit les gestes de la *persona* qui lui a été réservée. Elle est le ciment qui permet à la prédestination de s’accomplir. Nous avons vu que la *réflexion pure* devait briser ce régime magique dans la sphère du vécu (lutte contre la réflexion spontanée et l’altération originelle) ; ne serait-ce pas à la *vérité* qu’il revient de le faire *dans le domaine de la pensée* ? Cela signifierait que la vérité est ce qui vient briser les certitudes auto-entretenues de mauvaise foi au sein du cycle de la valeur, certitudes sur lesquelles, bien souvent, prennent appui les normes sociétales. Nous allons montrer à présent que les difficiles développements²⁴⁴² présents dans *Vérité et existence* mènent Sartre à une telle conception de la vérité.

2. Vérité et existence

A. La vérité pour relancer le questionnement

Dans le troisième chapitre, l’approfondissement de quelques passages de *L’être et le néant* nous a mis face à une pensée qui semblait s’échapper de toutes parts : *en amont*, l’essai

²⁴⁴⁰ D’une certaine façon, la version « scientifique » d’une telle attitude est l’usage abusif de thèses *ad hoc* en vue de sauvegarder le paradigme.

²⁴⁴¹ EN, p. 105.

²⁴⁴² Outre la difficulté intrinsèque de l’interrogation autour de la vérité, l’inachèvement de ce texte et la présence en lui d’un vocabulaire relativement rare sous la plume de Sartre en font un outil difficile à manier.

d'ontologie phénoménologique repose sur un niveau fondamental qui est sa condition et qu'il ne peut atteindre (c'est tout à la fois l'être du phénomène en tant qu'il empêche la clôture de toute représentation²⁴⁴³ et la conscience [de] corps comme néantisation primitive) ; *en aval*, bien que pointant vers une *axiologie* comme vers son complément, sa relation à l'imagination empêche cette pensée, comme nous l'avons déjà suggéré, de sortir du cycle infernal du circuit de l'ipséité. En effet, si elle provient de et s'alimente à une poursuite d'une *valeur* impossible à réaliser et se manifestant au travers des fusions magiques opérées sur les objets particuliers concrets, comment pourra-t-elle jamais se sortir du circuit de l'ipséité ? *Vérité et existence* constitue, selon nous, un des essais de Sartre²⁴⁴⁴ pour quitter cette *eidétique de la mauvaise foi*²⁴⁴⁵.

a. La valeur et la vérité

S'il est vrai que c'est la *métaphysique* qui mène la danse dans *L'être et le néant*, cela signifie que cet ouvrage pose comme « normale » une forme d'ignorance originelle (ignorance par le pour-soi de son mode d'être propre et fuite vers la *causa sui*), mais sans l'assumer et la reconnaître comme telle. Cette métaphysique obscurcit le questionnement autour du couple « apparence/réalité » : alors que l'ontologie serait prête à dire que l'apparence est toujours vraie en tant qu'elle révèle l'être et, par conséquent, la réalité, la métaphysique veut absolument accoler une *valeur de vérité* à la « réalité » qui apparaît : elle juge que quelque chose est « vrai », réel, s'il s'accorde avec l'être, s'il est une révélation d'être, et « faux » dans le cas contraire. L'ontologie nous apprend que la métaphysique ne fait que porter un jugement sur le corrélat du désir qui l'anime et qu'elle projette par-delà l'apparence. En somme, pour la métaphysique, ce que je projette est *vrai* si cela s'accorde à l'être et *faux* dans le cas contraire (et il n'y a pas d'autre option). Elle doit donc *connaître* l'être pour pouvoir dire que ce qui lui apparaît est vrai

²⁴⁴³ Nous avons dit que cette non-clôture était, au final, ce qui était mis en avant par l'ontologie. Le lecteur féru de philosophie sartrienne reconnaîtra là la condition de la « totalité détotaillée », structure omniprésente chez Sartre : du point de vue de la conscience, c'est le pour-soi ; du point de vue réflexif, c'est la réflexion pure ; du point de vue moral, c'est la générosité ; du point de vue historique, c'est le « Commissaire-Yogi » (CM, p. 28 ; Koestler est mentionné plusieurs fois dans les *Cahiers*). On pourrait d'ailleurs redéfinir le *progrès* sur la base d'un respect des totalités détotaillées : par exemple – c'est un mythe qui en vaut d'autres –, il n'y a progrès qu'en tant que les actions historiques visent à poser les conditions de la générosité et de la réflexion pure sans que leurs moyens ne trahissent leurs fins.

²⁴⁴⁴ L'autre tentative notable étant les *Cahiers pour une morale*, d'ailleurs contemporains de *Vérité et existence*.

²⁴⁴⁵ À nos yeux, cela n'est nullement un aveu de Sartre quant aux éventuelles « erreurs » qu'il aurait commises dans son essai (comme nombre de détracteurs et de commentateurs aimeraient le penser). C'est bien plutôt un avertissement fait à ses lecteurs mais également à lui-même quant aux limites de cet essai. L'ontologie a donné tout ce qu'elle pouvait donner et on n'y voit une erreur qu'à étendre ses conclusions au-delà de son champ d'application ou, et c'est important, à s'y arrêter.

ou faux, mais elle rejette la possibilité d'une telle connaissance. En outre, il n'est pas sûr que cette expression (« connaître l'être ») ait un sens et, en tout cas, nous avons montré que le statut du connaître était hautement problématique dans l'essai d'ontologie phénoménologique²⁴⁴⁶.

C'est donc sans réelle surprise que l'on découvre que *Vérité et existence* débute sur la question du « connaître ». Sartre y posera que « connaître » revient à éclairer l'*Être sans être capable de porter cet Être à la translucidité du pour-soi*. L'acte de connaître s'identifie à présent à l'arrêt à mi-course du mouvement métaphysique d'un en-soi se donnant la transformation du pour-soi *pour* se récupérer. Ce mouvement frustré coïncide avec l'événement absolu d'apparition du pour-soi et de la *vérité*. Si l'on conserve ce cadre métaphysique, qui est ici, contrairement à ce qui se passait dans *L'être et le néant*, explicitement thématiqué, la question de la vérité se présente d'emblée comme portant sur un *déficit* (de connaissance, d'adéquation, de ressemblance, etc.) et se voit insérée dans un mouvement téléologique. Or nous pensons que c'est seulement une fois débarrassé de la référence à une métaphysique (c'est-à-dire à un mythe²⁴⁴⁷) de l'en-soi souhaitant se récupérer, que nous sommes en mesure de poser une question bien plus importante : *quels sont les rapports entre la valeur et la vérité ?*

La valeur est cette modalité très particulière qui à la fois n'est pas (en tant qu'à *réaliser*, la valeur se situe toujours au-delà de ce qui est) et est *inconditionnellement*²⁴⁴⁸, c'est-à-dire existe comme « unité inconditionnée de tous les dépassements d'être »²⁴⁴⁹. Elle dépasse et fonde tous mes dépassements. Et, pour Sartre, « [l]a valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi »²⁴⁵⁰. En d'autres termes, le *soi* que je porte en mon cœur n'est autre que le rêve de l'en-soi qui cherche à se fonder (selon l'hypothèse métaphysique dans laquelle Sartre évolue implicitement) et que j'exprime d'une certaine manière

²⁴⁴⁶ Afin de clarifier les ambiguïtés que nous décelions dans cet ouvrage, nous avons distingué la connaissance de type 1 (réalisation gnostique et ontologique, transcendance originelle) de la connaissance de type 2 (connaissance d'un objet par un sujet).

²⁴⁴⁷ Est mythe toute narration visant à rendre compte du temps à partir d'un « temps d'avant le temps ».

²⁴⁴⁸ Toute étude sérieuse de la morale sartrienne devra comparer cette inconditionnalité à celle que présentera Sartre dans « Morale et Histoire ».

²⁴⁴⁹ EN, p. 129.

²⁴⁵⁰ EN, p. 130. Dans notre mémoire de licence, nous avons étudié les rapprochements possibles entre cette conception des rapports « soi/ego » et celle de certaines pensées brahmaniques (*ātman/ahamkāra*) en nous rapportant principalement au travail de M. Hulin dans *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra*, Paris, de Boccard, 1978.

en confondant cette « aspiration originelle » avec *mon* désir²⁴⁵¹. Mais, dès que l'on se place hors de l'hypothèse d'un désir de « fondement » (dont le corrélat est forcément téléologique), on remarque que la valeur n'exprime rien d'autre que ma secondarité, que l'asymétrie qui nous lie, l'être et moi²⁴⁵² : n'étant pas déterminé par l'être ni ne pouvant l'atteindre, je suis le seul qui donne de la valeur aux choses, aux événements, aux actions. La valeur n'est alors plus ce mixte confus qu'est l'en-soi-pour-soi. Assumer la secondarité que je suis débouche immédiatement sur la *morale* – « [i]l y a [...] une totale contingence de l'être-pour-la-valeur, qui reviendra ensuite sur toute la morale, pour la transir et la relativiser – et, en même temps, une libre et absolue nécessité »²⁴⁵³ – et sur la *politique* en tant que lutte objective de valeurs. Nous ne reviendrons pas sur les raisons pour lesquelles nous pensons que Sartre ne se donne pas les moyens de sa politique (et de sa morale, cela va sans dire) ; qu'il suffise d'indiquer que la *vérité*, dévoilant la contamination entre secondarité (je suis le seul à donner de la valeur aux choses) et poursuite appropriante de l'être (je veux me fonder)²⁴⁵⁴, constitue le moyen de briser le cercle autistique d'un circuit de l'ipséité qui voit *sa* valeur partout. C'est ce point crucial qui sera lentement dégagé dans les analyses de *Vérité et existence*.

b. Entre contemplation et constructivisme

Au détour d'une note de lecture, Sartre dégage deux attitudes fondamentales face à la vérité : l'attitude contemplative et passive dans laquelle je me rends présent à l'Être tel qu'il est et a toujours été, et l'attitude « constructiviste » pour laquelle le vrai résulte de la construction d'un système de représentations. Selon lui,

la phrase de Heidegger²⁴⁵⁵ donne la synthèse : construire *pour* laisser le sujet inaltéré. Construire pour révéler l'inconstruit. *Se comporter* pour laisser se développer l'Être dans sa réalité intouchée comme s'il

²⁴⁵¹ C'est ce qu'indique très bien la phrase suivante : « La valeur dans son surgissement originel n'est point *posée* par le pour-soi : elle lui est consubstantielle – au point qu'il n'y a point de conscience qui ne soit hantée par *sa* valeur et que la réalité-humaine au sens large enveloppe le pour-soi et la valeur » (EN, p. 131). C'est Sartre qui souligne.

²⁴⁵² « [I]l faut observer que, si le pour-soi *manque* de l'en-soi, l'en-soi ne manque pas du pour-soi. Il n'y a donc pas de réciprocité dans l'opposition. En un mot, le pour-soi demeure inessentiel et contingent par rapport à l'en-soi et c'est cette inessentialité que nous appelions plus haut sa facticité » (EN, p. 130, note 1). Et c'est uniquement depuis cette facticité secondaire que l'on peut poser l'antécédence de l'être. C'est cela être un centre décentré.

²⁴⁵³ EN, p. 130.

²⁴⁵⁴ Cette contamination se répète à maints endroits dans l'histoire des idées. Ainsi : dans le christianisme, c'est la contamination entre l'Amour et la piété familiale ; dans le cartésianisme (et dans le marxisme), c'est la contamination entre l'extraction par rapport au règne de la Nature et son appropriation, etc.

²⁴⁵⁵ « Un comportement laissant l'Être tel qu'il est » (cf. chapitre V de *De l'essence de la vérité*).

était *seul*. Créer ce qui est²⁴⁵⁶. Problème originel *donc* : quel est le type de comportement qui peut être créateur de l'étant-déjà et qui peut le créer par une série d'actes tel qu'il est dans sa nature d'incrée ? Qu'est-ce donc que la conscience et que l'Être pour que ce comportement soit possible ? Et si la connaissance se fonde sur le contact immédiat ou intuition, qu'est-ce donc qu'une intuition qui n'est pas contemplative (passive) sans être l'intuition constitutive de Husserl ?²⁴⁵⁷

Autrement dit, le but est bien d'élaborer et de penser des systèmes de représentation qui devront tendre vers le moment où le pour-soi est adéquat à lui-même en tant qu'il est conscience de l'Être et qui, pour ce faire, devront intégrer tant leurs propres biais qu'une évolution dialectique de l'intuition. Une telle dialectique semble devoir aboutir à une intuition d'un type très particulier – ni *passive* (j'intuitionne une réalité qui me fait face et qui me pré-existe), ni *constitutive* (j'intuitionne un objet irréel qui naît purement et simplement de mon fait)²⁴⁵⁸ – qu'il faudra bien produire et cultiver.

L'approfondissement du mot d'ordre de « créer ce qui est » ouvre donc la recherche à laquelle Sartre nous convie dans *Vérité et existence*. Or cette problématique ne nous est pas inconnue : souvenons-nous que la connaissance originelle (ou « connaissance de type 1 » ou « transcendance originelle » ou « familiarité ») était une *réalisation* à la fois gnostique et ontologique. Nous avons montré que la réflexion pure constituait l'épanouissement d'une telle réalisation dans la conscience (de) corps. Si, pour des raisons qui ressortissent plus à sa tradition intellectuelle²⁴⁵⁹, Sartre emprunte la voie d'une réflexion sur la vérité pour tenter de comprendre cette réalisation, cela n'exclut nullement, comme nous tentons de le montrer, que les deux (la

²⁴⁵⁶ Sartre est ici à la recherche de la possibilité d'une *détermination sans négation*, c'est-à-dire de l'expression d'une puissance qui serait à la fois *identique* et *différente* de ce dont elle procède.

²⁴⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 20. Cité VE ci-après. On reconnaît ici une parenté avec les problèmes métaphysiques que se sont posés les penseurs bouddhistes concernant la Nature du Bouddha (skt. *buddhatā*, skt. *tathagātagarbha*) et la gnose (tib. *ye shes* qui, littéralement, signifie « connaissance originelle »). Souvenons-nous que ni la solution « innéiste » de Dolpopa ni la solution « constructiviste » des Gélugpas n'a satisfait Mipham. Seulement, Sartre lie la résolution d'une telle tension à la possibilité de fonder l'intelligibilité de l'histoire, souci totalement absent au sein du bouddhisme.

²⁴⁵⁸ On reconnaît le couple ingénieur/artiste, très présent dans les *Cahiers*. La création de l'ingénieur est réelle mais totalement soumise aux règles naturelles ; la création de l'artiste est absolument libre mais imaginaire.

²⁴⁵⁹ Un détour par la pensée de Heidegger (principalement un éclairage des difficultés inhérentes au concept de *Befindlichkeit* chez cet auteur) nous a permis, dans le premier chapitre, de mieux mettre en lumière l'héritage heideggérien de Sartre ainsi que la manière dont il réinvestit cet héritage. Si Sartre insiste également fortement sur la dimension de pro-jet, ce ne sera jamais au détriment de la présence au monde. Ainsi cherchera-t-il à contrer la passivité qu'il soupçonne dans l'éthique heideggérienne en introduisant la réflexion pure, tout en maintenant l'importance du pôle futur de la temporalisation. Cette partie du travail deviendra, régressivement, la psychanalyse existentielle et, progressivement, la réflexion sur les valeurs. Aussi, bien que Sartre et Heidegger nous aident peu sur le *quomodo* de la transformation éthique (réflexion pure, séjour en tant que travail par et sur l'affection), c'est bien chez le premier que ce manque est le plus criant, puisqu'il entendait rendre l'initiative à l'homme.

réflexion pure et la réalisation de la vérité) soient intimement liées au point que l'accomplissement de l'une soit impossible sans l'accomplissement concomittant de l'autre. D'ailleurs, comme l'indique l'extrait que nous venons de citer, Sartre lui-même envisageait explicitement l'articulation entre « systèmes de représentation » et « intuitions ». D'une certaine façon, c'est au déploiement de ce programme, dont nous pensons qu'il constitue la conséquence *logique*, mais difficile à voir sans l'aiguillage bouddhique, des développements sartriens, que ce travail est tout entier consacré.

Parvenir à établir la possibilité d'une pensée ou d'une vie qui crée ce qui est permettrait de se sortir du dilemme moral originel entre l'*anhistoricisme d'une conversion*, c'est-à-dire l'illusion selon laquelle il serait possible d'atteindre partout et tout le temps une liberté absolue et sans attache, et l'*amoralisme de l'historicité* (et dont l'expression archétypique est : « la fin justifie les moyens »). L'issue nous est indiquée par Sartre : l'*historialisation vers l'Être*. Ce seul syntagme, dont il nous faudra comprendre la signification exacte, indique que Sartre n'envisage pas la possibilité de « créer ce qui est » sans y intégrer une réflexion sur l'histoire. Or, pour penser les exigences d'un tel projet, devra évidemment être reconsidérée à nouveaux frais, outre les concepts de *connaissance*, d'*ignorance*, d'*erreur* et d'*idée*, la notion de *vérité*. Voyons à présent les différents visages pris par cette dernière sous la plume de Sartre. Nous nous permettrons de les qualifier par des expressions qui nous sont propres et en proposerons une articulation visant à expliquer la difficile « historialisation vers l'Être ».

B. Les différentes dimensions de la vérité

a. Le mystère en pleine lumière

Tout démarre comme dans l'essai d'ontologie phénoménologique : surgissant au monde, l'homme fait surgir en même temps le *questionnement*. Toutefois, au lieu d'approfondir les conditions de ce questionnement (en-soi, pour-soi, *causa sui*), Sartre s'intéresse aux *réponses* apportées à ces questions. Or, remarque-t-il, ces réponses ne dépendent aucunement du pour-soi : lorsque j'interroge du regard mon moteur en panne, ce n'est pas moi qui décide de la panne. Aussi l'homme se trouve-t-il dans une situation paradoxale : il demeure au cœur de la vérité (entendue comme le fait qu'*il y a*) dans un état d'*ignorance originelle*. Telle serait l'origine de l'image du *mystère en pleine lumière*, expression, on le sait, abondamment utilisée par Sartre et qui indique bien la difficulté de toute pensée de la spontanéité. Car si, pour une spontanéité, tout

est donné d'un coup, elle ne peut néanmoins *connaître* que ce qu'elle a *entrepris* de connaître²⁴⁶⁰. Cela résulte du fait que la conscience se temporalise.

La « pleine lumière » signifie qu'au surgissement du pour-soi correspond le surgissement de la vérité au sein de l'Être. L'homme confère une nouvelle dimension d'être à l'Être qui est d'être-éclairé (dont le corrélat « subjectif » est la connaissance) et le tire par là de la Nuit sans âge. « Ainsi la vérité est un événement absolu dont l'apparition coïncide avec le surgissement de la réalité-humaine et de l'Histoire »²⁴⁶¹. Reprenant l'idée heideggérienne selon laquelle l'homme, en tant que dévoilant et qu'être qui fait qu'*il y a*, est toujours dans la vérité (« Le Pour-soi vit dans la vérité comme le poisson dans l'eau »²⁴⁶²), Sartre ajoute à cette vérité première et générale du *il y a* – mon surgissement confère à l'Être la dimension de *luminosité* – la vérité en tant que conjonction de l'Être tel qu'il est et du processus par lequel je le sors de la généralité et lui confère une nouvelle dimension d'être (c'est-à-dire, une détermination). Convenons d'appeler cette acception de la vérité « vérité-dévoilement » et la première « vérité primitive ». Ainsi deux dimensions de la vérité entrent-elles déjà en jeu : outre la *vérité primitive* qu'est le surgissement originel, tout ce qui *apparaît* à la conscience peut également être dit *vrai* en tant que révélation d'être. Et, une fois reliée à ces autres dimensions, la conception métaphysique devient compréhensible et justifiée : c'est *ce* que je vise à travers cette manifestation qui peut s'avérer faux puisque la sanction du processus de vérification ne dépend pas de moi²⁴⁶³. Aussi la valeur de vérité (« vrai » ou « faux ») n'est-elle qu'une spécification très particulière (elle dépend d'une attente et d'un questionnement) de ce que Sartre entend par « vérité ».

Sartre distingue les deux dimensions présentes dans la spontanéité (elle a tout d'un coup, mais ne peut connaître que ce qu'elle a entrepris de connaître) : la négation interne (ou néantisation) qu'est la vérité primitive révèle l'Être – bloc indifférencié – mais aucune *manière d'être* ; l'apparition au sein d'un processus temporel révèle des *manières d'être* à partir du projet que je poursuis. L'erreur naît dès que j'omets une de ces deux dimensions, dès que je réduis

²⁴⁶⁰ Ce type de raisonnement sous-tendait déjà son affirmation de la vérité et de la richesse intrinsèque à toute perception mais qui nécessitait un déploiement constant.

²⁴⁶¹ VE, p. 19.

²⁴⁶² VE, p. 16.

²⁴⁶³ J'anticipe et cette anticipation dirige l'opération. Par exemple, « [p]ersuadé que le *quelque chose* est un arbre, j'engendre l'arbre sur le *quelque chose*, comme Kant veut que percevoir la ligne, ce soit la tirer. Cela signifie que je mime la vision de l'arbre, je retiens chaque élément de la vision dans une organisation *arbre*. Je crée ce qui est » (VE, p. 49). Si cette perspective est vraie, l'être apparaît dans cet acte, il répond en quelque sorte à mes sollicitations.

l'une à l'autre en oubliant la raison de mon ignorance originelle : « [m]on ignorance vient de ce que je ne peux saisir ce qui m'est présent qu'en me temporalisant dans des comportements qui visent l'avenir »²⁴⁶⁴. Usant du vocabulaire de la vérité, Sartre réexprime donc ici ce que nous avons appelé la transcendance originelle (ou connaissance de type 1 réalisant la vérité primitive) et le synthétique *a priori* (ou connaissance de type 2 dévoilant des manières d'être), dimensions qui s'entrechoquaient dans l'ontologie phénoménologique, et ne subordonne aucune à l'autre. Nous pouvons même ajouter que la vérité « métaphysique » (*ce* que je vise a-t-il un répondant dans l'être ?) correspond à ce que nous avons désigné comme « la connaissance de type 2 traversée par le désir de *causa sui* », c'est-à-dire comme un mode d'existence caractérisé par l'omniprésence de la *qualité*.

b. La communication de la vérité

À toutes ces distinctions, il convient d'ajouter la dimension *collective* de la vérité. En effet, je n'atteins jamais, à titre individuel, la réalité. Autrement dit, la difficulté vient précisément du fait qu'il n'y a pas un absolu-sujet totalisant faisant face à une totalité d'Être, mais qu'il y a des absolus-sujets qui se transmettent tant bien que mal leur dévoilement. Or, lorsque je communique à autrui *ce* qui m'apparaît, je lui transmets *de manière implicite* mon *comportement dévoilant*²⁴⁶⁵ : sous la chose que je présente comme réelle, sont celées ma vérité-dévoilement et ma vérité primitive. Ou, si l'on veut : omettant d'explicitier mon comportement dévoilant, je lui présente un en-soi-pour-soi, c'est-à-dire une *valeur, comme s'il* s'agissait d'une vérité. Bien plus, puisque, bien souvent, je ne relie pas ma vérité-dévoilement à la vérité primitive, la vérité-dévoilement qui est celée est déjà une altération du processus réel. Les possibilités d'incompréhension sont, on le pressent, infinies²⁴⁶⁶.

L'autre peut laisser ce qui lui est présenté faire fond sur son dévoilement ou bien reprendre activement cet objet et en faire un instrument au service de ses propres fins. Dans ce

²⁴⁶⁴ VE, p. 46.

²⁴⁶⁵ Heidegger avait déjà noté que c'est à travers la communication à autrui que la vérité-dévoilement peut déchoir en vérité-adéquation et vérité-jugement. Pour Sartre, il ne peut s'agir d'une déchéance puisque, réciproquement, c'est quand j'indique quelque chose à l'autre par un jugement que je vois effectivement ce quelque chose. Aussi la Vérité « véritable », si l'on peut dire, est-elle de part en part le résultat de la communication et du partage des manifestations à travers toute l'histoire humaine. C'est vers une éthique de la communication que nous nous dirigeons petit à petit.

²⁴⁶⁶ Toutes ces dimensions qui s'entrechoquent et se voilent réciproquement font écho au programme de la pensée stratégique que nous avons esquissée à la fin de notre parcours heideggérien.

dernier cas, la certitude de la manifestation vécue (vérité-dévoilement) que j'ai donnée implicitement à autrui à travers l'objet m'est rendue comme vérité connue par lui. Sauf que la médiation de l'objet risque à tout moment de biaiser cet échange et d'empêcher une réelle communication. Sartre se situe donc déjà ici à un niveau éthique : « [a]insi l'absolu-sujet qui découvre la vérité doit vouloir la découvrir *pour d'autres* afin qu'elle passe au stade d'*en-soi* et soit ensuite récupérée comme *pour-soi* »²⁴⁶⁷. Explicitons quelque peu le raisonnement sartrien : à *titre personnel*, je dois m'efforcer de voir que l'Être (vérité primitive) détotalise toujours la manière d'être (vérité-dévoilement) puisqu'aucune détermination ne saura le circonscrire ; *d'un point de vue intersubjectif*, il me faut expliciter au maximum mon comportement dévoilant (qu'il convient, au préalable, de comprendre) afin de ne pas empêcher la reprise active du processus de vérification par autrui²⁴⁶⁸. Dans cette dernière perspective, mon dévoilement, ma certitude vécue peut devenir vérité intersubjective à deux conditions. La première, nous la connaissons : je dois en faire un objet dans le monde *pour l'autre*. C'est la seconde qui importe : cet objet doit être pris en charge par une vaste entreprise de vérification, l'*histoire*. Cette deuxième clause est grosse de conséquences pour la première : je dois en effet tout faire pour que l'objet que je transmets à l'autre ne l'empêche pas d'entreprendre avec moi et de reprendre à son compte le processus de vérification. Les exigences internes aux développements sur la vérité semblent ainsi nous mener également vers une conception *stratégique* de la pensée²⁴⁶⁹ : comprendre la situation et autrui pour pouvoir présenter le projet sous une lumière qui en favorisera la reprise.

L'Autre est ainsi devenu la médiation entre la *certitude vécue* (absolu-sujet) et la vérité connue (absolu-objet) que je dois ré-intuitionner. Poursuivie jusque dans ses conséquences ultimes, une telle conception implique que la « Vérité vraie » ne sera intuitionnable qu'à la fin de l'histoire et pour autant que celle-ci devienne le projet collectif d'éclairer tout l'Être. Alors seulement sera-t-il possible d'affirmer que la vérité est *devenue* à la fois en-soi et pour-soi. Réfléchissant sur le concept de « vérité », Sartre en vient rapidement à fournir aux hommes ce

²⁴⁶⁷ VE, p. 23.

²⁴⁶⁸ L'erreur est donc toujours arrêt du processus de vérification. Une même configuration sociale, une même idée, peut être erreur pour celui qui l'accepte comme *fait* ou vérification pour qui la reprend, l'interroge, la transforme, etc.

²⁴⁶⁹ Les exigences des processus de vérification se sont incarnées sous forme de vastes entreprises d'*interprétation*. Interprétant, l'on investit des valeurs étrangères afin de les faire fonctionner pour son propre compte. Quelques grands cadres interprétatifs ont vu le jour depuis les débuts de l'humanité, récupérant les sphères qu'ils ont investies grâce à leur « plasticité » et à leur capacité à user de la tactique du « Cheval de Troie » : le bouddhisme, le christianisme, le projet scientifique positiviste, le marxisme, etc.

nouvel idéal : ils doivent vouloir que « *tout* l'Être soit illuminé et qu'il le demeure »²⁴⁷⁰. Prévenus des acquis de la réflexion pure, nous savons que, loin de dévier vers une conception purement volontariste ou déterministe de l'histoire, ce nouvel idéal doit démarrer au cœur de la *perception*, cette « présence du monde à lui-même »²⁴⁷¹. À titre personnel, réaliser le maximum d'être, c'est m'effacer pour que l'Être puisse se reprendre, c'est recouvrer le concret à partir de l'abstrait d'où je démarre, c'est, en un mot, me faire l'appel d'Être le plus vaste possible pour que l'Être puisse répondre.

En réalité, la réflexion autour de la vérité pointe vers ce fait que les objectifs éthiques individuel et collectif se conditionnent réciproquement : ce projet pour l'humanité est en même temps un processus d'humanisation de chacun. Mais il ne s'agit bien sûr, aujourd'hui, que d'un *idéal* : puisque nous ne sommes pas dans la Cité des Fins, il convient d'utiliser, comme la fin de *L'être et le néant* nous y convie, la métaphysique qui apparaîtra la plus profitable à l'élaboration des conditions où cela sera possible. Voilà pourquoi Sartre affirme qu'il en va *comme si* j'étais l'instrument du maximum de révélation d'Être. Nulle téléologie ne vient transir ce « comme si » (du type : « la vérité est à dévoiler et elle le sera nécessairement »), mais plutôt une *représentation imaginaire* dont la force de conviction (« nous participons tous à l'Aventure de l'Être ») nous permet de maintenir notre projet. D'une manière générale, tous ces raisonnements indiquent que, loin de revenir sur sa position concernant Hegel (« La conscience est hégélienne, mais c'est sa plus grande illusion »²⁴⁷²), Sartre l'instrumentalise : pour maintenir en vie un projet incertain – le projet collectif d'éclairer un maximum de dimensions de l'Être – ; il faut accepter de s'illusionner sur la *nécessité* de l'accomplir.

c. La vérité comme point de vue

Toutefois, Sartre n'en a pas fini avec son énumération des acceptions de la vérité. Partis d'une vérité diversement entendue comme *il y a* originel puis comme absolu de la manifestation, c'est-à-dire comme la reprise du *phénomène* (ce « relatif-absolu ») que visait à établir *L'être et le néant*, nous sommes arrivés à une vérité conçue comme résultat toujours en devenir du partage des expériences vécues (*vérité-intersubjective*). Et l'auteur d'ajouter une nouvelle dimension à la vérité : il s'agit ici d'une forme de récupération de l'en-soi par lui-même (appelons-la *vérité-*

²⁴⁷⁰ VE, p. 25.

²⁴⁷¹ VE, p. 27.

²⁴⁷² EN, p. 190, note 1.

perspective ou *vérité-facticité*). En effet, le point de vue à partir duquel j'éclaire la situation est rigoureusement descriptible en des termes objectifs (je suis à telle place, il est donc normal que la lumière se diffracte d'une telle manière avant de frapper ma rétine) et « en dehors de cela, *rien* sauf l'éclairement de tout le système »²⁴⁷³. Ce que nous appelons « vérité-perspective » recouvre donc la dimension du « corps-point de vue », c'est-à-dire le corps dans sa relation objective aux choses. Aussi l'Être s'apparaît-il à lui-même²⁴⁷⁴ en conditionnant rigoureusement ma perspective, mon être-au-milieu-du monde à partir duquel je l'éclaire, c'est-à-dire à partir duquel j'en ai conscience. Nous avons déjà vu quelles conséquences Sartre tire de l'existence de cette dimension : puisque j'appartiens à ce que j'éclaire, je peux être détruit, broyé ou, au contraire, agréablement comblé par l'Être²⁴⁷⁵. Lors de l'analyse de la dimension corporelle dans *L'être et le néant*, nous avons montré que cette co-appartenance générerait une *peur* réactive primitive. Explicitant le lien premier entre le vécu et la vérité, Sartre affirme : « toute vérité est vécue comme danger, effort, risque (même une vérité 'scientifique') et, réciproquement, tout ce qui est vécu (dans la rage, la peur, la honte, l'amour, la fuite, la bonne et la mauvaise volonté) manifeste la Vérité »²⁴⁷⁶. Lié à l'Être par la vérité-perspective, j'éclaire cette dernière depuis la vérité primitive et je l'éclaire de telle manière (vérité-dévoilement). Et, ayant communiqué à autrui ma vérité-dévoilement à travers une chose, ce dernier l'appréhende grâce à et depuis sa vérité-perspective.

Le lecteur l'aura constaté, ces développements conceptuels réexpriment les acquis sartriens par le biais des multiples acceptions de la « vérité », ce qui explique qu'ils prennent vite une tournure *multi-dimensionnelle* à causalité complexe. Cela oblige Sartre à articuler les résultats de l'ontologie phénoménologique à une pensée prenant en compte la collectivité et l'histoire. En effet, la vérité est une « instance » que l'on ne peut cerner qu'en incluant sa dimension – qui est peut-être la plus importante – *intersubjective*. En réalité, les aspects,

²⁴⁷³ VE, p. 25.

²⁴⁷⁴ Nous savons désormais que cette expression métaphysique n'a d'autre but que de mener la réflexion à éclairer un maximum d'Être possible. Autrement dit, nous ne subissons plus la métaphysique comme une *vis a tergo*, mais nous utilisons en pleine connaissance de cause son désir de totalité.

²⁴⁷⁵ Ce lien avec l'en-soi est passivité pour moi, tout en étant « activité » pour lui puisqu'il peut me détruire. Toutes les questions autour de la totalité d'enveloppement, du chiasme, etc., trouvent dans le rapport entre la vérité primitive et la vérité-perspective leur point d'ancrage. Ainsi la vérité-perspective en vient-elle à transmettre la peur de la destruction à la vérité primitive. Ou encore : on se perçoit et on se vit comme chose-ustensile à partir de la totalité (menaçante) des choses ustensiles, sans voir que cette totalité n'existe que pour la vérité primitive.

²⁴⁷⁶ VE, p. 27.

individuel et intersubjectif, semblent s'articuler : je découvre la vérité pour autrui ; je la lui transmets (passage à l'en-soi) pour qu'elle soit récupérée et investie par un autre pour-soi et ce, au sein d'un mouvement collectif de vérification. Plongé dans le questionnement autour de la vérité, nous découvrons que, loin de l'interrogation ontologique opérée par l'intellectuel bourgeois (et qui n'était au début qu'une justification métaphysique de sa position), c'est, en réalité, d'héritage, de *don*, de *transmission* et de *tradition* dont il est question.

C. Le projet de vérité

a. L'idée

L'interrogation autour de la vérité est solidaire, chez Sartre, de celle concernant la notion d'*idée* en tant que c'est en elle que l'individuel et le collectif interfèrent. Abordons l'aspect individuel d'abord. Toute idée est *pratique* – c'est un « projet de déchiffrement d'un en-soi à la lueur d'une fin »²⁴⁷⁷ – et *théorique*. C'est *moi* comme présent à un nouvel état de l'être. Cela implique qu'elle enveloppe le *dévoilement* et la *méthode* de dévoilement. On aura reconnu la distinction entre compréhension *implicite* (dévoilement) et compréhension *explicite* (méthode de dévoilement) ou encore entre réalité *formelle* (agencement implicite) et réalité *objective* (être visé). Sartre parle encore de « schème opératoire », c'est-à-dire de conscience (de) faire et de conscience d'objet corrélié à l'opération. En d'autres termes, l'idée, conditionnée et conditionnante, fonctionne de la même façon que le schème de P. Descola ou l'*habitus* de Bourdieu.

Sartre se distingue toutefois de ces derniers en conservant le lien à la vérité primitive, cette tension, cette relation originaire entre le soi et le non-soi dont rend compte l'expression : *il y a*. On se souvient qu'une des exigences méthodologiques de la réflexion pure était d'effectuer un travail sur la facticité, sur la conscience (de) corps afin d'amener une claire lumière en ce lieu obscur de la néantisation première où se noue le lien chiasmatique de la conditionnalité entre « vérité-perspective » et « vérité primitive ». En un mot, la réflexion pure éclaire ce lieu où l'en-soi se reprend et ne cesse d'être dépassé. La dimension pratico-théorique de l'idée est donc immédiatement comprise par Sartre à l'intérieur d'un processus de transformation : transformer la réalité formelle de l'idée entraîne une transformation de sa réalité objective (c'est-à-dire de

²⁴⁷⁷ VE, p. 34.

l'en-soi futur que je vise, du néant que j'invente et par rapport auquel le champ pratique est restructuré). Le contraste avec la psychanalyse existentielle est ici frappant : cette dernière entend faire prendre connaissance de la manière d'être que je poursuis à travers toutes les vérités-dévoilement, ou, autrement dit, de la « cohérence » (c'est-à-dire de la valeur) sous-jacente à toutes les réalités objectives que j'ai créées. Elle ne peut espérer qu'une telle explicitation, effectuée depuis le point de vue d'autrui, puisse éclairer d'une quelconque façon la réalité formelle, encore moins agir sur elle. En revanche, un travail sur la réalité formelle, sur l'affectivité originelle entraîne une véritable transformation des réalités objectives, qui deviennent alors des « vérités » en tant qu'elles sont désormais reliées à leur réalité formelle corrélative. Demeure néanmoins, dira-t-on, la question des critères à appliquer pour choisir entre différentes réalités objectives. Autrement dit : comment puis-je jamais savoir que j'ai effectué une réflexion pure ? À nouveau, la réponse sartrienne sera d'ascendance spinoziste : *verum index sui et falsi*. La réflexion pure s'accompagne d'une évidence intuitive quant à sa propre adéquation et quant à l'inadéquation de ce qui évolue sous le régime de l'altération.

Telle est, en tout cas, la façon dont se présente l'idée (le schème, l'*habitus*) que j'investis activement et par rapport à laquelle j'entame un long travail de réflexivité. Dans les *Cahiers*, Sartre, indiquant qu'existent *deux couches d'objectivité* dans l'idée, évoque l'historicité des idées : en tant que pensée par un autre qui la partage, l'idée objectivée est *moi et non-moi* ; en tant que non partagée, elle est tout à fait extérieure et indifférente (c'est-à-dire que sa réalité formelle est nulle). Dans le premier cas, l'idée est une forme relationnelle organisant activement le mode d'apparaître ; dans le second, il ne s'agit que de la *trace matérielle d'une ancienne idée* qui conditionne à présent le mode d'apparaître. Une idée (ou une vérité) ne demeure vivante que tant qu'elle est *éclairante*, « savoureuse », c'est-à-dire que tant qu'elle reste articulée à son contexte et que des hommes s'y glissent pour la récupérer. Que ce dernier évolue, elle sombre dans l'indéterminé comme structure évidente des faits et « meurt ». Nos idées, nos schèmes s'appuient sur une inertie sur laquelle se sont inscrits les schèmes de ceux qui nous précèdent. En tant qu'elle conditionne nos modes d'apparaître, cette inertie se loge au cœur de notre rapport au monde et c'est elle qu'il faudrait éclairer. En d'autres termes, le projet moral implique une *théorie des vérités vivantes*²⁴⁷⁸ qui reprendraient de manière active et créatrice ce dont elle part,

²⁴⁷⁸ L'importance du schème des « Quatre Nobles Vérités » dans le bouddhisme mériterait qu'on le confronte à la théorie sartrienne des vérités et des idées. Le Bouddha a coulé son intuition dans un langage et une rationalité

« [m]ais parce que l'homme s'est longtemps articulé à l'Éternel, il a préféré les vérités mortes aux vérités vivantes et il a fait une théorie de la Vérité qui est une théorie de la mort »²⁴⁷⁹.

Il y a donc, d'une part, une « matérialité » présente explicitement dans les modes d'apparaître : lorsque je me coule dans l'idée (qui est projet caractérisé, articulation d'actes, de sentiments, de rapports au passé, etc.), elle me caractérise et m'offre un dehors²⁴⁸⁰. En outre, dès qu'elle est énoncée, elle s'imprime dans une matière qui risque de la faire disparaître dans les lois de la dispersion caractérisant le *partes extra partes*. Et, d'autre part, il y a une forme de matérialité « absolue » venant transir la première de tout le poids de ce qu'elle a accumulé. Toute action est par conséquent doublement menacée : par la matérialité qu'elle anime et qui aura tendance à l'aspirer tel un buvard (au point que l'action s'apparaisse à elle-même comme passive) ; par la matérialité « absolue » de laquelle elle part sans en avoir conscience et qui la ronge de l'intérieur en tant que facteur de dispersion. Il convient donc de se prémunir contre cette fonction matérielle bifide qui, tout en étant condition de l'histoire²⁴⁸¹, rend délicate la moindre action historique (c'est-à-dire l'action provenant d'un processus unificateur et collectif).

Cette menace de la matérialité doit être prise en compte et explicitement contrée, raison pour laquelle celui qui transmet la vérité-dévoilement doit avoir, au préalable, formulé le *projet de vérité* : éclairer le maximum d'Être, *vérifier* et étendre ce qui nous a été transmis. Un tel projet suppose, d'une part, de ne pas subir passivement l'idée en tant que mode d'apparaître et, d'autre

« thérapeutiques » afin de la transmettre à ses contemporains. On sait avec quel acharnement les penseurs bouddhistes s'efforceront de garder ce langage vivant et ce schème opératoire (notamment en insistant sur l'importance pour chacun d'investir ce schème et de le confronter à sa propre expérience, ce qui est une manière d'en prolonger la vie puisque toute vérité est vérification et toute erreur arrêt de ce processus de vérification ; autrement dit, puisque la liberté implique que la vérité ne peut être donnée). Garder son efficacité à un langage afin qu'il soit toujours éclairant et ce, malgré les bouleversements de cadre et de contexte, tel est le défi relevé par les bouddhistes (mais aussi bien par les chrétiens et les marxistes) au fil de l'histoire. Il ne serait pas inutile d'étudier cette histoire jusqu'à ses développements les plus récents (le XIV^e Dalaï-Lama participant à cette nouvelle phase qui est l'adaptation au cadre occidental). En outre, peut-être cela explique-t-il également l'importance donnée, d'un point de vue sotériologique, à la présence effective d'un Bouddha ?

²⁴⁷⁹ VE, p. 35.

²⁴⁸⁰ La mauvaise foi surgit lorsque je recherche ce dehors, lorsque je veux être reconnu afin de mieux ressentir la plénitude intuitive. Je n'ai plus alors à réinventer l'idée et à la confronter sans cesse avec mon vécu puisqu'elle devient ma nature. Or, dans l'idée, il faut aussi vouloir la totalité détotalisée.

²⁴⁸¹ C'est en effet la matière qui conserve la trace des actes et des idées passées. Même si elle l'altère profondément, elle permet l'accumulation des expériences et constitue par conséquent, comme Sartre le montrera dans la *Critique*, le moteur de l'histoire. Mais c'est un moteur particulier puisque tout progrès se transforme vite en situation problématique à la génération suivante. Il ne faudrait pas confondre progrès et irréversibilité : « À distance d'une mort et d'une naissance, ce qui était progrès devient situation proposée, c'est-à-dire refermée sur soi et problématique. Pourtant il reste qu'un retour est impossible » (CM, p. 33). Ou encore : « L'événement historique laisse toujours un résidu. On ne peut jamais revenir en arrière » (CM, p. 46).

part, de déplier les traces matérielles qui conditionnent ce mode d'apparaître et l'altèrent. Celui qui choisit de ne pas rester sur le plan de l'ignorance doit, pour lui-même et pour autrui, explicitement et stratégiquement minimiser les risques d'erreurs. Et puisque « la vérité est toujours passage de l'ontique à l'essence quand elle est don »²⁴⁸², quand je la transmets, elle *est* en tant qu'objet indiquant sur le mode de la représentation (inertie, imaginaire, etc.). Formuler le projet de vérité implique de lever cette contradiction entre le mode d'être de la vérité et sa fin – mon désir d'être en-soi-pour-soi (qui se traduit dans l'intersubjectivité par le désir d'une « société parfaite ») propose et suppose une vérité constituée et morte qui va à l'encontre de ma liberté – en s'efforçant de faire « exploser » la vérité et le projet de vérité chez autrui. S'il est impossible de *donner* la vérité puisque celle-ci nécessite une reprise et une vérification actives, il est, en revanche, indispensable de transmettre le processus de vérification. Ainsi, après le passage par la réflexion pure, nous retrouvons-nous à nouveau face à l'exigence de la *communication* et de la *réduplication*.

b. L'historialisation

Ayant renoué avec la vérité primitive sans perdre les acquis de la vérité-dévoilement (ou, si l'on veut, cultivant la réflexion pure pour se donner du jeu par rapport aux idées), restent à savoir quelles sont les *stratégies* à mettre en œuvre pour poursuivre le processus de vérification. Pour cela, il faut saisir la motivation me conduisant à lâcher mon ignorance originelle pour me lancer dans l'aventure de la vérité²⁴⁸³. Car, en effet, si les bouddhistes présupposent, à la façon des philosophes antiques, que la recherche du bonheur et la fuite de la souffrance sont « naturelles », si Spinoza adosse l'*Éthique* au *conatus*, qu'en est-il de Sartre ? Bien qu'il indique toutes les raisons pour lesquelles il serait cohérent d'effectuer la réflexion pure et d'adhérer au projet de vérité, Sartre se garde bien de tout hégélianisme : *il n'est absolument pas nécessaire que nous quittions cette ignorance originelle*. D'une certaine façon, l'on pourrait dire que Sartre rejoint une conception de la philosophie et de la vérité qui a été remise au goût du jour,

²⁴⁸² VE, p. 64.

²⁴⁸³ Pour A. Badiou, c'est l'événement qui me requiert. La réponse bouddhiste, quant à elle, verra dans la souffrance-frustration, dans l'insatisfaction inhérente à la vie, la motivation pour se lancer sur le chemin. C'était, en un sens, la motivation de Spinoza (lâcher des biens présents mais insatisfaisants pour chercher un Bien suprême mais encore incertain). Ajoutons, enfin, que c'est pourquoi il est important pour les bouddhistes d'expliquer le fonctionnement de la vérité de surface tout en conservant son côté insatisfaisant sous peine de mettre à mal le projet bouddhiste en son cœur.

notamment par P. Hadot et par M. Foucault (et dont M. Kapstein se revendique²⁴⁸⁴) : la *philosophie* entendue comme véhicule de transformation de la personne et non plus comme scolastique déductive ou comme dialectique platonicienne (en gardant à l'esprit que, tout comme dans le bouddhisme, les Grecs attendaient une transformation découlant de l'exercice de la *theoria*) ; la *vérité* comme ce que l'on appréhende au terme de cette transformation (à l'encontre du paradigme, prétendûment cartésien, de la vérité-évidence). Une importante nuance distingue toutefois Sartre : il déconnecte une telle philosophie de toute idéologie de la sagesse pour mieux l'articuler à une réflexion sur l'histoire, une réflexion qui embrasse *morale personnelle* et *éthique de la communication* et qui, enfin, intègre l'omniprésence de la rareté.

Le chapitre suivant traite de cette transformation profonde que produit la rareté. Néanmoins, il n'est pas inutile d'en toucher un mot dès à présent car c'est la progressive mise en lumière de l'histoire qui amènera Sartre à proposer l'hypothèse de la rareté. La rareté interdit, en effet, jusqu'à l'idée d'une vérité pré-existante. En d'autres termes, évoluer dans le cadre de la rareté empêche l'élaboration d'un système totalisé et polarisé par une fin future qui ne serait autre que l'*internalisation* ou l'*incorporation* d'une Vérité-déjà-présente et qui informerait la spontanéité du vécu. L'effort philosophique ne se ramène dès lors ni, d'une part, à la recherche des moyens à mettre en œuvre pour effectuer cette internalisation (ce qui, en un sens, constitue une partie du bouddhisme dans sa diversité) ni, d'autre part, aux méthodes interprétatives de cette vérité (et nous voici ramenés à l'herméneutique). Pour Sartre, la vérité est à inventer ; bien plus, elle est à inventer *contre la rareté* qui ne cesse de la mettre à mal. C'est, pensons-nous, un des sens de ce qu'il faut comprendre par « historialisation contre l'historicité ». L'historicité signifiant la reprise altérante par la matérialité au sein d'un cadre de rareté, s'historialiser contre l'historicité implique d'atteindre et de transmettre une vérité dont l'objectif final est d'en finir avec la rareté qui ne cesse de rendre l'inertie menaçante et dangereuse. Dans ce système *ouvert*, le risque naît de la confusion entre la vérité-dévoilement et la vérité communiquée et cela à cause de la non-explicitation du comportement dévoilant ainsi que des déviations du milieu pratico-inerte²⁴⁸⁵. En effet, quand bien même nous prouverions la possibilité d'explicitier totalement cette vérité-dévoilement, qu'en serait-il des exigences de la transmission de la vérité ineffable de

²⁴⁸⁴ Notamment dans *Reason's traces: identity and interpretation in Indian & Tibetan Buddhist thought*, Boston, Wisdom Publications, 2001.

²⁴⁸⁵ Répétons-le, c'est le risque que courent tous les grands cadres interprétatifs. La plasticité y frôle la division analytique.

l'expérience totale ? Devant nécessairement passer par l'en-soi (langage²⁴⁸⁶, œuvres d'art, systèmes philosophiques, etc.), cette vérité se verra modifiée. Ainsi conviendra-t-il d'étudier les lois par lesquelles la matière altère et unifie les impressions qui s'y figent. Le détour effectué par Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique* n'en est donc pas un, puisqu'il est requis par toute pensée visant à entretenir (ou relancer) le processus de vérification.

Si nous reprenons les étapes que nous avons déjà identifiées, nous obtenons le parcours suivant : dès que je forme le *projet de vérité*, je dois m'explicitier à moi-même la vérité-dévoilement en la reliant à la vérité primitive ; je dois ensuite la transmettre à autrui en la coulant dans l'en-soi de telle sorte qu'elle soit reprise par un autre pour-soi qui en fasse son projet ; enfin, je dois faire tout cela en maintenant l'objectif historique de l'émancipation par rapport à la rareté. Une fois étudié le mécanisme du pratico-inerte (contre-finalités, etc.), il convient de scruter le contenu exact de ce projet que nous proposons aux autres. Pour Sartre, il s'agit d'épouser totalement notre époque (mon vécu exprime l'histoire tout comme l'histoire exprime mon vécu) et de « dire la vérité de notre temps » (le discours ou le domaine de la pensée dévoile les caractéristiques du moment historique en s'explicitant comme conditionné par ce moment). Évidemment, ce projet de totalisation éPOCHALE doit être totalement conscient de la nécessaire détotalisation qui le ronge et conserver l'Être comme *idéal régulateur*. Ce faisant, on n'incite plus les hommes à renoncer à l'attrait de l'Être mais, tout en les libérant de l'illusion qu'ils peuvent l'atteindre, on profite de la force ou de l'énergie présente dans cet attrait. Ils n'ont donc plus aucune raison de rester dans la mauvaise foi (puisque l'être ne peut être atteint) ou dans le conflit (puisque ma vérité est vérité-don, proposition).

Demeurent deux incertitudes au sein d'un tel projet : comment minimiser la mésinterprétation et la mécompréhension ? Comment favoriser effectivement la reprise du projet de vérité ? À la première il serait possible de répondre que le projet étant précisément et explicitement celui de dévoiler un maximum d'être, c'est-à-dire d'assumer sa finitude sans renoncer à l'infini, l'ouverture de l'interprétation est intrinsèque au projet lui-même et toute mésinterprétation est en réalité une interprétation dont il faudra rendre compte en l'insérant dans le projet de vérité. La seconde difficulté est plus délicate à résoudre puisque cela exigerait de

²⁴⁸⁶ Le principe en est le suivant : « Tout projet, invention, dévoilement, parole, qui concerne l'Être et par conséquent a une réalité objective (visée de l'Être) doit nécessairement emprunter à l'Être cet être futur qu'elle vise » (VE, p. 38). Rappelons ainsi que pour Sartre l'écrivain doit faire passer le langage dans un petit « bain d'acide critique ».

supposer des individus capables d'apprécier le libre don d'une liberté. Certes, il faut faire *comme si* nous participions tous à l'aventure de l'Être, mais cette réponse d'inspiration kantienne est-elle vraiment satisfaisante ? Qu'en est-il de cette objection selon laquelle il serait toujours possible, *en toute connaissance de cause*, de choisir la non-liberté ou le projet d'ignorance ? Est-elle consistante ? Si oui, ne nous met-elle pas sur cette voie glissante consistant à vouloir rendre les gens libres malgré eux ? Regardons-y de plus près.

D. L'ignorance subie et l'ignorance voulue

a. L'identité entre vérité, action et connaissance

Replacer la liberté au fondement de la vérité implique la possibilité de la *non-vérité* (qu'excluaient les théories du devenir nécessaire d'une vérité morte), de l'ignorance et du mensonge. Rejoignant un tour de pensée heideggérien, Sartre voit dans l'*ignorance* la condition originelle de l'homme : tout dévoilement implique, en plus de la possibilité de ne pas dévoiler, une « forme de voile »²⁴⁸⁷. Dans son surgissement originel, la *pure conscience* existe comme révélatrice de l'Être dans toute sa généralité. Autrement dit, la contemplation au niveau de la présence à l'Être, qui est une activité puisque la conscience *se rend présente* à l'Être, ne dévoile aucune manière d'être. Mais cette structure de *présence-à* n'est pas le tout de l'homme qui possède également la dimension de *projet*. Et c'est cette conscience se projetant dans l'avenir et décidant ses manières d'être qui dévoile d'autres dimensions de l'Être (pas de vérité sans liberté). « Par-delà l'amour voluptueux des manières d'être, l'amour austère et fondamental de l'Être »²⁴⁸⁸, où aux manières d'être correspond la dimension de *projet* et à l'amour fondamental de l'Être celle de *présence-à*.

À ce stade, il y a une identité entre l'*action* (il y a projet dévoilant), la *vérité* (il y a apparition immédiate de l'être suite au dévoilement) et la *connaissance* (il y a intuition). Nulle coupure entre un aspect « théorique » et un aspect « pratique », mais « la liberté comme fondement de synthèses *réelles* à faire. Par l'homme la synthèse entre dans l'univers. Et il la dévoile en l'opérant. La mise en rapport vient de ce que l'homme est rapport à soi à travers

²⁴⁸⁷ Évidemment, toute la difficulté sera de penser adéquatement ce « voile ».

²⁴⁸⁸ VE, p. 124.

l'Être. Et la mise en rapport est toujours *opératoire*. Elle s'inscrit dans l'Être »²⁴⁸⁹ (on aura reconnu les différentes dimensions mentionnées plus haut). Le surgissement de la liberté coïncide avec une compréhension dévoilante qui est en même temps projet de dévoiler, c'est-à-dire que la liberté implique qu'il y a une vérité à dévoiler (pas de liberté sans vérité). Autrement dit, la liberté ne peut pas faire qu'il n'y ait pas une vérité (il s'agit d'une *nécessité de fait*), mais elle peut se faire liberté-pour-dévoiler ou liberté-pour-ne-pas-dévoiler. En outre, comme nous l'avons vu, il n'y a pas un Être déjà porteur de toutes les caractéristiques (la Réalité, ou la Vérité éternelle, telle que vue par une conscience omnisciente), mais il y a des dispositifs et des comportements qui entrent dans les projets dévoilants du pour-soi et qui révèlent et temporalisent des vérités comme autant de dimensions de l'Être. Au niveau éthique, on saisit déjà que la richesse de l'homme est proportionnelle à son activité dévoilante, créatrice de ce qui est. Le rôle de la réflexion pure consistera à rappeler et à conserver l'identité de la connaissance, de l'action et de la vérité au sein du moindre comportement en empêchant qu'elle ne soit recouverte par des structures qui nient l'activité créatrice de l'homme ou qui pensent cette création sur le schème théologique et idéaliste de la création *ex nihilo*²⁴⁹⁰. En somme : la réflexion pure me permet de recouvrer le sentiment de mon activité ; le projet de vérité m'invite à réitérer cette expérience afin d'étendre et d'approfondir ce sentiment ; la transmission de ce projet de vérité vise, d'une part, à induire une reduplication de la réflexion pure et, d'autre part, à dévoiler collectivement d'autres dimensions de l'Être.

b. L'ignorance originelle et l'ignorance de mauvaise foi

Mon surgissement, nous venons de le voir, a comme corrélat le monde en tant que pure unité indifférenciée traversée par l'infinité de mes projets possibles :

²⁴⁸⁹ VE, p. 40. Dans le même ordre d'idées, lorsque Sartre note que l'action historique n'a d'efficacité que si l'idée se fait chose, ne pressent-il pas ce que B. Stiegler appellera plus tard l'*épiphylogenèse*, c'est-à-dire la transmission des expériences, de la mémoire *via* la matière ? L'Histoire est-elle d'ailleurs autre chose que l'épiphylogenèse ? L'épiphylogenèse, c'est le fait que l'absolu anhistorique d'une conscience s'est sédimenté dans la matière et devient ainsi une situation historique à partir de laquelle ma conscience anhistorique va se créer. Sartre avait déjà anticipé nombre des points qu'approfondit aujourd'hui B. Stiegler dans son œuvre en construction. Ainsi : « Placé sur le terrain du *général* (corps-besoin-outils), il devient lui-même général. Le matérialisme c'est la représentation que l'homme se fait de lui-même à travers les techniques » (CM, p. 59). L'on retrouve également l'intuition maussienne d'une médiation des techniques dans l'appréhension qu'a l'homme de lui-même. Il ajoute plus loin : « Toute action est création. Création du monde, de moi-même et de l'homme. En ce sens il est bien vrai qu'un changement de la technique produit un changement de l'homme » (CM, p. 129).

²⁴⁹⁰ Selon l'hypothèse kojévienne, on pourrait dire également qu'il nous faut redécouvrir l'« autre voie » (l'amour austère de l'Être) pour nous délester des scories pratico-inertes et relancer ce que cet auteur appelle l'« hypothèse discursive ».

Ainsi, en surgissant dans le monde, je saisis que l'éclairement de ce monde est ma possibilité constante. Cela signifie que je saisis que la vérité du monde est immédiatement ma possibilité et que ma propre temporalisation temporalisera la vérité, c'est-à-dire éclairera des régions de plus en plus détaillées du monde.²⁴⁹¹

Aussi mon ignorance n'est-elle pas le corrélat d'un vice de l'Être qui se cache, puisque tout l'Être m'est donné dès mon surgissement ; elle résulte bien plutôt du fait que « je ne peux saisir ce qui m'est présent qu'en me temporalisant dans des comportements qui visent l'avenir »²⁴⁹². Il me faut conquérir la connaissance sur l'évidence de l'Être, et puisqu'il me faut agir pour connaître, mon ignorance est l'envers de mon choix d'action en tant qu'il regroupe tous les possibles et toutes les régions d'être que je n'investis pas : grand amateur de conchiliculture, je n'ai plus le temps d'approfondir mes connaissances du sanskrit. Notre vie n'est que la somme de tous nos choix. Mais demeure toujours la possibilité de ne pas vouloir cette action précise en préférant le possible contraire, que Sartre appelle, dans *Vérité et existence*, un *antipossible* (c'est-à-dire que l'être-à-dévoiler a au présent un avenir que je peux toujours nier en ne le dévoilant pas). D'où la structure interne binaire de tout choix : parler/se taire, écrire/ne pas écrire, Bien/Mal, ignorance/savoir (en tant que choix de demeurer ou non dans l'ignorance), etc. Tout ce qui vient au monde par l'homme est possibilité double : « On parle sur fond de silence possible et refusé et si le silence n'était pas le fond, la parole en sa nature ne serait pas possible »²⁴⁹³. La liberté, c'est aussi la possibilité du contraire.

L'ignorance est le fond sur lequel se détache toute production temporalisante, toute action. Le *choix* de l'ignorance, c'est la décision de s'en remettre au *hasard* et à l'inertie, c'est-à-dire de laisser la procédure de vérification (constitutive de la vérité vécue) en dehors de notre projet (d'où également les recours au Destin, à la Fatalité ou au plus rigoureux Déterminisme, autant d'asiles de l'ignorance). Cela peut être encore le choix de ne pas éclairer certaines dimensions de l'en-soi parce que d'autres les ont déjà éclairées. Celui qui décide d'ignorer fait le choix de se couper un maximum du monde, le choix de l'inefficience, le choix de laisser s'abîmer l'Être dans le Néant, le choix de ne pas se compromettre avec lui et de n'en être pas

²⁴⁹¹ VE, pp. 45-46.

²⁴⁹² VE, p. 46.

²⁴⁹³ VE, p. 59. On reconnaît le choix initial du poème parméniénien dans l'interprétation que Kojève en donne : parler ou se taire ? Sartre dit encore : « Il y a liberté parce que tout acte, même réalisé, se définit par la possibilité du contraire et parce que toute *production* s'enlève sur un fond d'antériorité et se définit par elle » (VE, p. 61). D'une certaine façon, les Mādhyamikas insisteront sur le premier aspect (tout comme Derrida d'ailleurs) et le Dzogchen sur le second.

responsable. Évidemment, ces choix sont de *mauvaise foi* puisque vouloir ignorer quelque chose, c'est en affirmer le caractère connaissable tout en niant le caractère ekstatique de la conscience qui fait de l'Être un connaissable. Plus profondément, la conscience nie la négation interne (ou néantisation) qu'elle est et qui la compromet avec l'Être. Affirmant une relation d'extériorité avec l'Être, elle nie sa condition.

Et Sartre d'ajouter que « la mort est l'achèvement parfait de l'ignorance, puisque la mort est le phénomène qui me concerne et dont par principe je ne suis pas témoin »²⁴⁹⁴. Prenant excuse du caractère intrinsèquement non connaissable de la mort pour moi, je laisse en suspens toutes mes activités de vérification. Mais c'est justifier une attitude irresponsable en passant du fait au droit : puisque c'est un *fait* que je ne peux connaître ma mort et que cela plonge dans l'indétermination ma connaissance, j'aurais le *droit* de ne pas tout connaître (ce qui est un prétexte à ne rien connaître) et de cesser mes activités vérifiantes. De la même façon, ignorer, c'est jouer la *finitude* (il m'est impossible de *tout* connaître) pour se justifier de ne pas entreprendre telle activité. Bref, « ignorer, c'est [...] prendre en face de l'Être le point de vue de la finitude, de l'oubli, de la mort et de la passivité »²⁴⁹⁵. Il ne faut donc pas confondre l'*ignorance* comme finitude découlant du fait que la liberté est choix, comme structure nécessaire de la vérité et de l'action, et le *choix d'ignorer*²⁴⁹⁶ comme déresponsabilisation, projet inauthentique, aliénation, excuse de la finitude et mauvaise foi (puisque'il y a conscience d'ignorer et même conscience de ce que l'on ignore²⁴⁹⁷). La première est structurelle et ne saurait être évincée ; la seconde prend prétexte tant de la première que des altérations dues à la matérialité pour ne pas

²⁴⁹⁴ VE, p. 71. La réciproque de ce lien ignorance-mort n'est autre que le lien entre la vérité et la vie. À nouveau, nous ne pouvons que constater la proximité des pensées sartrienne et whiteheadienne sur ces questions (cf. Alfred North Whitehead, *La Fonction de la raison et autres essais (Le Symbolisme ; Nature et vie)* [1929], trad. fr. par Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969).

²⁴⁹⁵ VE, p. 73.

²⁴⁹⁶ Ce pourrait être une façon sartrienne d'interpréter le mythe de la soumission de Rudra : « What I think we should attend to [...] is the relationship delineated among simple failure to understand, egocentric rebellion of the will, and radical evil. Samsāra is not merely bewildering (after all, couldn't one be eternally subject to pleasant bewilderment?), but it's downright vicious, and to see why this is so, we must trace the temporal projection of samsāric being from the primordial origination of bewilderment to the point at which that bewilderment generates pride – it is not just error, but rather arrogant error, that condemns us to the round of meaningless pain. The myth of Rudra is Buddhism's closest approach to a myth of original sin » (Matthew Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, op. cit., p. 176).

²⁴⁹⁷ Nous verrons plus tard un troisième type d'ignorance assorti à la dimension du pour-autrui : dès son surgissement l'autre me fige en un manque de savoir (me manque ce que lui sait et tout ce que je peux faire c'est de répéter une découverte dépassée). Cette ignorance, si elle n'est pas combattue activement par celui qui sait *et* celui qui ignore, devient une forme d'oppression puisqu'elle vole le sens de ses actions à celui qui ignore et peut aller jusqu'à la soumission de ce dernier. Sartre en dégagera l'obligation d'enseigner pour celui qui sait.

s'engager dans le processus de vérification. Il nous semble toutefois que Sartre manque une possibilité (qu'avait relevée Kojève) : je puis effectivement choisir en toute connaissance de cause de ne pas m'engager dans l'odyssée de la connaissance. Et ce choix est incroyablement difficile à soutenir. C'est celui, ascétique, du silence qui ne peut absolument pas oublier ou ignorer son choix d'ignorance.

c. Pourquoi choisir l'ignorance ?

Selon Sartre, les raisons profondes de ce choix de l'ignorance proviennent de la combinaison de *trois peurs*. À nous qui définissons l'altération au sein de l'affectivité originelle (je prends ma réaction à la situation pour la situation) comme résultant d'une *peur* fondamentale, ces développements permettront sans aucun doute de préciser le contenu de cette peur :

1) L'Être constituant une limite fondamentale que le pour-soi peut seulement assumer, il s'agit pour le pour-soi de nier cet Être *effrayant* qu'elle révèle dans son surgissement même et qu'elle ne peut pas ne pas révéler. Dans la certitude apodictique du *cogito*, il y a appréhension du fait que je ne suis pas l'Être, que nous sommes de trop l'un par rapport à l'autre et que, pourtant, je suis délaissé en son sein, qu'il est ma condition ontologique sans que je sois la sienne (puisque tout ce que je peux faire, toutes les manières d'être que je peux éclairer reposent sur une condition qui les dépasse et dont je ne suis pas responsable). Nous nous trouvons ici dans le domaine de la connaissance de type 1 ; or celle-ci est ce qu'il y a de plus voilé puisque c'est toujours une manière d'être que je saisis et jamais l'Être : « la conscience, qui n'est pas l'Être mais qui est transie de part en part par l'Être, se débat contre cette inadmissible nécessité de prendre sa responsabilité de faire être ce qu'elle n'a pas créé »²⁴⁹⁸. Mais il y a plus : l'Être peut me détruire sans que je puisse jamais changer ou modifier cette condition nécessaire à mon existence. Nous dirons que la conditionnalité fait prendre conscience de et assume cette limite non représentable, cette indifférence compacte, cette non-réciprocité entre l'Être et le pour-soi : l'asymétrie au cœur de la spontanéité (qui est une relation asymétrique créatrice) rend compte du fait de sa secondarité originaire. D'une certaine façon, la conditionnalité permet d'expliquer tant la *contingence* que la théorie karmique : si ce qui tombe dans le passé devient un en-soi non modifiable à partir duquel je dois prendre position, s'il est rigoureusement impossible que ce qui

²⁴⁹⁸ VE, p. 89. Loin du fantasme de création pure sans responsabilité aucune par rapport à ce que l'on a créé, la liberté est d'assumer, toujours après coup, ce qu'on n'a pas créé.

est arrivé n'ait pas été et si j'en suis responsable, alors les conséquences à tirer sont identiques du point de vue bouddhique et du point de vue sartrien²⁴⁹⁹. Mais il apparaît que la loi karmique pousse – par stratégie ? – la responsabilité encore plus avant : ma condition n'est pas d'être responsable de ce que je n'ai pas créé, mais résulte de mes créations antérieures.

2) L'ignorance me permet de me voiler *ma propre responsabilité* (comme la mauvaise foi visait, dans *L'être et le néant*, à me décharger du vertige de cette responsabilité ontologique)²⁵⁰⁰, ma liberté face à l'Être. L'existant qui révèle l'Être est en même temps conscience (de) soi comme libre puisque la révélation s'effectue à l'aune de son projet. Choisir d'ignorer sa responsabilité, c'est nier la dimension intrinsèquement éthique de l'existence et donc s'exposer à développer des morales dont l'objectif sera de perpétuer cette ignorance de la manière la plus subtile possible. La conscience (de) soi n'est, en effet, nullement concernée par la vérité mais bien par la *morale* « en ce sens qu'elle est choix et existence qui se donne des règles dans et par son existence pour exister »²⁵⁰¹. D'une certaine façon, toute philosophie de la liberté implique et appelle, au niveau ontologique, une problématique morale²⁵⁰² (ce que, comme nous l'avons vu, a montré excellemment Jeanson). Et puisque la philosophie sartrienne en particulier se veut comme la recherche d'une morale de l'*action*, c'est-à-dire d'une morale du choix des moyens en vue d'une fin qui n'est que l'unité synthétique de ces moyens (et non une valeur inconditionnelle

²⁴⁹⁹ Et l'oubli contre lequel il faut lutter est similaire : « L'oubli est défense contre l'irréparable : c'est l'anéantissement symbolique du 'a été' de l'Être » (VE, p. 89).

²⁵⁰⁰ Sartre revient sur ce point dans la *Critique* : « la découverte de l'Être est terrifiante (car elle se fait en général dans l'échec et le conflit) parce qu'elle révèle ce qu'on ignorait comme ce qu'on avait toujours su ; en d'autres termes, parce qu'elle constitue rétrospectivement nos ignorances de notre être, comme définies et préfabriquées elles-mêmes par cet être que nous sommes et que nous ignorions. De sorte que – cela vaut pour le groupe comme pour l'individu – on peut aussi définir l'Être inerte par le type d'option pratique qui fait ignorer ce qu'on est » (CRD, p. 355).

²⁵⁰¹ VE, p. 93. Ou encore : « Aussi n'y a-t-il pas une *vérité* de la conscience (de) soi mais une morale » (*id.*).

²⁵⁰² Une telle remarque vaut également pour le bouddhisme. Il est frappant de constater que les difficultés métaphysiques rencontrées par les philosophies bouddhiques et la pensée sartrienne tiendront dans les liens du *déterminisme* et de la *liberté* (d'où les « tourniquets dialectiques » que l'on rencontre de part et d'autre et, en définitive, une philosophie de la conditionnalité). S. Arguillère a d'ailleurs proposé le projet séduisant d'élaboration d'un système *palindrome* : « Nous pensons [...] qu'un système complet de philosophie inspiré du Bouddhisme devrait en fait comporter deux systèmes disposés en miroir, et se correspondant terme à terme – l'un envisageant les choses du point de vue de la série psychique isolée, et s'élevant par degrés jusqu'à la totalité vraie, celle de l'élément Réel ou *Dharmadhātu* [...] ; l'autre, partant du monde naturel et social et appréhendant l'individu comme une partie de ce monde, conditionnée par son mode d'insertion dans le réel qui l'environne. Même si le point de bascule ou le centre de symétrie autour duquel se disposent ces deux systèmes en miroir reste en lui-même obscur, leur concordance structurelle et le fait que toutes les mêmes thèses s'y retrouveraient (mais comme retournées du fait du basculement d'un point de vue à l'autre, contraire, mais non contradictoire) en feraient la paradoxale unité » (« Peut-on parler des Droits de l'Homme dans le bouddhisme ? », in *Le bouddhisme et ses normes* (sous la direction de Raphaël Liogier), Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 146).

qui s'imposerait de l'extérieur), elle se doit de refuser les maximes qui déniaient l'identité des moyens et des fins ou qui, se réfugiant dans les *exigences du monde*, perpétuent cette fuite de la responsabilité.

Par exemple, une morale du *désir*²⁵⁰³ se réduit à un *rêve* de l'immédiateté : dès que j'entreprends de combler mon désir, j'entre dans le monde des moyens-fins, ce qui entraîne la transformation perpétuelle de ma fin au fil de l'avancée de mon projet. Contre cette morale laborieuse, l'homme qui désire veut tout tout de suite, et, incapable de traduire son désir au sein de l'Être sans l'altérer, préférera refuser l'Être, l'ignorer. À nouveau, une pensée de la conditionnalité visera à contrer, d'une part, l'altération de mes fins et, d'autre part, la surdétermination depuis le fait que je ne *connais* ma liberté que comme totalité des exigences de l'en-soi révélé (ce que nous exprimions avant comme suit : dès que je me retourne sur moi, je ne vois que le robot et c'est à travers lui que je me vis). Cela signifie que la conditionnalité sépare l'impératif hypothétique et l'impératif catégorique qui, de prime abord et le plus souvent, ne se distinguent pas dans le *vécu* du fait de cette surdétermination : si je ne suis pas capable de thématiser le désir qui anime mon vécu, seront confondus le fait que je veux ceci et le fait que ceci *exige* de moi que je le veuille.

S'ajoute, enfin, une dimension collective à cette fuite de la responsabilité. Car, insiste Sartre, « cette ignorance ne pourra se réaliser complètement que dans un monde d'oppression »²⁵⁰⁴ qui laisse aux seuls opprimés les dispositifs des moyens pour que les oppresseurs jouissent des fins. Évidemment il y a mystification car refuser les moyens, le travail, c'est refuser d'être libre, et ce refus de la liberté coïncide avec un refus des responsabilités²⁵⁰⁵ et

²⁵⁰³ Mais aussi les morales dérivées du monde du *rêve*, de l'*innocence*, de l'*irresponsabilité*, de l'*abstraction* etc. Autrement dit, toute morale déresponsabilisante est une mystification puisqu'elle découle de la peur originelle face à la responsabilité ontologique de l'homme. Sartre dénonce également les morales de l'*ignorance* dans lesquelles sont valorisés les ignorants qui ont accès au savoir vrai en-deçà des altérations mondaines, viles et laides. Ainsi, « si un bourgeois décide d'ignorer la condition des ouvriers ou la provenance des biftecks, il s'assimile par là-même à une jeune vierge. Historiquement, d'ailleurs, le savoir est présenté dans la Genèse comme chute : l'arbre de la connaissance était un piège » (VE, p. 102). Sartre effectue un long développement sur l'*homme abstrait*, celui qui manipule des vérités sans que ces dernières soient des intuitions révélatrices (savoir sans voir). Il profite des révélations des autres et raisonne à leur sujet sans jamais avoir à les vérifier. Ayant peur du contact révélant avec l'Être, il coupe le lien entre Être et Vérité, il « pense toujours à autre chose pour fuir la valeur révélatrice de sa conduite présente, quelle qu'elle soit. [...] Ainsi peut-il tout connaître en ignorant tout » (VE, pp. 107-108). L'homme abstrait ou l'universitaire.

²⁵⁰⁴ VE, p. 97.

²⁵⁰⁵ « Ainsi la géographie de mes ignorances représente exactement dans le négatif la finitude de mon choix d'être » (VE, p. 98).

une morale inauthentique. On ne saurait trop insister sur l'importance de ce point (qui revisite le schème devenu classique, mais néanmoins inépuisable, de la lutte entre le Maître et l'Esclave) : lorsqu'on nous donne, nous sommes encouragés à n'être pas concernés par la vérité. C'est pourquoi les gens, Maîtres imaginaires réellement dépendants, aiment passionnément ce qui comble leurs besoins (et d'abord leurs besoins vitaux). C'est évidemment là un point d'appui facile pour tous les pouvoirs. On le voit, l'analyse sartrienne de la vérité dirige de plus en plus son auteur vers un dépliement des mécanismes de pouvoirs²⁵⁰⁶ et vers une pensée de l'historicité.

3) Enfin, je puis découpler *vérité* et *vérification* en érigeant comme motif de mon ignorance le fait que l'être-vrai n'est pas une dimension qui arrive à l'Être par l'homme, mais qu'elle lui a été éternellement conférée par une conscience omnisciente (Dieu, le Conducteur des peuples ou le père de chacun intériorisé... qui sont d'ailleurs peut-être trois expressions symboliques du même principe). Refusant la réduction et le remplissement intuitif, tout ce que je puis faire c'est user de ma liberté pour la contempler ; mes actes ne seront en rien des vérifications du Vrai, processus qui tombe désormais en dehors de ma responsabilité. « Savoir sans voir : voilà l'abstraction »²⁵⁰⁷. Le milieu collectif est gorgé de ces vérités dévoilées par d'autres que je reprends sans les vérifier : « L'abstrait *raisonne* non parce qu'il ne voit pas mais pour ne pas voir »²⁵⁰⁸. Il recherche la distraction, le double emploi pour ne pas saisir l'intuition dévoilante de ce qu'il fait maintenant. La vérité – entendue comme ensemble accumulé de connaissances – remplace l'Être. Autrement dit, l'individu abstrait connaît tout, tout en ignorant tout. L'on comprend ici que la problématique de l'ouverture de la vérité est intrinsèquement liée à la nécessité du dépassement intuitif des vérités mortes (ce qui exige un décentrement par rapport à soi-même) : puisqu'il est nécessaire à l'essence d'une vérité d'être dépassée, « tout système philosophique (Descartes, Kant, Hegel) qui entend clore le monde reste au stade du pur orgueil

²⁵⁰⁶ Notamment du pouvoir idéologique étant donné que ce refus des responsabilités se réciproque d'un monde rêvé (idéalisation de l'innocence, de l'intuition féminine, etc.), c'est-à-dire du monde projeté par le désir de l'absolu-sujet.

²⁵⁰⁷ VE, p. 107. C'est évidemment le problème de l'éducation qui est introduit ici. Sartre effectue un long développement sur l'*homme abstrait*, celui qui manipule des vérités sans que ces dernières soient des intuitions révélatrices (savoir sans voir). Il profite des révélations des autres et raisonne à leur sujet sans jamais avoir à les vérifier. Ayant peur du contact révélant avec l'Être, il coupe le lien entre Être et Vérité, il « pense toujours à autre chose pour fuir la valeur révélatrice de sa conduite présente, quelle qu'elle soit. [...] Ainsi peut-il tout connaître en ignorant tout » (VE, pp. 107-108). Certaines institutions peuvent, parfois, promouvoir ce genre d'hommes abstraits (genre auquel appartiennent les « techniciens du savoir pratique »)

²⁵⁰⁸ *Id.*

aveugle »²⁵⁰⁹. La vérité s'arrêtant, la liberté se fait passivité face à un donné et toute joie disparaît. Sartre embraye d'ailleurs sur une phrase qui aurait sa place dans la *Critique* : « dans le fait, il faut se tenir ferme à l'évidence comme contact absolu que nul ne peut m'enlever, tout en reconnaissant que cette évidence est transie en son cœur par le regard des autres, qui la détermine sans pouvoir la supprimer »²⁵¹⁰. Articulant « intuition » et « vérité », Sartre prépare, d'une part, sa réflexion sur le paradoxe de l'écharde dans la chair²⁵¹¹ en affirmant que nous nous historicisons (sens donné à mon projet en tant qu'il n'est plus vécu et concret) en nous historialisant²⁵¹², et, d'autre part, le projet afférent : il faut s'historialiser contre l'historicité, c'est-à-dire dépasser l'époque en l'assumant totalement et avec les moyens du bord.

c. Le legs de la liberté

Nous avons dit que le rôle de la réflexion pure était d'affirmer, au cœur de tout comportement, l'identité entre connaissance, action et vérité. Nous voyons à présent que ce rôle implique, contre toutes les peurs irréfléchies, la reconnaissance de ma *responsabilité*, de ma *liberté* et de ce qui les rend possible, ma *finitude*. Selon Sartre, « la peur de la vérité est peur de la liberté »²⁵¹³, c'est-à-dire que le choix de l'ignorance est choix de la mort, de la répétition, de l'inertie, etc. On oublie par crainte ; par peur, on censure : « passivité, distraction, oubli sont organiquement liés »²⁵¹⁴. En d'autres termes, les dimensions épistémologiques et morales sont indistinctes du point de vue de la réflexion pure. Je suis libre parce que fini, c'est-à-dire que ma liberté n'existe qu'à actualiser, sans relâche et nécessairement, des choix²⁵¹⁵. Par ces choix, j'intériorise et reprends ma finitude ; que je l'assume ou non, je lui confère un avenir concret à l'exclusion de tous les autres en faisant apparaître des vérités (vérités-dévoilement) au sein de ma situation. Et ces choix, conditionnés par des situations objectives, constituent pour mon *moi* futur

²⁵⁰⁹ VE, pp. 117-119.

²⁵¹⁰ VE, p. 119. Nous soulignons.

²⁵¹¹ Cette articulation est prise en charge, selon nous, par une pensée de la conditionnalité qui, enracinant l'absolu que nous sommes, nous réapprend à être des héritiers et, par conséquent, nous permet à nouveau de créer.

²⁵¹² Le paradoxe est le suivant : c'est en dépassant mes conditions historiques que, précisément, je me fais historique.

²⁵¹³ VE, p. 70.

²⁵¹⁴ VE, p. 75. C'est, selon nous, à partir d'une telle situation qu'il convient de comprendre l'importance donnée à la « culture de l'attention » : on ré-apprend à la « fonction d'oubli » qu'est la conscience (dont on rappelle qu'elle se caractérise par toutes les dimensions du vécu qu'elle a choisi d'oublier) à se concentrer en la réinvestissant.

²⁵¹⁵ Ce qui ne veut nullement dire, on ne saurait trop y insister, que je puisse choisir ma situation. Mon choix est choix du *sens* de la situation. Bien plus, cette théorie admet et explique comment une liberté peut s'enfermer, à partir des conditions qui figurent sa prédestination par autrui et par la matière, au point qu'il lui soit *véritablement* devenu impossible, sauf crise aiguë, de poser des choix.

une vérité qu'il a à assumer, c'est son être passé ou son essence. Cela ne préjuge néanmoins en rien de la manière dont il va les assumer, c'est-à-dire du *sens* qu'il va leur donner : telle action pourra demeurer dans un rapport d'extériorité avec mes actions ultérieures (simple juxtaposition) ou bien être intégrée au sein d'un projet en tant que structure secondaire immanente au projet synthétique. Toute vérité est donc totalement fermée en tant qu'apparition immédiate absolue, et totalement ouverte en tant que les procédures de vérification et le sens de cette vérité sont suspendus aux libertés d'existants futurs (moi au autrui). Ce que Sartre exprime comme suit :

[D]ans un monde qui est semi-dialectique, à structure fibreuse et qui se révèle à une totalité détotalisée et à des subjectivités en cours, toute apparition est en un sens *totale* car elle livre *tout* l'Être à une finitude qui s'intériorise dans une *Erlebnis* absolue. Et, en un autre sens, elle se révèle sur un *fond de monde*, c'est-à-dire sur le fond de l'unité de tout l'Être uni en monde. Et c'est son *ouverture*, car il n'est pas décidé de son *ordre* et de sa *place*.²⁵¹⁶

Nous trouvons ici ce que Sartre appellera plus tard le « monde du devant » et le « monde de derrière », liés par une relation d'enveloppement. En tant qu'il est la reconnaissance que je ne puis que *proposer* une vérité aux existants à venir (ou à mes contemporains) sans leur imposer son sens, ce non-savoir (monde de derrière, fond de monde et reprise par la matière et par autrui) assumé au cœur du savoir (monde du devant, dévoilement) n'est pas sans rapport avec la *générosité* : je dois reconnaître que ma vérité-dévoilement (*évidence* contenant le fond du monde en son sein), dès qu'elle devient vérité intersubjective, m'échappe, a un dehors que j'ignorerai toujours et est potentiellement infinie puisque diffractée par de multiples consciences. Intégrée à un processus éthique, cette dimension exige de ce dernier qu'il soit, outre une réflexion axiologique, un travail sur le *non-intentionnel* (altération par la matière, par les « déformations » propres à autrui, par les autres générations, etc., toutes choses que je n'ai pas voulues explicitement) au cœur de l'intentionnel (ce qui est effectivement présenté à autrui) en vue d'assumer le non-savoir (atteint par la réflexion pure) au cœur du savoir ou la conscience lucide « dans le robot ». Pour le dire autrement, il s'agit d'un travail sur la facticité en vue de la *générosité* en tant que revendication de la *finitude*. Dans les *Cahiers pour une Morale*, Sartre note que la contemplation d'un savoir achevé, c'est-à-dire d'un savoir qui demeure extérieur au lieu d'être rejoint par un mouvement intérieur qui retrace chacune de ses étapes, est *inaction* et *mort* : « Toute morale qui mutile la vie est suspecte. De même que l'*epochè* phénoménologique selon Husserl n'ôte pas une nuance du monde, de même l'*epochè* morale ne doit pas ôter une

²⁵¹⁶ VE, p. 115.

nuance de la vie humaine »²⁵¹⁷. Omniscient²⁵¹⁸, je serais inactif puisque l'action suppose que l'on éclaire la situation à partir d'un non-être que l'on vise et dont la venue à l'être n'est nullement nécessaire (auquel cas nous sombrerions dans une vision déterministe). Parallèlement, l'omnipotence entraînerait la même disparition du travail et de la liberté puisque tout ce que je souhaiterais ou envisagerais serait par là-même amené à être, annulant la distinction entre le réel et le possible. À l'inverse, libre, je suis ignorant du coefficient d'adversité de l'Être à l'encontre de la réalisation de mon projet et je comprends le *risque* (victoire du monde de derrière, du non-intentionnel) comme étant au cœur de mon action. « Ainsi la liberté exige l'ignorance fondamentale du destin général que le monde réserve à l'entreprise humaine »²⁵¹⁹.

Ainsi, bien qu'ignorant de l'immense majorité des *conséquences* de mon action et des liens qui s'établiront entre elle et les structures du monde, j'ai à assumer toutes ces relations en tant que l'acte est mien. Ce passage de l'acte à l'objectif entraîne une nouvelle définition de la liberté : « La situation d'une liberté, c'est donc d'assumer ce qu'elle n'a pas fait (assomption de la situation) pour revendiquer ce qu'elle ignore (conséquence de ses actes) »²⁵²⁰ ; ainsi qu'une dimension de la vérité corrélatrice : la *vérité-héritage*. Cette dernière comprend l'*historisation* en tant que passage à l'objectif de l'*historialisation* (productrice de l'*historicité* ou de l'appartenance à une époque), et elle nous enjoint à nous historialiser contre l'historicité « en s'accrochant à la finitude du vécu comme intériorisation »²⁵²¹. Puisque chaque situation est toujours neuve, il faut refuser toute idée de capitalisation pour un être supérieur ou pour l'Humanité²⁵²², mais il faut viser à faire disparaître la rareté.

d. Une vérité multi-dimensionnelle

²⁵¹⁷ CM, 96. Nous retrouvons ici une vieille intuition de Sartre qu'il nuancera dans les CM où il affirme le fait qu'il faut à la fois vouloir ses humeurs, etc., en tant qu'elles sont dévoilement du monde, et ne pas les vouloir ou ne pas se laisser déterminer par elles si elles risquent de compromettre le but concret poursuivi.

²⁵¹⁸ Remarquons que tous les points que Sartre tente de déplier philosophiquement en vue de sa morale sont des sujets importants de discussion dans le bouddhisme mahâyâniste : le problème de l'Omniscience des Éveillés comme unique perception adéquate au réel ou que seule Réalité en tant que telle. Il ne serait sans doute pas faux de dire que ce problème concerne également les traditions du « Petit Véhicule » puisque le grand schisme entre *Mahāsāṃghika* et *Sthavira* s'est produit notamment autour des questions relatives à la nature de l'Arhat.

²⁵¹⁹ VE, p. 127.

²⁵²⁰ VE, p. 128.

²⁵²¹ VE, p. 136.

²⁵²² En n'agissant pas *pour* mes petits-enfants mais au sein de mon époque et en assumant mon époque, j'évite à la fois le risque qu'ils me jugent avec leur propre échelle de valeurs, et qu'ils ne fassent pas ce que je souhaitais qu'ils fassent de mon héritage. Bien que sapant toute idée de *progrès*, Sartre en conserve néanmoins une certaine dimension tenant à la *manière même de poser le problème que constitue l'histoire*.

Diverses *dimensions* de la vérité ont été dégagées tout au long de ces développements :

1) L'Être est connaissable, c'est le *il y a* du surgissement primitif ou *vérité primitive* ;

2) La *vérité-dévoilement* (ou certitude ou évidence ou *vécu* de la vérité) est le dévoilement de l'Être en tant qu'il m'apparaît immédiatement, c'est-à-dire sous forme de *manière d'être* déterminée. Bien que conditionnée par la situation, il ne s'agit pas d'un épiphénomène mais bien d'un absolu et la réflexion pure doit me faire voir ma responsabilité active dans ce dévoilement, ce qui sera source de joie en tant que, par moi, ce qui est advient. Cette dimension, qui est celle de l'idée (schème, *habitus*) articule la réalité formelle (mode de dévoilement) à la réalité objective apparaissante (*ce* qui est dévoilé). Préserver le lien, d'une part, entre les réalités formelle et objective, et, d'autre part, entre la vérité-primitive et la vérité-dévoilement (la première détériorant la seconde), c'est lutter contre deux altérations potentielles : élever la vérité-dévoilement au rang d'absolu et confirmer cet « absolu » dans la réalité objective ;

3) La *vérité-perspective* ou *vérité-facticité* est l'enracinement de mon dévoilement dans les structures de l'en-soi. Je ne suis jamais que le rien par lequel l'Être tente de se reprendre et en tant que tel je dois assumer que tout ce que je fais, je le fais par la médiation de l'en-soi, c'est-à-dire que je dois à la fois assumer le monde comme s'il était ma création et refuser toute identification à l'Être en niant qu'il soit moi ou à moi. La négation de ce lien d'appropriation/identification coïncide avec une forme d'incertitude : l'Être ne m'est pas adapté et il peut toujours me faire disparaître, ou bien il peut répondre à mes attentes ;

4) La *vérité intersubjective* surgit lorsque je communique ma vérité-dévoilement à travers *ce* qui est dévoilé. La réflexion pure doit me faire voir que, puisque la vérité intersubjective constitue la finalité de l'expérience, il est nécessaire, d'une part, d'explicitier au maximum ma vérité-dévoilement et, d'autre part, de donner à autrui les moyens de réaliser la distinction entre vérité-dévoilement et *ce* qui est dévoilé, c'est-à-dire, d'entamer un processus de vérification ;

5) La *vérité-héritage* est tant la vérité dont je tente de me faire l'héritier²⁵²³ (c'est-à-dire la reprise active de ce qui me précède) que l'ensemble des conséquences que mon acte aura pour

²⁵²³ Lors de notre séjour au Népal, nous avons réalisé que nous n'avons jamais appris à « hériter ». La temporalité dans laquelle nous avons grandi est, en réalité, spatiale ; jamais nous ne sommes *senti* comme des rameaux d'un arbre dont les racines plongent loin derrière nous. Bien plutôt, nous avons une sorte de condescendance irréfléchie envers ceux qui nous précédaient. Pire, nous avons constaté que notre statut douloureux de

mes contemporains, pour mon *alter ego* futur ainsi que pour les générations à venir. La réflexion pure vise à me faire prendre conscience que je ne peux connaître ces conséquences, que je ne peux même pas les vouloir pour les générations futures (ce serait leur imposer), mais que je dois cependant les assumer.

On le voit, toutes ces dimensions sont tels des fils tissant le lien entre la nouveauté (détotalisation) et le passé, l'inerte, etc. (totalité). Elles permettent de penser ce fait : la temporalité et l'intersubjectivité supportent le *cogito*, mais l'expérience du *cogito* les brise à partir d'elles (indéductibilité qui n'est qu'une expression de la conditionnalité). En d'autres termes, la seule manière pour moi de *jouir* pleinement est d'aller au fond de mon absence d'être (ou de mon être *relationnel*, ce qui est pareil) pour que le paraître naisse absolument. Je *suis* rapport, je suis médiation et par là, je suis création à partir de conditions particulières. Sartre entend, en réalité, dépasser ainsi les apories spinozistes sans sombrer dans un hégélianisme téléologique. Chez Spinoza,

la difficulté insoluble c'est de passer de l'Être aux modes. Sans la négativité on n'y parviendra pas ; et l'univers des modes en tant qu'agitation perpétuelle d'apparence est évidemment une réalité dérivée et secondaire par rapport à la Substance ; et l'on voit si peu l'enrichissement que ce monde apporte, que la Sagesse et le Salut pour le monde fini c'est de les saisir en tant qu'il est pure détermination de la Substance, c'est-à-dire de revenir à la Substance. La Création absolue ne peut être que par *privation* puisque l'Être cause de soi produit *moins que soi*.²⁵²⁴

Le couple Spinoza/Hegel est mobilisé par Sartre pour répondre à la question de savoir ce que signifie « créer ce qui est » : le système spinoziste, refusant la négativité, ne peut penser une création qui ne soit un appauvrissement, une abstraction (c'est donc le « créer » qui pose problème) ; l'insistance hégélienne sur la négativité l'empêche de considérer que la création rejoint « ce qui est ». Dans le *domaine du vécu* plus spécifiquement, nous voyons qu'il s'agit de rejoindre cette zone concrète où l'action est création sans se perdre dans l'infinité des moyens (comme l'archétype « ingénieur ») ni se satisfaire d'une création imaginaire (comme l'archétype

« déraciné » était envié dans un monde où la transmission générationnelle constituait encore (mais pour combien de temps ?) le lien primordial entre les individus et les groupes d'individus.

²⁵²⁴ CM, p. 537. A. Badiou reprend point pour point cette analyse dans *L'être et l'événement* (voir la méditation 10 où l'auteur montre que le vide expulsé hors du système ressurgit dans les *modes infinis* « où l'on ne peut faire l'économie de la supposition d'un Sujet » [*op. cit.*, p. 130]). Nous avions initialement prévu une comparaison systématique entre notre approfondissement de l'œuvre sartrienne et le système d'A. Badiou, mais cela aurait encore ajouté à la longueur déraisonnable de ce travail. Nous la postposons donc.

« artiste »). Nous dirons que redécouvrir la création au cœur de nos moindres actions²⁵²⁵ revient à redécouvrir la conditionnalité. Dans le *domaine de la pensée*, seule la *dialectique*, comme Sartre l'assura dans la *Critique*, peut rendre compte de la nouveauté. Mais toute pensée qui rend compte de la nouveauté doit rendre compte d'elle-même comme étant intrinsèquement incapable de saisir la nouveauté. Par conséquent, la pensée doit se rendre adéquate à elle-même en tant qu'elle est inadéquate aux choses. Ou encore : quand elle est investie par la conditionnalité, la pensée aboutit à une explicitation totale, c'est-à-dire à un retour à la conditionnalité de base.

En définitive, Sartre, après avoir abandonné l'ontologie phénoménologique – ce qui signifie : après avoir montré en quoi l'ontologie détotalise sans cesse la métaphysique –, ré-exprime le projet qui est le sien en tentant de clarifier le concept de vérité. Ce faisant, il découvre progressivement l'importance de l'*historicité* pour la morale : non seulement la spontanéité s'altère face à la « fonction matérielle », mais en plus, cette dernière, préservant sous une forme altérée le travail des spontanéités qui me précèdent, me présente comme *ma condition* le résultat de toute une histoire. Ce point est d'importance puisque la réflexion pure, qui visait à lutter contre la première altération, peut désormais être rendue impossible par l'introjection de conditions historiques venant redoubler l'oubli propre à la première altération. Elle ne peut donc plus être désirable pour elle-même, mais doit s'insérer dans un projet historique particulier, celui de créer ce qui est. Or, étant donné que certaines dimensions de l'Être ne se révèlent qu'à la collectivité humaine, ce projet ne peut être entrepris que collectivement. Outre la perpétuelle nécessité de clarifier tant mon vécu (par un travail de l'affectivité et de la réflexion pure) que mes pensées (ce qui nécessite de faire l'histoire de mes outils de pensée et de la manière dont je les ai intégrés, puis de comprendre la façon dont ils ont surdéterminé mon vécu), la question la plus délicate devient alors de faire participer autrui à ce projet qui est en même temps une émancipation par rapport aux altérations matérielles. Certes, l'usage stratégique de la métaphysique que préconisait Sartre à la fin de *L'être et le néant* prend corps – le plus « profitable » est le projet de vérité et il nécessite d'abord une éradication de la rareté –, mais comment une transmission de cet *impetus* peut-elle s'effectuer dès lors que toute imposition le ruine de manière certaine ? C'est ce que nous allons essayer de comprendre à présent.

²⁵²⁵ « Le corps même, dans la contingence de la motricité, est créateur ou du moins, nous jette dans la création puisqu'il modifie perpétuellement les rapports du monde que nous avons à dévoiler » (CM, p. 530).

3. Le « fiat » »

A. Les « clartés actives »

a. La vérité entre la chose et l'objet

Dans un court passage de *L'Idiot de la famille*, Sartre revient brièvement sur le problème de la vérité afin de pointer son aspect intrinsèquement actif. En vue d'expliquer la *constitution passive* que l'on a donnée à Flaubert lors de sa protohistoire, Sartre mobilise le couple « Vérité/foi ». Le Vrai, dit-il, est « une œuvre commune et [...] une exigence réciproque »²⁵²⁶. Ceci conforte la conception dégagée dans *Vérité et existence* : la vérité ne peut être qu'une entreprise collective qui requiert que nous soyons lucides envers nous-mêmes et envers les autres. Une telle entreprise nécessite par conséquent que chacun ait sur sa propre vie des « clartés actives – intuition et serments mêlés – qui *décident* ce qu'elles *constatent* »²⁵²⁷. Ou, si l'on veut : le processus de vérification exige que chacun, à un moment, reprenne et affirme ce qu'il voit. Nous voilà, une fois de plus, face à la nécessité d'intégrer comme point d'origine un acte tout à la fois gnostique et ontologique : ayant reçu une invite venant d'autrui, nous reprenons à notre compte ce qu'il nous présente, le confrontons à l'intuition réelle que nous en avons et, ce faisant, nous nous rendons présents à lui *via* notre présence active à la chose.

Fort du travail effectué dans la *Critique*, Sartre approfondit sa réflexion : « [l]a Vérité a tout le caractère du travail : elle est cette transformation réglée de la chose elle-même qui ne cesse de remanier les relations humaines à travers et par le remaniement de *cette* réalité »²⁵²⁸. La vérité se trouve donc au passage incessant entre le dévoilement de la chose comme objet, de moi comme dévoilement de l'objet à partir de la chose et d'autrui comme co-présent à moi *via* notre co-présence à l'objet dévoilé. Le passage de la chose à l'objet (passage crucial, comme nous l'avons vu lors de notre analyse de l'introduction de l'essai d'ontologie phénoménologique) *simultanément* indique mon comportement dévoilant²⁵²⁹, c'est-à-dire l'intégration de la chose à

²⁵²⁶ IF, p. 158. À Flaubert manque la *réciprocité* : autrui est, certes, le garant de mon savoir, mais je suis également garant du sien.

²⁵²⁷ IF, p. 158.

²⁵²⁸ IF, p. 159.

²⁵²⁹ Cf. les caractéristiques de la conception pure.

un projet praxique qui est mien, et « désigne l'homme à l'homme comme un *objet humain* »²⁵³⁰. Cela signifie que, par sa seule apparition, l'objet raconte l'homme, le groupe auquel il appartient, l'histoire, les limites techniques, les relations de travail, etc. Le risque étant que, par le processus d'altération, le projet praxique oublie son rapport à la chose et au mode de dévoilement au point de se comprendre à partir de toutes les relations qui sont dévoilées. Contre cela, chacun est invité à reprendre le projet à son compte dans la *praxis* et à confronter l'objectivation sociale à ses données intuitives : est-ce que tout ce que l'on me montre correspond bien à ce que j'éprouve ? Sartre nous le dit depuis *L'être et le néant* : « le savoir se fonde – directement ou indirectement – sur l'évidence immédiate qui est à la fois vue plénière, jouissance et regard dirigé »²⁵³¹. Sans ces « clartés actives », le dévoilement demeure extérieur ; je ne fais alors qu'obéir à l'Autre *via* l'objet ; j'observe ce qui se passe, ce que l'on me dit ; en un mot : je suis aliéné et isolé.

b. Le travail de l'évidence

Pointant la nécessité d'un travail personnel de chacun dans le projet de vérité, Sartre revisite une distinction que nous avons amplement traitée, celle entre la *connaissance* des qualités de l'objet-X, qui est *impersonnelle* au sens où elle est le bien de tous, et l'*intuition* qui vérifie/falsifie cette connaissance et qui est *mienne*. « Par l'évidence j'en appelle de l'impersonnalité rigoureuse à la communauté historique et des autres à moi-même ; je me récupère en me perdant. Cet exercice est donc *éthique* [...] »²⁵³². Par elle, je m'insère, en tant que personne conditionnée par l'histoire et la conditionnant en retour, dans l'entreprise de savoir qui nous dépasse tous (pour autant que nous nous la donnions). En d'autres termes, si l'on souhaite quitter le monde des vérités (ou des idées) mortes pour celui des vérités (ou des idées) vivantes, on ne peut se passer de l'évidence, c'est-à-dire d'un travail lucide allant de ce qui m'est présenté à ce que je sais et sens de ce qui m'est présenté. Ce passage vers l'activité et le travail n'est autre que celui de la *foi* au savoir. Une fois un tel passage effectué, tout apparaît désormais comme une croyance préalable que l'on a reçue et qui nécessite une *vérification* : « Ce premier moment passif – confiance d'un homme dans un autre – se dépasse immédiatement vers la *réciprocité* :

²⁵³⁰ IF, p. 159. Cette entreprise demeure dans l'ordre du savoir. C'est une entreprise de découverte et de classement du monde, et c'est la réciprocité de l'entreprise qui lui confère son statut de Vérité. Ainsi toute vérité n'est jamais que vérification.

²⁵³¹ IF, p. 160.

²⁵³² IF, p. 161.

j'affirme souverainement ce qui m'est souverainement affirmé »²⁵³³. Jamais nous ne sortirions du monde de la croyance (nécessairement premier chronologiquement et rendu possible par la réciprocité) s'il n'y avait cette possibilité de vérifier l'objet que je reprends dans l'évidence, c'est-à-dire de le confronter, de le réduire à la *chose*. Gardons-nous de croire que cette première actualisation de la réciprocité nous dispense du long travail par lequel l'esprit refait pour lui-même tout le processus aboutissant au résultat qui lui a été présenté²⁵³⁴.

Voyons néanmoins qu'une certaine clarté ou attention envers nos évidences est évidemment requise. Cette clarté qui nous amène à affiner notre « sentiment intuitif », nous rend donc capables d'évoluer sans cesse dans la confrontation entre ce qui m'est présenté et le mode de présentation. Peut-être pourrait-on aller jusqu'à dire que c'est à négliger une dialectique de ces intuitions²⁵³⁵, de ces clartés actives que l'on retombe dans l'erreur commune de nombre de théories psychologiques : se baser sur des expériences et des témoignages de personnes ayant des rapports différents à leur translucidité et considérer qu'une intuition en vaut une autre. N'est-il pas naïf de penser que l'homme *maître* de lui-même et des mécanismes qui se trament en lui et celui qui en est l'*esclave* aient les mêmes appréciations de l'évidence (cette naïveté provient, on le voit, de la signification que charrie communément le terme d'« *évidence* ») ? Il y a des critères au sein même de l'évidence et chacun est amené à confronter et à comparer avec attention ses propres évidences (mon ancienne évidence n'était-elle pas encore une forme de foi ?). Sans cela, on ne fait que reporter la frontière du scepticisme et du relativisme dogmatiques.

Le procédé formel qui fait passer de la croyance à l'intuition éclairante est très nettement exposé par Sartre :

²⁵³³ IF, p. 162. Nous soulignons. C'est précisément cette étape qui manque au jeune Flaubert. Le problème est aujourd'hui différent et concerne plus l'absence de prise en compte de la vérité-héritage : je n'ai plus à affirmer ce qui m'est affirmé puisque je considère que ma simple postériorité temporelle suffit à le dépasser.

²⁵³⁴ D'une certaine façon, ce *fiat* désigne le décollement par rapport aux croyances dans les hiérarchies (infériorité d'untel, supériorité d'un autre) et l'entrée dans la mise en action effective de ce que J. Rancière appelle « l'égalité des intelligences ».

²⁵³⁵ Rappelons que, dans *Vérité et existence*, Sartre entrevoyait une intuition *ni contemplative ni constitutive* comme le point d'aboutissement d'une telle dialectique.

La croyance disparaît automatiquement : elle cède la place à l'acte. À présent je *sais* : par un oui, par un non, par un peut-être que j'arrache à la chose – ou par un silence qui permet toutes les conjectures – j'ai transformé la vraisemblance en vérité. Telle est du moins l'opération idéale.²⁵³⁶

Cette énième variation autour du *verum index sui et falsi* indique deux choses : puisque c'est elle qui lie d'abord les hommes, la croyance est une étape *nécessaire* dans les relations intersubjectives qui peut, mais à quelles conditions socio-historiques ?²⁵³⁷, s'élever en entreprise de vérité ; s'arrêter à la croyance, c'est-à-dire ne pas activement déclencher le processus de vérification, revient, au final, à nier la réciprocité sur laquelle elle reposait pourtant. Toute *reprise décisionnaire* s'effectue à partir de et à même son *héritage*, héritage auquel elle croit, mieux : auquel elle s'était identifiée. Il s'agit en quelque sorte d'une *intuitio* survenant au faîte d'une longue *deductio* sociale et historique dont le trait premier est la crédulité. Sans cette *intuitio* spontanée, « sans cette étincelle en chaque pensée, sans le *Fiat* qui s'allume ici quand, ailleurs, il vient de s'éteindre, la Vérité ne pourrait que mourir en passant d'un esprit à l'autre ; elle serait, pour chacun de nous, *vérité étrangère* »²⁵³⁸. Ce n'est donc que par cette étincelle – qui n'est autre que la saisie ou la reprise éprouvante du non-savoir – que deux esprits peuvent réellement communiquer. Une telle communication suppose que l'on s'extirpe et que l'on lutte *ensemble* – rappelons que la vérité révèle la réciprocité – contre le choix de la croyance et de la mauvaise foi, c'est-à-dire contre le choix de l'ignorance dont nous avons vu qu'il était motivé par la peur. Dans *L'Idiot de la famille*, Sartre rapproche son « choix de l'ignorance » au *scepticisme* du type « tout se vaut tant que l'on y croit ». Ce dernier, qui est à distinguer du *pyrrhonisme* (« effort raisonnable pour nier la raison »²⁵³⁹) constitue plus qu'une doctrine : c'est un mode de vie. Corrélât implicite du principe d'autorité et aide précieuse du conformisme²⁵⁴⁰, le scepticisme n'est qu'une explicitation du monde de la mauvaise foi, c'est-à-dire de la foi dans la mauvaise foi. On en reconnaît les traits : les caractéristiques de la croyance sont celles de la

²⁵³⁶ IF, p. 162. Comme on le voit depuis le début de ce travail, il y a, de manière éparse dans son œuvre, une théorie de la connaissance et du « bien-penser » chez Sartre, une sorte de retour réflexif sur le raisonnement bien mené. Cela est par exemple très évident dans *L'imaginaire*. Il conviendrait de systématiser cette épistémologie sous-jacente que, selon nous, l'on ne peut comprendre sans recourir au principe de conditionnalité.

²⁵³⁷ Conditions non seulement socio-historiques mais également protohistoriques : Gustave est bien celui que l'on a privé des structures de l'assertion.

²⁵³⁸ IF, p. 163, note 1.

²⁵³⁹ Le pyrrhonisme constitue donc une aide précieuse et non négligeable dans l'entreprise de vérité. C'est une méthode permettant de « secouer » les chercheurs en leur dévoilant les « fausses évidences » auxquelles ils recourent. D'une certaine façon, ce pyrrhonisme est à l'entreprise de vérité ce que l'antiphilosophie est à la philosophie pour A. Badiou (et, peut-être, le Madhyamaka au bouddhisme en tant que mouvement historique).

²⁵⁴⁰ Il y a, nous dit Sartre, à la fois domination et fascination : « La domination, c'est l'altérité triomphante s'imposant à la passivité ; la fascination, c'est l'aurore d'un désir inarticulable et sans cesse oublié » (IF, p. 164).

vérité en tant qu'on a rendu celle-là impossible sinon comme croyance. Croire en la Vérité, c'est lui ôter toute force et la dévoyer. Or, Sartre, fidèle au *verum index sui et falsi*, est sans appel :

la Vérité exclut rigoureusement la croyance ; non que je ne puisse *croire* à quelque objet absent, connu par ouï-dire, et qui soit, ailleurs et pour d'autres, *vrai*, c'est-à-dire présent à l'évidence ; simplement, quand *j'y crois*, il n'est pas vrai ; si j'approche et que je la voie, je n'y *crois* plus. La croyance est l'Autre en moi ; la Vérité c'est l'objet devant moi, apparition qui désaliène car elle n'a jamais lieu que par et pour la libre réaffirmation du Moi. Par cette raison le vrai n'est jamais *subjectif*, à la différence de l'*opinion* ; c'est la praxis même, rapport double et complexe des hommes entre eux à travers leur travail sur le monde et des hommes au monde à travers la réciprocité (virtuelle ou réelle) des rapports humains.²⁵⁴¹

Nous nous permettons cette longue citation car elle reprend et synthétise tous les éléments de la théorie sartrienne de la Vérité (dont celui du rapport au Moi devrait encore être abordé plus avant). Sartre est formel : tout comme l'imagination était exclusive de la perception, la vérité est exclusive de la croyance, le vrai est antagoniste de l'opinion subjective. Nous sommes ici au plus loin du relativisme²⁵⁴².

Si la libération coïncide avec l'acquisition de l'autonomie du choix, et si la vérité, affirmation de ce que je reçois après un passage par l'évidence réductrice, est ce qui se dérobe à toute hiérarchie, la conclusion est sans appel : la liberté se situe dans la vérité et l'entreprise de vérité est un processus libératoire collectif. Que l'on place les élaborations auxquelles a donné lieu notre recherche sur la réflexion pure au cœur des évidences réductrices, c'est-à-dire de ces moments où l'on confronte ce que l'on nous montre avec notre vécu, et nous aurons relié notre recherche sur la réflexion pure à la transmission du projet de vérité. La réflexion pure, en effet, est cette intuition ni contemplative ni constructiviste à laquelle on aboutit dialectiquement. Par conséquent, elle constitue tant le critère épistémique absolue à l'aune duquel les vérités qui me sont affirmées sont évaluées que ce qui rend possible la transmission du projet de vérité. Nous découvrons que la communication des non-savoirs lie l'héritage au *don* tout en engageant chacun à liquider sa croyance afin qu'advienne la vérité sous forme de réflexion pure collective.

B. L'exigence de transmission

²⁵⁴¹ IF, p. 165.

²⁵⁴² Pour tout dire, il nous semble que Sartre annonce la théorie de la Vérité chez A. Badiou. Le vrai n'est pas, en effet, seulement exclusif de l'erreur et de l'opinion. Étant la « totalisation absolue sans ordre » (IF, p. 165), il est surtout ce qui se dérobe à tout *principe hiérarchique* (notons qu'A. Badiou appelle *savoir* ou *ordre des identités et des différences* ce que Sartre nomme ici *Erreur*, c'est-à-dire le « principe suprême de tout ordre hiérarchique »). Le sort de Flaubert est scellé : « l'enfant, remplaçant la Vérité par la croyance hiérarchisée, confond au départ l'Erreur et le Vrai, l'Aliénation et la Liberté » (IF, p. 166).

a. Le don

Dans l'acte du don, les différentes dimensions de la vérité s'articulent : liant la liberté à la générosité, je transmets la vérité que j'ai dévoilée tout en assumant le risque de la possibilité de disparition de toute vérité (par ma mort ou celle de toute l'humanité)²⁵⁴³. Aussi le sens véritable de la vérité lui est-il donné par la finitude des donateurs, perpétuellement en danger dans le monde. Sans reprendre la finitude humaine à notre compte nous risquons de faire renaître toutes sortes de téléologies. Postuler un être ou une génération omnisciente au terme de l'aventure de la vérité, et donc à la fin de l'Histoire, et qui lui donnerait tout son sens, c'est faire de la vérité un objet de *contemplation* et de tous les maillons qui l'ont transmise des *moyens* au vu de cette seule fin, c'est donc lui ôter tout son sens et renoncer du même coup à un athéisme véritable. D'où cette phrase lapidaire de Sartre : « Le dernier arrière-monde, c'est le monde d'après-demain »²⁵⁴⁴. Tout en nous libérant d'une téléologie de la vérité qui rend en définitive sa recherche vaine, affirmer la finitude de l'Histoire permet de retrouver un acte décisif au cœur de la vérité, la liberté à son fondement : la volonté de transmettre précisément cette vérité-là à nos contemporains et à nos enfants et d'ainsi définir un certain avenir *concret*, « délimité par les espérances, les craintes et les possibilités d'action de tous et de chacun »²⁵⁴⁵, sans l'imposer. Libre aux générations futures d'en faire ce qu'elles souhaitent.

Mais cela ne fait-il pas sombrer Sartre dans une sorte de « relativisme épochal » selon lequel nous ne pouvons comprendre que nos contemporains ? Il ne le semblerait pas et ce, pour deux raisons au moins. Premièrement, la vérité m'est un absolu et je le transmets comme tel aux autres. Et puisque ce processus de transmission transforme et se coule dans une *matière* qui constituera les conditions à partir desquelles les générations suivantes se feront, chacun pourra remonter à travers le savoir inscrit dans la matière pour atteindre à mon non-savoir. En somme, bien qu'elle altère le processus, la matière fait que nous ne sommes pas des incommensurables les uns pour les autres. En elles s'inscrivent et sont retenues nos actions et c'est pourquoi elle est le véritable moteur de l'histoire. Bien que cela complique grandement toute visée compréhensive intergénérationnelle²⁵⁴⁶, ça ne les rend nullement impossibles. D'ailleurs, c'est la seconde raison,

²⁵⁴³ D'une certaine façon, c'est ce que symbolisent toutes les légendes montrant le Bouddha hésitant à parler de la vérité qu'il vient de réaliser.

²⁵⁴⁴ VE, p. 28.

²⁵⁴⁵ VE, p. 33.

²⁵⁴⁶ Comme Sartre le remarque dans son texte sur Kierkegaard.

Sartre considère cette *communicabilité* toujours possible comme un *fait* (dont la *Critique de la Raison dialectique* sera chargée de rendre compte). Cette communicabilité provient du fait que nous sommes *négligence d'un donné* : d'une part, c'est parce que nous pouvons nous arracher aux idées mortes que nous pouvons nous comprendre, mais, d'autre part, c'est parce que nous pouvons pointer l'inertie (le donné) que nous pouvons tenter de le communiquer. On l'aura compris, c'est à nouveau le couple Hegel/Kierkegaard qui s'invite à ce point. Mais cette dualité est ici compliquée par l'opposition entre le projet de vérité (qui exige une cohérence totale de celui qui y adhère) et le projet d'ignorance que seules, comme nous allons à présent le voir, des interventions *violentes* peuvent soutenir.

b. Le dépassement par l'invention

La morale concerne chez Sartre l'existence même de l'homme ; elle appartient au domaine du vécu. Aussi la problématique morale ne se résoudra-t-elle jamais dans la sphère du *savoir* (entendre : le savoir positif, impersonnel, reproductible, etc.). Le savoir peut aider la morale, mais, étant donné que le savoir absolu est impossible, « il faut concevoir la morale comme s'accomplissant par principe dans l'ignorance »²⁵⁴⁷, ignorance qui n'est que le « pur et simple dépassement perpétuel de mes connaissances », pulsion positive d'une conscience qui est sa propre limite, en un mot, qui « est la vie »²⁵⁴⁸. La plupart du temps, toutefois, l'autre constitue *objectivement* mes limites, toutes négatives : je *ne suis pas* instruit, je *ne connais pas* le grec, je me mets en *colère* parce que j'*ignore* certaines dimensions de la situation, etc. Mon ignorance originelle devient un *manque* de savoir et la vérité à connaître une instance existant indépendamment de moi et hypothéquant mon avenir : « le problème est toujours en épistémologie de déterminer la relation entre ma pensée intuitive et la vérité des autres »²⁵⁴⁹. Le manque de savoir entraîne la *soumission*, c'est-à-dire l'adhésion, par personne interposée, à la vérité et à la norme définies précédemment par l'autre. Par conséquent, si l'on souhaite que la vérité ne devienne pas l'instrument légitimant une *violence* très subtile, il faut que « celui qui

²⁵⁴⁷ CM, p. 19. Quelle morale y aurait-il à prétexter devoir connaître tout avant de poser le moindre acte ?

²⁵⁴⁸ CM, p. 307.

²⁵⁴⁹ CM, pp. 308-309. La vérité telle que je la fais apparaître est un « existentiel », mais lorsqu'elle est posée indépendamment de moi par une autre transcendance, elle se fige dans l'être et peut devenir normative. Sartre montre bien qu'il n'y a pas une vérité, mais des vérités, dépendantes du choix originel. Untel étudiera minutieusement la littérature médiévale et laissera dans le vague d'autres pans du monde dans lesquels les contradictions seront permises, dessinant ainsi sa propre géographie des savoirs et des non-savoirs : « c'est la vérité de mon choix qui m'importe et je suis insouciant, léger ou opaque vis-à-vis des autres vérités » (CM, p. 323).

sait » enseigne son savoir à l'autre sans le tenir pour un ignorant définitif mais pour quelqu'un en apprentissage. « C'est-à-dire que le savoir crée l'obligation d'enseigner »²⁵⁵⁰. En l'absence de cet enseignement, en plus d'opprimer le sot, de le maintenir dans l'esprit de sérieux, dans la foi ou la défiance obstinée (puisqu'il a intériorisé son incapacité à se mouvoir dans la compréhension), on se prend soi-même au sérieux, se constituant en Dieu omniscient en face de l'ignorance. On contribue, en outre, à créer une situation fondée sur la violence et qui engendrera la violence, amenant au règne de la sottise. Ainsi le problème des sots est-il un problème de gens intelligents qui doivent supprimer la sottise (ce qui constitue une des dimensions du projet de vérité) :

*Il faut affirmer que le bon sens est la chose du monde et la mieux partagée et se mettre en sympathie avec ce qu'est le vrai bon sens, c'est-à-dire avec l'effort du prétendu sot pour comprendre et dépasser son Umwelt en usant des moyens du bord. [...] Il s'agit donc une fois de plus de libérer la liberté d'autrui en libérant la sienne propre.*²⁵⁵¹

Une oppression et une aliénation *volontaires* ne sont toutefois pas nécessaires pour penser par autrui, à l'aide de ses instruments. Cela advient couramment, et très vicieusement, lorsqu'on entretient de nombreux contacts avec les généralités présentes dans le monde impersonnel du On, avec les habitudes et les répétitions. Le *langage* est l'exemple même de l'instrument fait pour être immédiatement dépassé vers la chose et son concept et qui structure l'univers intellectuel de l'utilisateur au point, dans certains cas, de le dominer totalement. Prenant acte de la nature aliénante du langage, est-il possible de supprimer cette aliénation en changeant la fonction du langage, en la transformant ? L'homme, créant des concepts universels, dépasse le monde, de l'« ontique » vers l'« ontologique ». C'est là le principe même de la *définition*, dont le medium est le langage et qui vise l'essence. Mais puisque ce même homme *est* le dépassement, il ne peut être défini puisqu'il se retrouve toujours au-delà de toute définition²⁵⁵². En outre, instituant effectivement le règne de l'universel en dépassant le donné réel, le langage est par conséquent impropre à la connaissance du singulier²⁵⁵³. Seul un langage individuel pourrait exprimer l'individu, mais qu'est-ce qu'un langage individuel ? Cela a-t-il véritablement un sens ? Si l'on retrouve bien ici un des grands principes de la psychanalyse existentielle, Sartre entrevoit cependant une autre modification du langage (ou de l'action) qui serait du type *artistique* :

²⁵⁵⁰ CM, p. 314.

²⁵⁵¹ CM, p. 337. Nous soulignons.

²⁵⁵² Tous les concepts qui ont été forgés pour définir l'homme, l'ont été à partir de la position d'un tiers extérieur, Dieu ou ses succédanés. Et, en toute logique, s'il ne peut y avoir d'espèce humaine, il ne peut non plus y avoir de représentant de cette espèce.

²⁵⁵³ Ce qui rejoint la position des Logiciens bouddhistes.

« L'homme authentique ne peut pas faire qu'il ne soit par quelque côté poétique »²⁵⁵⁴. Autrement dit, seule l'*invention*, qui est justement dépassement de l'universel, du général, du moyen, de l'habitude, de l'économique, est à même d'atteindre l'individualité. Le pour-soi est un néant certes, mais un néant dont la fin de la négation est la création. Bref, il ne s'agit plus de se détacher des conditions de la situation à la façon des stoïques, mais bien de mieux s'enraciner dans la vie, dans les situations pour être libre par-delà ces dernières (que l'on aura préalablement éclairées).

Toutefois, cette différence, cette coupure instaurée par Sartre entre l'immédiat (la pulsion positive de dépassement) et le médiat, entre l'ignorance morale dans laquelle nous sommes plongés et le savoir complice que nous endossons et qui nous définit tout à la fois comme ignorant et oppresseur d'ignorants, n'est-elle pas indépassable ? En d'autres termes, le savoir médiat et complice constitue-t-il vraiment une possibilité pour tenter de résoudre le problème de l'ignorance originelle ? Sartre ne s'emprisonne-t-il pas lorsque, délaissant la réflexion pure, il fait du discours le moyen par lequel l'existentialisme veut rendre compte de l'absolu que chaque homme est pour lui-même au sein du relatif ? Certes, un discours inventé et poétique transforme et transcende le discours commun, mais n'en reste pas moins un discours. Peut-il dès lors avoir une quelconque efficacité sur l'intuition qu'il outrepassa par essence ? Car, hormis cette injonction à l'invention perpétuelle, Sartre ne nous délivre aucune méthode, aucune technique pour effectuer cette conversion et se cantonne à la sphère spéculative et au domaine de la pensée. L'interrogation paraît légitime : une voie qui, ayant décelé les faiblesses du langage, prendrait la décision de s'en passer sans sombrer dans la grisaille inconsciente, ne serait-elle pas plus conséquente qu'une voie discursive qui ne peut se passer de ce qui la tourmente ? Ce vertige de l'asymptote, cette propension à tenter d'atteindre le singulier par le multiple inertiel, Sartre est celui qui, à nos yeux, l'incarne dans ces plus fascinantes contradictions, puisqu'il le pousse à l'extrême et l'assume perpétuellement.

c. Esquisse du cycle de la violence : la violence des sots

À ce point, et avant d'aborder directement la problématique de la violence, interrogeons ce qui relie la *bêtise* (ou l'*idiotie*) à l'*oppression*. On sait que les thèmes de l'idiotie et de la

²⁵⁵⁴ CM, p. 42.

sottise²⁵⁵⁵ – mais également ceux de l'hébétude, de la bêtise, du retard, de l'autisme, de la maladie psychique – traversent toute l'œuvre de Sartre²⁵⁵⁶. Montrant que c'est précisément par son idiotie, qui d'un certain point de vue le retarde, que Flaubert est en avance sur son époque, Sartre lie ainsi l'histoire *collective* et l'histoire *individuelle*. Voici comment Sartre définit la bêtise : « masse ténébreuse d'affolement, d'incompréhension terrorisée, de peur, d'obstination, de mauvaise foi et d'ignorance qui, sous le nom de bêtise, est pour chacun l'indice de son aliénation »²⁵⁵⁷. Bêtise, instinct de survie et peur entretiennent des rapports très intimes. Sachant qu'épistémologie et éthique ne font qu'un du point de vue de la réflexion pure, mais également que *liberté* et *vérité* existent forcément en couple, ce lien entre *peur* (réaction à la situation, sérialité, etc.) et bêtise ne peut nous surprendre. Si la lutte contre ces deux dimensions « en externe » est une priorité collective – n'est-ce pas là une des tâches de la philosophie, cœur battant de l'éducation ? –, elle n'est possible que si on la vainc « en interne ». Sans un « spasme de la spontanéité » – *fiat*, « déclenchement », transmission du processus de vérification, certitude – la réciprocité apparaîtra toujours seconde derrière la sérialité. La route vers la dictature de la sottise est alors pavée car l'opprimé en nous se fait vite oppresseur. Comme le dit Sartre, la bêtise, qui, opprimée, peut se faire opprimante, est l'affaire des « gens intelligents ». En résumé et pour le dire d'une phrase : unifiées depuis le point de vue de la bêtise (inertie, croyance, etc.) les exigences de réflexion pure et de vérité ne font qu'une.

La dimension collective permet d'opérer une nuance entre la *bêtise*, qui est une affaire sociale, et l'*idiotie* en tant que reprise personnelle de la bêtise. Les choses semblent donc se présenter comme suit : celui qui a vaincu son idiotie par la réflexion pure doit s'efforcer de lutter contre la bêtise en déclenchant la reprise active du projet de vérité. Ce qui est, somme toute, une constatation extrêmement classique. Mais la réflexion à partir du cas « Flaubert » permet de nuancer le propos. Sartre nomme, en effet, « *cogito* nihiliste » la passivité de l'écrivain Flaubert :

on me pense donc *on* m'existe ; je ne pense pas donc je n'existe pas ; je sais que je ne suis pas ce que je suis persuadé d'être et que je ne vois pas ce que je prétends voir, donc je suis²⁵⁵⁸. Je suis comme le fou qui

²⁵⁵⁵ Voir notamment, CM, pp. 314-338. Sartre aime à citer cette phrase de Jouhandeau : « les sots n'ont pas toujours l'air opprimé qui leur convient ».

²⁵⁵⁶ Sur tout ceci, cf. Jean-François Louette, *Revanches de la bêtise dans L'Idiot de la famille*. Références internet : Jean-François Louette, « Revanches de la bêtise dans L'Idiot de la famille », *Recherches & Travaux*, n° 71, 2007, [En ligne], mis en ligne le 15 avril 2009. URL : <http://recherchestravaux.revues.org/index219.html>. Consulté le 11 mai 2012.

²⁵⁵⁷ IF, p. 830.

²⁵⁵⁸ L'on reconnaît le tourniquet propre à la croyance.

sait qu'il est fou et ne peut s'empêcher de l'être ; je suis le triomphe de la conscience sur les fantasmes et l'impuissance de celle-là à dissiper ceux-ci ; je suis le rêveur qui ne cesse de penser : je suis le rêve d'un rêve et qui, pour autant, ne parvient pas à se réveiller.²⁵⁵⁹

S'esquisse peu à peu l'opposition fondamentale suivante : à Sartre qui s'efforce d'activer la méthode progressive-régressive pour produire un concret-de-pensée (*i.e.* la compréhension explicite d'une notion) en forçant l'inertie langagière et cognitive sans se voiler le fait que l'on n'y arrivera jamais tout à fait tant que durera le régime de la rareté, Flaubert (tout comme Genet, mais différemment), articulant à sa façon les sphères de la pensée et du vécu, oppose le parti-pris de la *déréalisation*, c'est-à-dire le primat de l'imaginaire. Ce choix est d'autant plus efficace qu'il s'est subordonné l'*intelligence*, désormais la servante la plus efficace de la bêtise (à l'exemple de ces techniciens hautement qualifiés de la raison analytique qui, parfois, sont d'une bêtise qui fait froid dans le dos). S'abandonner à la bêtise, c'est combler le désir d'être matière (d'où les crises flaubertiennes dans lesquelles le devenir-chose est total), tout à la fois opposé et complice du désir de survol (être pur esprit, etc.). Or c'est précisément cette sensibilité à la matérialité qui nourrira l'appétence de l'écrivain à travailler sur la matérialité du langage (c'est-à-dire sur le non-intentionnel au cœur de l'intentionnel). Ainsi naît le *style*, comme dialectique entre la matérialité et la signification émergeant à partir du mode présentation d'un sens indirect²⁵⁶⁰.

Mais, avons-nous dit, la bêtise est un phénomène collectif : elle entraîne un décalage de Flaubert par rapport à son époque. Ce décalage par rapport à l'Esprit objectif doit se comprendre comme la survivance, l'*hystérésis* de l'enfant en nous. Chacun étant structurellement décalé par rapport à son époque, l'on conclura que la bêtise est la chose du monde la mieux partagée. Dans certains cas, toutefois, ce décalage peut nous mettre en harmonie avec une époque. Ainsi de Flaubert : le *microcosme* névrotique familial fournira la grille de lecture du *macrocosme* en tant que cette époque est elle-même névrotique. Toutefois, les lumières délivrées par ces « heureuses coïncidences » risquent fort d'être complètement oubliées sous l'effet des innombrables contre-finalités présentes dans l'histoire (et qui constituent, comme le montre J. F. Louette, autant de

²⁵⁵⁹ IF, p. 406 (tome 3).

²⁵⁶⁰ Cette conception permet d'articuler l'opposition autrement stérile entre la *poésie* et la *prose*, la magie en tant que fusion participative des mots et des sens et l'*analogon* husserlien entendu comme signifiant pointant vers un signifié. Selon nous, d'ailleurs, le couple poésie/prose (rétractation vers le non-savoir propre/communication) est la version sartrienne d'une opposition qui a été déclinée de diverses façons dans le monde indien (forêt/village, vacuité/compassion, etc.).

« revanches de la bêtise »). À moins qu'on l'éradique complètement grâce à l'accomplissement du projet de vérité (ce qui demeure inimaginable pour nous), la bêtise de l'histoire²⁵⁶¹ sera toujours victorieuse, profitant bien souvent de notre propre bêtise. Tout au plus peut-on, comme le remarquait déjà Sartre (mais est-ce si sûr ?), avancer dans notre façon de poser la question de l'absence de sens de l'histoire.

Le projet de vérité que Sartre entrevoit pour l'humanité et qu'il théorise plus ou moins dans *Vérité et existence* tend donc à lutter contre la bêtise (absurdité et méchanceté à la fois) que l'on ne cesse de constater dans l'histoire : j'ai tout fait pour avoir la paix et j'ai eu la guerre ; mes tentatives pour éviter ma mort l'ont entraînée, etc. L'espoir, injustifiable, d'un jour comprendre la bêtise de l'histoire et donc de s'en débarrasser constitue tout ce qui reste au Sartre vieillissant. Il lui permet de contrer toute attitude abstentionniste (je laisse autrui dans son quant-à-soi, je cherche à m'abstraire de la société, je m'abstiens de me moquer, je m'abstiens de participer à toute entreprise qui asservit autrui, etc.) dont il est clair qu'elle ne peut suffire. Il ne s'agit là, en réalité, que de l'aspect négatif du processus moral et émancipateur. Prise pour la totalité du mouvement éthique, cette attitude (bien plus présente qu'on ne le pense) cautionne *in fine* une vision atomiste de la société et de l'être humain. Ainsi, laisser à autrui sa totale responsabilité – par exemple en acceptant humblement de l'écouter mais sans jamais le conseiller – peut vite devenir *ma* justification pour ne pas jamais m'engager dans l'effort positif²⁵⁶². Comme le dit Jeanson, « le laisser libre par crainte de l'influencer, c'est fort souvent lui retirer un appui, un espoir, une aide sur laquelle il croyait pouvoir compter »²⁵⁶³ (et poursuivre dans cette voie amène évidemment à l'exigence d'enseigner, de faire comprendre et de se faire comprendre). En fait, c'est à nouveau la peur qui règne : nous avons peur de nous compromettre en nous engageant réellement dans un processus émancipateur pour toutes les parties, qui est la seule émancipation *réelle*, et nous dissimulons cette lâcheté sous les traits d'une cynique et hautaine humilité :

quel est donc l'homme qui pourrait sans hypocrisie se constituer en juge à l'égard de ses semblables ? Il faudrait n'être pas « dans le coup », il faudrait être un pur esprit, et ne point vivre, quand ils meurent de solitude à quelques pas ; et ne point se chauffer, quand le travail dans la mine dérobe à quelques centaines

²⁵⁶¹ Non-signification, inertie, piétinement, mort, etc.

²⁵⁶² Cela se produit souvent dans les relations d'autorité : parents-enfants ; colonisateurs-colonisés, etc. On n'explique rien car cela ferait plus de tort que de bien, « car ils n'ont pas encore atteint le point où ils pourraient comprendre ». Ou, à l'inverse, l'on ne dit rien car on ne se sent pas légitime pour prendre la parole.

²⁵⁶³ SR, p. 191.

de milliers d'entre eux le sens même de leur existence, et jusqu'à la possibilité de lui en donner un ; et ne point manger pour mieux travailler, quand la plupart sont contraints à ne travailler que pour manger.²⁵⁶⁴

D'une certaine façon, c'est donc uniquement dans la lutte pour créer les conditions d'une réelle possibilité pour chacun de se libérer que le processus encore abstrait que j'ai enclenché en moi (et qui est l'expérience critique) va prendre racine dans le concret. Ainsi, tout comme la vérité est un processus collectif de vérification dont la condition de possibilité est une réciprocité fondamentale, l'exigence de sincérité – exigence alliant un travail ascétique de transparence à une éthique de la communication – ne rejoint le concret que lorsqu'elle nous fait redécouvrir la *réciprocité* qui la fonde. Ce serait là le seul moyen de briser le cercle d'objectivations explicatives que nous créons et nous incorporons²⁵⁶⁵. La philosophie, niant sa réelle fonction émancipatrice, n'a bien souvent été que l'acmé éthéré de ce cycle égotico-social en se confinant dans une pure technique du savoir. La vérité n'est pas une adéquation, une ressemblance, un accord, etc., elle est ce qui libère. Terminant ce chapitre, nous allons approfondir les conséquences de ce dernier point en nous basant, une fois n'est pas coutume, sur un texte de Jeanson : *La vraie vérité*²⁵⁶⁶.

4. Dire vrai

A. Le Vrai qui condamne

La thèse principale de cet ouvrage, conforme au tour stratégique que nous entendons conférer à la pensée, est que l'élaboration d'une vérité humaine, concrète et communicable nécessite la réhabilitation du mensonge²⁵⁶⁷. Mais il faut s'entendre : plutôt que d'un cynisme éhonté, le mensonge relève ici de ces procédés « hypotyposiques » qui font également le cœur de la notion de la *parrhêsia*. Cette réhabilitation des moyens, corrélée à une inaltération de l'objectif, permet d'éviter une forme de manichéisme²⁵⁶⁸ : faire de la vérité un *Bien* inconditionnel et inconditionné reviendrait en effet à condamner l'erreur et le mensonge au *Mal*, c'est-à-dire, finalement, à une simple et négligeable apparence. L'exigence inconditionnelle de vérité nous ferait, par conséquent, retomber dans le schéma classique selon lequel le Bien, pré-

²⁵⁶⁴ SR, p. 194.

²⁵⁶⁵ Au grand plaisir, comme le remarque Jeanson, du Politique (au sens le plus bas de ce terme), trop content d'avoir affaire à cette humanité qui se met d'emblée dans les conditions optimales à tout conditionnement.

²⁵⁶⁶ Francis Jeanson, *La vraie vérité (Alibi suivi de La Récrimination)*, Paris, Seuil, 1954. Cité VV.

²⁵⁶⁷ Au sens où, comme le montrera Sartre dans MH, le goût brutal de la vérité peut être insincérité.

²⁵⁶⁸ Car, comme le montrera Sartre dans la *Critique*, tout manichéisme est une illusion servant de noirs desseins.

existant et déjà habillé de pied en cap, ne demande qu'à être découvert sous de viles scories qu'il faut détruire (et que l'on est fondé à détruire)²⁵⁶⁹.

Dénonçant les tactiques de réduction et d'appropriation de la vérité, Jeanson demande : que « devenait l'adéquation de la pensée au réel, quand le réel s'évanouissait sous la précision croissante des mesures et ne se laissait plus appréhender que selon des formulations statistiques et probabilitaires ? »²⁵⁷⁰. Bien que les avancées de la science aient mis à mal le paradigme de la vérité-adéquation, cet état de fait n'est jamais réellement été pris en compte²⁵⁷¹. Une morale bien particulière résulte de cette conservation de la désormais archaïque vérité-adéquation : si être dans le vrai c'est lever le voile, tous ceux qui ne peuvent le lever se rendent désormais *coupables*. En d'autres mots (et sur la base de la prémisse non explicitée propre à notre temps : « tout le monde est *effectivement* égal ») : s'il faut et suffit que tout le monde *décide* d'opérer le passage à l'universel pour que le règne des fins advienne, ceux qui ne le font pas ont résolument décidé d'être mauvais. L'idée d'un Bien pré-existant couplée à celle de la possibilité effective et universellement partagée d'y accéder inconditionnellement permettent de ne voir ni les différences réelles dans les situations, ni les structures qui les articulent. Pis : présupposer la latence d'un règne des fins qu'il suffirait d'actualiser revient à justifier ces structures en annulant le potentiel de violence qui serait nécessaire pour les détruire.

Puisque, dans sa version brute, cette illusion est devenue difficilement défendable, on l'édulcorera. On proposera ainsi une « Vérité-idéal régulateur » entendue comme horizon de toutes les recherches. Par conséquent, les errements de la recherche deviennent des moments nécessaires en attente de vérification, comme autant d'articulations menant à l'objectivation parfaite (c'est-à-dire valable partout et pour tout le monde). Si cette dialectalisation est bienvenue puisqu'elle articule à nouveau la vérité au processus de vérification, la *foi* dans l'existence d'une fin atteignable est, elle, productrice de malheureux effets puisqu'elle continue de poser l'existence préalable d'une Vérité non transformée par les moyens visant à l'atteindre. La question est légitime (et rejoint nos interrogations sur la cosmologie naturaliste) : croire en

²⁵⁶⁹ Il s'agit, on le voit, de l'« empirisme » des « lectures religieuses » que dénonçait Althusser. L'on retrouve, par exemple, une telle vision en sciences sous la métaphore pudique du « voile ». Sur ce dernier point, voir les discussions de M. Bitbol dans *L'aveuglante proximité du réel*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1998.

²⁵⁷⁰ VV, p. 13.

²⁵⁷¹ Rappelons que, selon B. Latour, le naturalisme n'est qu'un « analogisme 2.0. » qui se serait étendu infiniment et illusionné sur sa propre nature.

une unité et un universel par-delà l'unification et l'universalisation ne constitue-t-il pas le meilleur moyen de ne pas tenir compte des autres unifications ? Nous avons vu que si Sartre visait à conserver la force propre que génère l'illusoire croyance en un horizon atteignable, cela ne pouvait se faire *qu'après avoir effectivement éprouvé cette croyance comme illusoire*. La question est donc celle de la conservation de la puissance que procure une telle illusion sans en subir les effets dévastateurs.

B. La fausse communication

Jeanson spécifie son point de vue à la faveur d'une critique de la fonction accomplie par l'*essayiste*. Le fond du problème réside, selon lui, dans le fait que l'essai nous place explicitement sur le terrain de la connaissance, de l'universel, etc., sans nous faire voir l'historicité des concepts, de la méthode, de l'essayiste :

Peu importe que l'accord se fasse ou ne se fasse pas, sur la thèse qui aura été soutenue : l'essentiel est que ce soit une thèse, rien qu'une thèse, – un système d'*idées* se référant à d'autres idées encore. En suite de quoi, convaincu ou non, mais sûr d'avoir compris, chacun s'en retourne vivre, aimer, lutter et souffrir, et ne rien comprendre à soi-même, et – manquer indéfiniment les autres au travers des pires malentendus.²⁵⁷²

Cette critique du jeu abstrait des concepts et de la glorification des vérités non transformantes annonce la dénonciation bourdieusienne de l'*illusion scolastique* (mais également la troisième « peur » dégagée par Sartre : par peur de la responsabilité, l'on déconnecte la vérité de la vérification et l'on en fait un objet de contemplation). Une telle position se structure comme suit : on proclame la volonté de communiquer ; on porte l'illusion qu'une communication véritable se fait dans le monde des idées auquel tout le monde a également accès ; on lutte en coulisse contre toute communication réelle entre deux consciences en supprimant tout rapport au *vécu*. En d'autres termes, empêchant la communication, *on fait ce que l'on ne dit pas et l'on dit ce que l'on ne fait pas*. Contrant à sa façon un tel risque, Sartre s'épuise à nous montrer que la communication est un rapport entre deux *non-savoirs*, c'est-à-dire entre deux vécus par-delà les déformations du savoir. Aussi tout ouvrage qui ne viserait pas *explicitement* à atteindre ce non-savoir peut-il être à bon droit considéré comme un obstacle au projet de communication. Faire de la pensée une distraction par rapport au vécu tout en continuant de porter haut et fort la prétention de cette pensée à avoir un impact n'est que pure hypocrisie. D'où le cri de Jeanson :

²⁵⁷² VV, p. 20. Nous l'avons vu, cette attitude peut être présente aussi chez le *lecteur* : ainsi de celui qui lit Genet comme esthète, se plaçant d'emblée dans une position inatteignable.

« Mais quand donc saurons-nous que nous ne savons rien ? Et qu'il n'y a rien à *savoir*... Et que vingt-cinq siècles de *pensée* morale et psychologique n'ont pas rendu les hommes d'aujourd'hui moins opaques à eux-mêmes que les contemporains de Zénon... »²⁵⁷³. Le zélateur de l'universalisme aura tôt fait de dénoncer ce cri comme un appel à l'irrationalisme sans voir qu'il s'agit en réalité d'un désir puissant d'*élargissement de la raison* afin qu'elle puisse enfin être utile au processus moral.

Fidèle à une certaine appétence sartrienne pour la *totalisation*, Jeanson nous rappelle ce qu'implique le sacrifice de la personne-en-situation sur l'autel de l'universalité, sacrifice que l'on justifie par la croyance selon laquelle c'est seulement à ce niveau que l'on pourra communiquer : une conception *appauvrie* de l'expérience (l'expérience, c'est ce qui est saisissable et exprimable en termes universels) ; une *hiérarchie induite* des niveaux d'expérience ; la *perte* de la personne (c'est-à-dire de cette intimité singulière qui dépasse à sa façon l'universel et la multiplicité inerte) ; l'*échec* de la communication ; la déréalisation de sa vie et l'incapacité d'en être un acteur (cela, suite à la surdétermination des catégories abstraites de la pensée au cœur du vécu) ; la perpétuation des structures aliénantes suite au maintien implicite d'une hiérarchie des niveaux d'expérience ; le maintien de la peur (que le maniement de concepts universels ne pourra jamais déloger de l'affectivité), etc. Contre tout cela, la réactivation du mouvement de totalisation coïncide avec la proposition faite à autrui (c'est-à-dire à tous) de s'engager dans un *projet de communication* que l'on peut exprimer comme suit : à condition de travailler d'arrache-pied et collectivement, à condition, surtout, de ne jamais succomber à l'illusion d'avoir accès directement à la vérité ou à l'être d'autrui²⁵⁷⁴, nous sommes tous capables de *comprendre* l'autre, de saisir le *goût* particulier que prend sa quête de l'être. Dans le troisième chapitre de ce travail, nous avons dégagé les caractéristiques de ce type de compréhension. Après les passages par la réflexion pure et la vérité, se confirme à présent que c'est *ensemble*, en cessant de nous raconter abstraitement, que nous pourrions peut-être nous délivrer. Que l'on ne voie ici nullement une grande séance collective d'aveux ou encore une élaboration théorique abstraite : « nous pouvons discuter à perte de vue sur nous-même et sur autrui, – sur l'Homme, – sans parvenir jamais, si 'intelligentes' que soient nos considérations, à toucher l'essentiel, la

²⁵⁷³ VV, p. 21.

²⁵⁷⁴ « Car cet 'être', cette 'vérité' n'existent pas : il n'y a pas à les *connaître*, il n'y a rien à en *penser* » (VV, p. 23). La prévention de Jeanson rejoint celle de Descartes contre la *précipitation*.

réalité même : *la façon dont ça se passe* »²⁵⁷⁵. En somme, il est temps de se (con)centrer sur la machinerie interne, sur le *comment*, et ce, en-dehors de toute velléité introspective (au sens le plus bas de ce terme, c'est-à-dire au sens de jouissance égotique indéfinie). Lucides sur *comment* ça se passe en nous, nous serons en mesure de voir un peu plus distinctement *comment* cela ça se passe en autrui et pour autrui. La communication est à ce prix. En d'autres termes, endosser le projet de communication nous amène à enfin redonner ses lettres de noblesse à la pensée du *comment* contre la pensée du *pourquoi*. Encore faut-il qu'autrui partage ce projet de lucidité collective.

C. La lutte stratégique

À travers cette critique de la posture essayiste, Jeanson développe en réalité une pensée radicale de l'*idéologie*, cette scène mythique sur laquelle nous racontons notre vie : il y a une nécessité impérieuse de répondre aux idéologues, de lutter contre ceux qui ont choisi le parti de l'oppression en accentuant les malentendus, les divisions, les mécompréhensions, mais cette réponse *doit* atteindre le lecteur. Par conséquent, entre forcément avec cette exigence l'importance d'admettre un part de *séduction*. Dès qu'elle reconnaît et accepte sa mission éthique, la philosophie erre à nouveau dans les parages de la rhétorique et de l'idéologie : « il faut *choisir* : consentir à mettre l'accent sur ceci ou cela, privilégier telle attitude ; tenir compte du lecteur, de sa fatigue, mais aussi de ses réticences et de certaines objections qu'on devine. Car il s'agit tout de même, après tout, de la convaincre ! Fût-ce, par exemple, du danger de toutes convictions »²⁵⁷⁶. Si l'écrivain ou le penseur nie sa personnalité idiosyncratique pour accéder au monde des idées, s'il demeure forme éthérée et pur esprit, comment peut-il atteindre la personne de son audience, comment peut-il toucher son vécu ? Il convient, au contraire, qu'il se mette complètement dans ce qu'il dit ou écrit, qu'il dévoile sa genèse, qu'il l'analyse, etc., *sans que cela ne soit une glorification cachée et une injonction à la franchise*. Là réside évidemment toute la difficulté de l'exercice²⁵⁷⁷. En somme, Jeanson est partisan d'une pensée du compromis sans

²⁵⁷⁵ VV, p. 24.

²⁵⁷⁶ VV, p. 30.

²⁵⁷⁷ On pourrait lier cette vision stratégique, d'une part, à l'analyse faite par Jeanson du théâtre sartrien : il s'agit de tricher, de jouer, de se compromettre pour compromettre le spectateur ; et, d'autre part, à sa lecture très personnelle de l'histoire du christianisme dans *La foi d'un incroyant* : l'église catholique a adopté la stratégie du « cheval de Troie » (adaptations indéfinies aux cadres de ceux que auxquels on souhaite apporter la bonne parole) pour communiquer le message christique, mais elle s'est perdue dans ces médiations et son laxisme séculier se réciproqua d'un autoritarisme dogmatique.

compromission : pour lui, il faut jouer sur les deux manières dont la conscience est *compromise* – 1) désir et adhésion à la chair ; 2) adhésion au monde humain et à l’histoire – pour mieux faire éclater toutes les *compromissions* (rendues possibles par le processus d’altération) à ces deux niveaux. Nous avons vu qu’un tel programme nécessite d’effectuer la réflexion pure et de détotaliser nos outils de pensée tant à un niveau synchronique (montrer que la pensée fonctionne en projetant des unités et des totalités) qu’à un niveau diachronique (faire la généalogie de nos concepts).

La réflexion sur l’usage d’artifices et de médiations visant à élaborer les conditions d’un véritable processus d’universalisation s’avère donc être une nécessité. Poser la Vérité d’abord, c’est s’ôter toute efficacité. Ou, si l’on veut : être vrai d’emblée, c’est rejeter la réciprocité des processus de communication et de partage de la vérité. Évidemment, une telle position implique l’utilisation de moyens qui ne peuvent qu’horrifier l’idolâtre d’une entité vide, vaine, abstraite, pure et, en définitive, violente. Mais, à tout prendre, mieux vaut la violence qui s’assume comme contre-violence et dont l’objectif est de sans cesse diminuer son empire que la violence blanche de celui qui s’en lave les mains²⁵⁷⁸. Le seul moyen pour tirer une quelconque positivité de ces faits (existence de la violence, du mensonge, de l’oppression, etc.) est d’en accepter d’abord l’existence à titre de fait ainsi que l’ambiguïté. On voit où se situe désormais la difficulté : ne pas oublier l’objectif et le but que l’on s’est fixé lorsque l’on est aux prises, « jusqu’au cou », avec les moyens. Car si un mensonge ne vise plus à être un outil vers une meilleure communication, s’il ne vise qu’à tromper l’autre et à se perpétuer en tromperie, en truquage, alors il est légitime de le condamner. En somme, dès que le mensonge ne vise pas à expliciter et asseoir encore mieux la réciprocité sur laquelle il se fonde et qu’il nie, il devient une violence *irrécupérable*.

Il n’y a pas de vérité d’ordre théorique : la vérité ne peut naître que de la mise en pratique d’une théorie, de sa mise à l’épreuve, c’est-à-dire d’une tentative pour réaliser ce qui est en le saisissant, en le traitant, en le *conditionnant* d’une certaine façon, selon telle ou telle méthode, par tels ou tels moyens. Tout savoir implique une opération.²⁵⁷⁹

²⁵⁷⁸ Cette « économie de la violence » qui reprend l’injonction derridienne, s’accompagne d’une exigence permanente d’invention. En effet, la présence indéductible de l’autre fait que l’on ne peut expliquer les situations et donc que, originellement, elles sont insolubles. Par conséquent : « En chaque cas invention d’une solution morale comme d’une hypothèse scientifique qui rejette à plus tard l’éclatement du conflit » (CM, p. 20). *Il s’agit d’innover techniquement en vue de différer la violence qui viendrait briser la temporalité nécessaire à une véritable communication.*

²⁵⁷⁹ VV, p. 36.

D. La vérité précaire

Dans la conception vers laquelle nous nous dirigeons, le problème de la vérité (et du mensonge) n'existe pas au niveau des faits (cet événement s'est passé de telle façon, etc.), il naît, bien plutôt, dans l'obscurité des consciences, dans le flot du vécu où l'on ne distingue plus l'être de l'apparaître. Il naît parce que, libre, je puis réagir sans cesse en valorisant ou non la vérité (et donc la liberté). Il naît dans cette opacité d'apparence subjective mais qui est en réalité *collective* : je me présente tel ; je *crois* effectivement être tel, tout en ne doutant pas que je peux changer, tout en ne pouvant m'exprimer, tout en m'embrouillant ; je réagis à ma croyance et à l'investissement par l'autre, etc. Perpétuellement en danger, la vérité doit être reconnue comme telle. Non seulement l'omniprésent embrouillamini que je suis pour moi-même la fragilise, mais ma volonté même de poursuivre un projet de vérité est douteuse, ainsi que l'opportunité que nous donnera le monde d'effectivement le poursuivre. C'est pourquoi l'exigence d'être véridique sert bien souvent à se prémunir contre la précarité intrinsèque de la vérité : « la peur d'avoir à vivre une situation, à soutenir une entreprise *en pleine relativité*, conduit à rendre impossible toute tentative dès son origine même ; ainsi supprime-t-on l'avenir pour n'avoir pas à y poursuivre – tant bien que mal et sans garantie – la réalisation de ses projets »²⁵⁸⁰.

Vis-à-vis d'autrui, dire la vérité permet de se dédouaner en niant l'efficace de nos paroles, c'est-à-dire en coupant notre implication totale envers nos contemporains : « ce n'est pas moi » ; « c'est la vérité » ; « c'est un fait », etc. Bien plus, cela permet d'exiger de l'autre qu'ils la disent, légitimant ainsi mon droit de regard sur lui (rappelons que c'est l'illusion, proprement naturaliste, d'avoir affaire à une « chose » préexistante qui rend possible ces relations). Accepter le fait que nous sommes tous *d'abord* dans l'ignorance et donc que toute prétention à une connaissance certaine est un mensonge ; reconnaître que la désaliénation est collective, tout cela implique une révision de la *croyance* instinctive en une *valeur* qui serait réellement. « Il y a un *drame* de la vérité : c'est l'aventure du recours au mensonge contre le mensonge même. Il y a un *tragique* de la vérité : c'est l'intervention toujours possible de la contingence et de l'absurde au travers de cette aventure »²⁵⁸¹. Le *tragique* est le mode d'être de notre condition même : que je l'accepte ou non, je suis dans le risque, je suis risqué. Le drame, quant à lui, ressortit beaucoup plus à la dimension éthique : je dois, partout et tout le temps, donner du sens, et constamment

²⁵⁸⁰ VV, p. 50.

²⁵⁸¹ VV, p. 56. On reconnaît la « revanche de la Bêtise ».

reprendre ce projet, l'adapter sans le perdre, l'approfondir au gré des situations, le transmettre au moyen de ce qui le nie, etc. Il s'agit donc d'être *plastique*, c'est-à-dire d'adopter une constance et une cohérence qui autorise une révision du projet et de la finalité qu'il pose. Car toute fidélité rigide – « fidélité-caillou » dit Jeanson –, toute adhésion tranquille à notre être-pour-autrui, si elle est désirable pour un appareil de pouvoir, est difficilement défendable d'un point de vue éthique puisqu'elle ruine le projet éthique en son cœur.

E. « Faire de nécessité vertu »

Progressant dans sa pensée, Jeanson croise des thèmes qui nous sont chers et que nous avons déjà abordés à partir de l'œuvre de Gorz. Analysant le choix (originel ou secondaire), il pose que la perspective change du tout au tout si ce choix vise à *être* (adhérer à une qualité) ou à *faire* (se comporter concrètement de telle ou telle façon selon la situation). Dans ce dernier cas, il convient de comprendre les « mécanismes » formant mes conduites pour pouvoir avoir un impact dessus et tenir la conduite que je m'étais fixée d'avoir : « En d'autres termes, j'ai à me demander d'où procèdent mes accès de colère, et quelles conditions subjectives sont requises pour que je puisse me faire non-coléreux »²⁵⁸². Ma responsabilité dans la colère doit être mise à nue et comprise. Sans cela, je m'ôte les moyens de ma politique (ou de mon éthique). Il y a, en effet, « une mauvaise foi dans la sincérité, et c'est elle que nous rencontrons derrière toutes résolutions qui décrète un changement sans se donner les moyens de le réaliser »²⁵⁸³. Or Jeanson expose parfaitement les ressorts psychologiques d'une telle attitude : volonté de se prémunir dans l'instant de la décision contre la liberté et sa temporalisation qui viendront sans cesse remettre en question cet instant ; décret d'une fin aboutie ; position de l'existence en moi d'une nouvelle essence ; protection contre les rechutes ; engagement *au niveau de la réflexion complice* d'une existence pré-réflexive, etc. Tout au long de ce travail, nous avons tenté d'indiquer en quoi cette conduite et ses présupposés se laissaient retrouver dans d'autres domaines. Partout, c'est le même *besoin* de permanence, la même *soif* de pérennité et la même *crainte* devant l'incertitude et l'impermanence qui sont à l'œuvre. On se laisse fasciner par des totalités imaginaires pour éviter de nous engager, et de ne cesser de nous réengager, dans un processus de totalisation qui

²⁵⁸² VV, p. 63.

²⁵⁸³ VV, p. 63. On reconnaît là une posture que nous dénoncions chez P. Descola : dès lors que l'on a reconnu les limites indépassables du naturalisme tout en souhaitant ériger un universalisme relatif, ne faut-il pas être quelque peu de mauvaise foi pour persévérer dans une tâche inscrite dans ce naturalisme ?

nous investit de part en part. Il convient, d'une part, de comprendre les mécanismes exacts de ces totalités imaginaires et, d'autre part, de saisir et de contrer leur impact sur le vécu.

Une fois initié, le cercle du « faire de nécessité vertu » se fait vicieux : « Je cherche en moi et autour de moi (dans mon passé, chez autrui, en Dieu) des garanties et des assurances, dont chacune n'a d'autres effets que de me confirmer toujours plus dangereusement mon choix initial de l'irresponsabilité »²⁵⁸⁴. Autrui est mon garant cependant que je suis le sien, et nous passons tous deux sous silence cette nécessité honteuse de devoir assermenter sa fidélité pour nous déresponsabiliser d'avoir à la *faire*. À présent, peu importe que la situation réclame telle ou telle conduite de ma part, tels ajustements ; il faut que j'agisse de la sorte puisque je le *dois* :

La notion de devoir, en moi, ce n'est rien d'autre que ma peur : peur de manquer de générosité, de ne pas aimer autrui, [...]. Mais si j'accepte cette peur, j'accepte du même coup celle d'autrui, et nous perdons ainsi toute chance d'une véritable rencontre : désormais, nous ne cesserons de nous fuir ou de nous traiter comme des ennemis.²⁵⁸⁵

L'exigence, le devoir, la valeur en tant qu'impératif catégorique (ce qu'elle est dans les faits), toutes ces choses venant, telles des garde-fous, compenser la *peur* que j'éprouve face de ma liberté sont les plus sûrs vecteurs de l'opposition. Nous montrerons dans le chapitre suivant qu'elles sont intimement liées à la *violence*.

En somme, la prétention à avoir un savoir moral *a priori* et applicable à toute situation est probablement ce qui nous égare. Ne vaut-il pas mieux, dès lors, admettre, avec certains bouddhistes, que cela fait partie des choses « extrêmement secrètes » ? Au moins cela nous ôterait-il la tentation de juger, toujours trop promptement, toujours dans la précipitation. « En tant qu'elle est dite, elle reste à faire ; en tant qu'on la fait, elle est différente de ce qu'on avait pu en dire »²⁵⁸⁶. Pour Jeanson, les choses sont claires : on ne peut songer fournir des principes moraux desquels on pourrait déduire des actions à effectuer ; mais la condition *sine qua non* pour poser un acte moral, pour vivre en tant qu'homme parmi les hommes, est de liquider la *peur*²⁵⁸⁷. Alors pourra-t-on avoir foi en soi et en autrui, alors pourra-t-on vivre cette dialectique dont les

²⁵⁸⁴ VV, p. 76.

²⁵⁸⁵ VV, p. 88.

²⁵⁸⁶ VV, p. 91.

²⁵⁸⁷ Jeanson distingue deux sortes de peur : la peur d'être atteint dans ce que nous nommons notre être mais qui n'est qu'une illusion. Et la peur de la dissémination du sens que nous donnions à nos conduites, qui est une peur devant l'existence et devant l'inconstance du faire. Cette dernière, ajoute-t-il, peut mener au dégoût de l'existence et à la volonté d'en terminer. On retrouve donc, au bout de ces peurs, le désir d'être et le désir de ne pas être contre lesquels le Bouddha avait mis en garde.

termes sont « une exigence extrême et [...] une extrême indulgence »²⁵⁸⁸. La morale ne peut que partir d'un mensonge, et c'est pour cela qu'elle doit articuler ces exigences extrêmes : *car c'est en effet une illusion, un mensonge que de postuler et de faire appel à l'homme en chaque homme alors que notre monde est inhumain*. Ou encore : préserver une certaine lucidité quant au fait que, dans la lutte, des morales compromises seront secrétées, permet la dissolution de ces morales et la relance du mouvement éthique. C'est pourquoi la morale est un *pari*²⁵⁸⁹ et un pari collectif²⁵⁹⁰.

5. Conclusion

Le trait marquant qui se dégage de ce chapitre est sans nul doute la progressive prise en compte de la dimension historique de l'existence. Ré-exprimant son projet philosophique dans le vocabulaire de la vérité, Sartre met au jour l'importance de l'*intersubjectivité*, de la *communication* et de la *matérialité*. Le questionnement quittant le cadre de la métaphysique (quelque chose est *vrai* s'il est adéquat au réel, *faux* dans le cas contraire), l'horizon d'un projet collectif de vérité devient visible et la réintégration de la métaphysique comme stratégie au sein de ce projet devient possible. Au cours de ce chapitre nous avons donc, d'une part, retracé les différentes étapes qui permirent au projet de vérité, plus conforme à la visée éthique propre à Sartre que ne l'était la tentative d'une ontologie phénoménologique, de voir le jour, et, d'autre part, esquissé les exigences que ce projet impliquait.

Une des premières raisons motivant la prise en compte de la problématique de la vérité se trouve au cœur même de la structure de la mauvaise foi. C'est pourquoi nous avons démarré par l'évocation du choix existentiel que refermait le monde de la mauvaise foi. Ayant *foi* dans la mauvaise foi, je place la structure auto-destructrice de la croyance (croire = ne pas croire) au

²⁵⁸⁸ VV, p. 93.

²⁵⁸⁹ « Sous ce rapport, l'aventure morale est un pari toujours renouvelé, – contre une science du comportement, pour une reprise de la conscience sur ses prétendues causes » (VV, p. 94). C'est donc la lutte de la conscience et de la « nature » (matière, inertie, rareté).

²⁵⁹⁰ Liquidier la peur signifie également liquider le Moi, cette entité qui est barrage et étai à la fois, cette personnalité par laquelle la conscience essaie de se remplir d'elle-même. Alors seulement nous serons en mesure de voir autrui, de l'entendre et d'apprendre de lui : « L'apport d'autrui dans notre vie, pour peu que nous consentions à lui faire accueil, n'est-ce pas en somme, pour un athée, l'équivalent de ce qu'un chrétien nomme la Grâce ? La peur, seule, peut faire barrage à cette grâce qui ne cesse jamais tout à fait de circuler entre les hommes comme pour maintenir en chacun d'eux, au cœur même de ce monde inhumain, l'obsession d'une véritable humanité » (VV, p. 103).

cœur de la réalité et enlève ainsi leur force persuasive aux arguments qui pourraient me faire quitter la mauvaise foi. La vérité est désarmée face au cycle dans lequel m'enferme ma poursuite de la valeur. Il n'y a dès lors plus aucune raison de ne pas poursuivre la valeur même lorsqu'on est au fait de l'absurdité d'un tel projet. Seul un *réveil*, c'est-à-dire une reprise totale de la spontanéité par elle-même, permettrait de percer ce cercle par lequel j'alimente ce spectre de toute mon énergie. Conformément au *verum index sui et falsi*, l'on *sait* alors que la croyance n'est que croyance. À ce réveil qui prend la forme de la réflexion pure dans le domaine du vécu correspond le remplacement de la valeur par la vérité dans le domaine de la pensée. Tout comme la réflexion pure lève l'altération de l'affectivité, le mode contaminé de compréhension implicite, la vérité dévoile partout la contamination au cœur de la valeur : dans le monde de la mauvaise foi, le fait que je suis celui qui donne de la valeur suite à mon décollement par rapport à l'être est confondu avec la poursuite de la valeur comme *causa sui* qu'il faut atteindre. Enfin, premier contact avec l'histoire, nous avons entrevu que, loin d'être seulement une sorte de drame ontologique né d'une peur fondamentale face notre mortalité et à l'impermanence de toutes choses, la poursuite de la valeur me faisait sans cesse accomplir mon *devoir*, c'est-à-dire me faisait agir conformément à la *persona* socio-historique qui m'est conférée. Cette dernière garantit, en effet, une forme de stabilité qui me préserve face à la peur fondamentale et justifie que je n'y pense pas. L'intrication fondamentale entre les deux manières dont la conscience est compromise (par la chair et par les hommes dans l'histoire) se remarque dans l'identification entre la rigidité d'ordre ontologique résultant de ma peur (confusion de ma réaction à la situation et de la situation) et les rigidités spécifiques que sont mes traits socio-historiques.

L'analyse de *Vérité et existence* nous a ensuite montré que Sartre, dépliant les différentes dimensions de la vérité, poursuivait sa réflexion dans deux directions intimement liées :

1) Le projet de « créer ce qui est » nous permet d'échapper au dilemme entre contemplation passive et constructivisme volontariste : « Si le Pour-soi veut bien se perdre, c'est-à-dire ne pas tenter de se récupérer comme être, ne pas se considérer comme son propre but sous la forme du Moi-chose, alors la tâche lui apparaît, par lui l'Être est sauvé du Néant, l'Être se manifeste : le Pour-soi surgit pour que l'Être devienne Vérité »²⁵⁹¹. Sartre nomme « *quasi-crétation* » (*i.e.* créer

²⁵⁹¹ CM, p. 500.

ce qui est) cette attitude²⁵⁹². En d'autres termes, lorsque j'agis sans viser la stabilité d'un Moi (réflexion pure), je dévoile ce qui existait déjà mais de manière indifférenciée (passage de l'être dans son obscur généralité à la vérité). Les possibilités de ma liberté et les dévoilements de l'Être deviennent alors rigoureusement identiques. Or, ajoute Sartre, un tel changement intervient tant au niveau de l'intuition que des systèmes de pensée. Nous est suggérée la possibilité d'une sorte de bijection entre une dialectique intuitive (ou un travail de l'évidence) et l'expression des étapes de cette dialectique dans le domaine de la pensée. Ce que nous désignons *positivement* comme étant une *évidence* n'est en réalité que la somme de tous les appauvrissements que nous faisons subir à la réalité (et qui sont propres à chacun en tant qu'il exprime son époque). Par conséquent, purifier les appauvrissements perspectifs s'accompagnent automatiquement d'un dévoilement approfondi de la vérité de l'Être, c'est-à-dire de la totalité de l'Être depuis ce point de vue²⁵⁹³.

2) *Ce nouveau paradigme (créer ce qui est) permettrait de résoudre l'opposition stérile entre l'an historicisme de la conversion et l'amoralisme de l'historicité.* En d'autres termes, la bijection entre une dialectique de l'intuition et des systèmes de pensée l'explicitant, ne s'effectue pas en l'air, mais à partir de conditions historiques particulières et en vue d'avoir un impact sur ces conditions. Le projet de « créer ce qui est » nous est désormais présenté sous la forme d'une *historialisation vers l'être* au sein de laquelle interviendront les multiples dimensions de la vérité. Dans une telle perspective, le passage vers la collectivité est cohérente : visant au maximum de lucidité, cette exigence atteint les dimensions de mon être-pour-autrui et donc met autrui face à ce dévoilement de nos rapports. Produisant une connaissance dans un processus de

²⁵⁹² Il semblerait que cette *quasi*-création soit en réalité la seule création *stricto sensu*. Distinguant différents types de « création » au sein de notre société (celles de l'ingénieur, de l'artisan, de l'artiste, etc.), Sartre indique en quoi elles ne sont pas de véritables créations à ses yeux. C'est que notre société, tout comme elle privilégie des vérités mortes, pose l'action comme inessentielle. Dans le règne de la raison analytique, tout est ramené à du déjà-connu, ce qui permet de préserver un équilibre que l'on aura déclaré « naturel ». « Toute l'idéologie (homogénéité de l'espace et du temps, réductibilité des phénomènes, déterminisme) s'emploie à détruire l'idée même de création » (CM, p. 527). On retrouve cette idée, omniprésente dans notre travail, dans SG, où Sartre s'emploie à montrer comment une société se protège du crime et du Mal en déployant une caste d'experts chargés de les intégrer dans des statistiques normales et explicables (voir pp. 544 sq.).

²⁵⁹³ « Cela signifie que je dois renoncer à cette tendance perpétuelle à glisser entre mon point de vue et la réalité des lunettes de l'universel, ou plutôt de l'absence de point de vue. Cet Arabe qui passe sur la route m'est à demi dissimulé par les barreaux de fer de mon balcon. On reconnaîtra facilement en soi la tendance que je décris et dont je dis qu'il faut se dépouiller : écartier par la pensée les barreaux et tâcher de voir l'Arabe tel qu'il est : c'est-à-dire constituer une abstraction d'ailleurs non fondée puisque c'est au fond remplacer un point de vue qui est mien par un point de vue plus commode que je n'ai pas. [...] Un autre type d'abstraction [...] consistera à percevoir selon des valeurs et à laisser tomber tout ce qui ne correspond pas dans sa perception à ces valeurs (la saleté, le désordre, les objets non nobles, etc.) » (CM, p. 503).

pensée, j'éradique les faux-semblants²⁵⁹⁴ sur lesquels reposait notre relation. Pour éviter le scandale, il convient que, tous ensembles, nous cessions de poursuivre la stabilité pour dévoiler collectivement les différents aspects de l'Être. Se dégage donc un *projet de vérité* venant contrer le *choix de l'ignorance* (foi dans la mauvaise foi afin de fuir une peur originelle).

Cette refonte du projet sartrien permet de mieux discerner les étapes d'une éventuelle éthique. Ainsi, le choix de l'ignorance étant motivé par des peurs fondamentales, la réflexion pure, qui lève ces peurs, devient une étape absolument nécessaire. Toute croyance apeurée et vaine de *nous* préserver nous empêche en réalité toute appréhension correcte de ce qui constitue notre liberté. Dans le domaine de la pensée, ne pas assumer sa contingence et sauter directement à l'universel (en rejetant l'historicité de nos concepts, de nos idéologies, etc.) revient à adhérer à la poursuite de la valeur. Il convient donc : *pour soi-même*, de faire la généalogie des outils de la pensée et de la manière spécifique dont ils ont surdéterminé le vécu ainsi que celle dont je ne cesse de les transcender²⁵⁹⁵ ; *pour autrui* : de lui présenter le projet de vérité de telle sorte qu'il ne soit pas empêché d'effectuer la reprise active (le *fiat*) du processus de vérification. Or pour cela, il faut, d'une part, connaître autrui et, d'autre part et comme nous l'apprend le détour par Jeanson, se compromettre dans cet échange. Se placer directement au niveau du savoir impersonnel non seulement empêchera *a priori* toute communication des non-savoirs (et donc toute transformation du régime du vécu), mais, puisque nous sommes pris dans une histoire faite de rapports de force, reviendra à prendre fait et cause pour ceux qui ont reçu les conditions nécessaires pour se placer à ce niveau. Ainsi l'obligation de transmission du processus de vérification s'accompagne-t-elle de l'obligation d'user des moyens les plus efficaces à cette transmission. En définitive, loin d'être l'instrument servant à universaliser et justifier un point de vue individuel et historique, la vérité recouvre chez Sartre le déploiement progressif et collectif du mode de pensée qui devient cohérent avec lui-même en se désignant et en se comprenant

²⁵⁹⁴ Cf. notre discussion autour de la vision althussérienne du processus de production de connaissance.

²⁵⁹⁵ « [J]e ne puis *exprimer* mon époque qu'en la dépassant (exprimer c'est déjà dépasser le donné – et d'ailleurs l'expression est marginale. On exprime dans un dépassement pour changer) mais le dépassement même est d'époque : par moi c'est l'époque qui se dépasse elle-même et qui contient son propre dépassement » (CM, p. 506). Si Sartre semble user de ce qu'Althusser appelle la causalité expressive (et dont il fait de Hegel le parangon), c'est bien plutôt vers une conception structurale de la vérité qu'il se dirige, comme nous l'indique les lignes suivantes : « Car l'époque *n'est rien si on ne la pense*, et c'est au cœur de chaque pensée qu'elle s'atteint. Ainsi est-elle à mille facettes absolues et n'est jamais l'*unité* de ces facettes (totalité détotalisée), mais en chacune de ces facettes elle est unifiée. Et chacun, pensant et changeant l'époque, est *hors d'elle* comme celui qui la maintient dans l'absolu – et pensé et unifié à l'époque par l'autre, il est *en elle* » (CM, p. 507).

comme inadéquat au réel. Désignant le monde, les hommes se dévoilent eux-mêmes désignant le monde et affirment l'égalité des intelligences.

En plus d'une reformulation complète de notre problématique, ces développements sur la vérité nous offrent l'opportunité de renouer avec les chapitres précédents. Ils indiquent en effet que l'on peut substituer au paradigme de l'*évidence*, ce « cartésianisme » diagnostiqué par Heidegger et Foucault et qui demeure encore au cœur de la phénoménologie, une *expérience* accessible uniquement par un travail acharné qui mobilise toutes les capacités de l'être humain (entendement, perception, imagination, émotions, mémoire, etc.) et qui nécessite une compréhension des processus par lesquels les consciences s'altèrent. Aux critiques foucaldiennes du paradigme de la présence, il faut ajouter celle de Derrida, pour qui la *métaphysique de la présence* (*logos*, évidence, intuition, vision, parole, etc.), vectrice de violence, doit être dépassée. Mais, avons-nous ajouté, ce dépassement dialectique de l'évidence, s'il ne veut pas être un piétinement destructeur, doit mener à une *autre présence* (que nous identifions à la réflexion pure, cette intuition ni contemplative ni constructiviste). Cette nuance place l'expérience de connaissance à la fin du processus et non au début et l'assimile en réalité à une expérience réflexive (individuelle et collective) sur le point de départ, c'est-à-dire sur l'expérience quotidienne dans ce qu'elle a de plus *inquestionné* ainsi que sur les moyens de parvenir au point d'arrivée. Or ces moyens, qui nous semblent rejoindre la conditionnalité, permettent de proposer une dimension supplémentaire à la vérité : est vrai ce qui est éthiquement utile. Le dégagement des mécanismes inhérents à l'esprit humain en vue de le mener à son mûrissement s'insère comme moyen dans le projet de vérité.

Outre ce rappel des positions des trois philosophes contemporains que nous interrogeons lors de notre deuxième chapitre, la vérité comprise comme moment où la lucidité est actualisée de manière collective, s'intègre harmonieusement au projet kantien d'une connaissance pragmatique, véritable point de départ de notre réflexion. Rappelons que la connaissance pragmatique se définit par la possibilité d'une transformation réciproque (et réelle) des termes qu'elle relie. Non seulement la bijection sartrienne entre la dialectique se déroulant dans la réalité formelle (dialectique des intuitions) et les projections d'une réalité objective auxquelles cette dialectique donne lieu répond à ce réquisit, mais la nécessité de découvrir avec autrui le monde qui est le nôtre et les multiples dimensions de l'Être suppose ce type de connaissance. Par

conséquent, la promotion d'un projet de vérité dépasse la portée de l'entreprise de P. Descola et indique en quoi cette dernière risque d'obérer l'appel au projet de vérité. On se souvient que, pour P. Descola, les schèmes structurant nos expériences reposent sur l'identification d'entités dans le continuum tendu entre soi et non-soi ainsi que sur les relations entre ces entités. En d'autres termes, le découpage identificatoire s'opère par l'établissement de jeux de différences et de ressemblances entre soi et non-soi, jeu reposant lui-même sur une *relation originaire*. L'entité surgit une fois que cette relation originaire devient l'essence intrinsèque d'un objet auquel fait face un sujet, c'est-à-dire une fois qu'elle est séparée de son processus et hypostasiée. Il est notable que P. Descola ne s'intéresse absolument pas à cette première étape et démarre sa recherche en aval de celle-ci. Alors qu'une prise en compte de la vérité primitive (*il y a*, tension entre soi et non-soi) et de la vérité-dévoilement (découpage identificatoire) dans le discours communiqué amène à détotaliser et à historiciser le processus hypostatique, P. Descola confirme le poids accordé illégitimement à *son* processus hypostatique (qui est celui du naturalisme).

Nous sommes également désormais en mesure de mieux mesurer le travail effectué dans *L'être et le néant*. En effet, la dynamique mentionnée ci-dessus – le processus relationnel (vérité primitive) conditionne l'identité (vérité-dévoilement), qui se définit bien souvent par l'oubli de ce conditionnement (c'est-à-dire par ce que nous appelons une inversion d'asymétrie), qui elle-même conditionne les relations de type externe (vérité métaphysique) – caractérise l'essai d'ontologie phénoménologique sartrien. D'une certaine manière, celui-ci pourrait se laisser interpréter comme l'étude approfondie de l'incarnation d'une vérité métaphysique spécifique : celle d'un philosophe petit-bourgeois des années quarante à partir de sa vérité-perspective et de son rapport aux vérités-héritages. Seulement Sartre, en philosophe, appelle « mauvaise foi » le fait d'ignorer le processus d'oubli de la relation originaire et « esprit de sérieux » celui de lire les identités à partir des relations externes. Poussant son expérience jusqu'à son terme, il ne peut que constater l'incohérence de cette position et redécouvrir les liens de conditionnalité entre les différentes dimensions de la vérité. La prise en compte de la bijection entre évolution dans l'intuition et système de pensée va à l'encontre de l'ontologie telle que l'envisage la métaphysique du désir et qui repose nécessairement sur un processus d'identification intrinsèquement liée à la *violence* (nous allons, en effet, voir qu'une des caractéristiques définitoires de la violence est de voiler ou de déformer le principe de conditionnalité).

De ce point de vue, tout travail sur la conditionnalité doit s'y soumettre. C'est la raison pour laquelle l'exercice proprement philosophique qu'est la réflexivité – c'est-à-dire, selon nos propres termes, la redécouverte de la conditionnalité – fait croiser la route d'auteurs pour lesquels il est crucial d'établir ce que pourrait être le « bien-penser ». Ainsi de Spinoza (production d'idées adéquates), de Descartes (établissement d'une méthode pour bien penser), du Kant de la connaissance pragmatique, du bouddhisme et, comme nous avons tenté de l'indiquer, de Sartre (bien penser pour bien agir, ou mieux encore, agir bien en pensant bien). Tous rencontrent une difficulté semblable : une fois la marche correcte de l'esprit expliquée, il faut à la fois être capable de rendre compte de ses dysfonctionnements et montrer comment de ces dysfonctionnements peuvent naître une pensée correcte. Ce type de pensée exige : 1) une théorie du « premier genre de connaissance » ou du « sens commun »²⁵⁹⁶ ; 2) une explication d'un mode *maîtrisé* de l'entendement ; 3) une compréhension, fût-elle biaisée au départ, de ce qu'il faut atteindre. De l'aveu même de Sartre, c'est ce troisième point qui lui fait défaut. Nous avons suggéré que l'objectif immédiat devait être la disparition de la rareté en tant que condition de l'objectif véritable mais médiateur : une réflexion pure collective.

Enfin, cette partie nous permet d'intégrer plus avant les développements bouddhiques. Nous avons vu que l'affirmation de la dépendance réciproque de la conscience et de son objet (ce que l'on pourrait appeler le *relationnalisme*) se voit à un moment ou à un autre confronté à la critique du *relativisme* (ou du *nihilisme*) : si ce qui apparaît dépend totalement du *percipiens*, si *esse est percipi*, comment éviter l'écueil relativiste et son avatar, l'idéalisme absolu ? Toute théorie des relations ne peut, par conséquent, faire l'économie d'une théorie de la *vérité*²⁵⁹⁷.

²⁵⁹⁶ D'une manière générale, on peut relever que le principe du régime de ce sens commun est celui d'une *surdétermination* de la réalité objective sur la réalité formelle visant à voiler le conditionnement de celle-là par celle-ci. La conditionnalité est alors niée au profit d'un déterminisme circulaire boîteux : ainsi, dans la mauvaise foi, je fuis ma présence à moi-même et ma présence au monde vers un monde auquel je crois être inféodé. Exploitant la faculté d'oubli de la conscience, je me déterminerais à ignorer tant les signes de mon activité que ceux venant rompre le monde illusoire maintenu par la poursuite de la valeur. De sorte que, la conscience, présente à elle-même, est voilée, mais le *moi* est pleinement justifié en tant que, *positivement*, il poursuit des valeurs qui sont dans le monde, et, *négativement*, il est excusé de ne jamais les atteindre, pauvre victime des circonstances. À l'autre bout du spectre, dans le rêve, je fuis ma conscience en m'épuisant à maintenir sans cesse un monde qu'il me faut constamment justifier. D'où ce fait que je ne m'étonne jamais de rien. Alors qu'il constitue le déclencheur de toute conversion, l'étonnement signe la fin du régime onirique. D'un côté ou de l'autre, le sens commun est donc bien celui de la *croyance* en tant que cette dernière donne du pouvoir au produit sur ses processus de production au point, dans certains cas, de les affecter irrémédiablement (l'on entre alors dans le pathologique).

²⁵⁹⁷ On le sait, l'intention première de Sartre sera de fonder le *réalisme*, c'est-à-dire de poser l'autonomie de l'homme au sein des choses réelles, en évitant l'idéalisme ou le déterminisme. Il sera donc de la plus haute

Ainsi, dans son dernier ouvrage en date, *De l'intérieur du monde*²⁵⁹⁸, M. Bitbol remarque-t-il que faire du relationnalisme un scepticisme ou un relativisme n'est possible *que* si l'on présuppose *une* chose et si l'on définit la connaissance comme l'adéquation à cette chose. En somme, pour se permettre d'être relativiste, il faut faire passer le *substantialisme* métaphysique et la *vérité-adéquation* comme naturels. Or ce sont précisément ces postulats que tant Sartre que le bouddhisme ont critiqués. Seulement, Sartre ne poussa pas ses critiques au point d'aboutir à un système : il n'a pas proposé de théorie de la vérité achevée (*Vérité et existence* en est la preuve) et sa critique de la connaissance ne s'est pas muée en une théorie claire des liens unissant émotion, imagination et perception. D'un autre côté, nous l'avons vu, tous les bouddhistes ne partagent pas les mêmes vues quant à ce qu'est ce substantialisme. Veillant à sauver la vérité conventionnelle, Mipham opère des distinctions au sein du processus d'identification : l'un, *co-émergent*, est l'acte de naissance de la vérité conventionnelle ; l'autre, qui pose une unité immuable derrière cette dernière, est toujours à rejeter. Cette division permet de ne pas sombrer dans le *nihilisme*²⁵⁹⁹. Bien plus, elle fait du sens commun une erreur *nécessaire* sur laquelle nous devons prendre appui pour nous en sortir. Le problème naît lorsque le processus d'identification d'une essence s'est totalement subordonné l'autre ; en ce cas, seule une crise majeure pourrait permettre de renverser la tendance. Dans tous les autres cas, il faut et il suffit d'un travail constant. Tout comme Jeanson fait de l'imagination le vecteur de la conversion (en tant qu'à travers elle la plasticité de l'homme vient au jour : je modère mes émotions, je présente tel aspect de ma personne pour avoir tel effet sur autrui, etc.) et du compromis sans compromission un schème majeur de son œuvre²⁶⁰⁰, le bouddhisme verra dans la vérité de surface le seul moyen d'arriver à la vérité absolue (d'où les discussions primordiales sur le statut du dépendant ou sur les distinctions à propos des différents moyens de connaissance valides dans le domaine du conventionnel).

importance de comprendre, comme le dit Bourdieu, la genèse historique des vérités supposées transhistoriques. Y parvenir permettrait d'adopter un point de vue critique par rapport à « l'air du temps » (incommensurabilité des « cultures », relativisation de la prétention scientifique à la vérité se conjuguant avec un certain regain du spirituel dans lequel le bouddhisme joue un rôle moteur, etc.).

²⁵⁹⁸ Michel Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2010. Bien qu'utilisant en partie d'autres outils théoriques, nous nous sentons extrêmement proche tant de l'esprit animant cet ouvrage que des thèses qui y sont développées.

²⁵⁹⁹ En fait, comme nous l'avons vu, c'est bien son double schéma des deux vérités (avec au sommet, la vérité qu'est l'expérience authentique de la gnose) qui lui permet de ne sombrer ni dans le nihilisme ni dans le substantialisme.

²⁶⁰⁰ Cela implique non une fidélité stérile mais une cohérence constante.

VII. La violence

*Si l'âme est laissée dans les ténèbres, des péchés
seront commis.*

*Le coupable n'est pas celui qui commet la faute, mais
celui qui est cause des ténèbres.*

Victor Hugo

*En résumé les Tathāgata disent que le Dharma est la
non-violence et la vacuité le Nirvāṇa.*

Dans leur doctrine, il n'y a que ces deux concepts.

Āryadeva

Bien que ce travail se pense comme une réflexion sur la violence, ce n'est qu'à son terme qu'il nous semble être en mesure de statuer sur ce qui fait la spécificité de cette dernière. Nous saurons alors s'il est possible de combler ce souhait, formulé dès l'introduction, de dégager une forme d'unité logique et structurale de la violence. Car, rappelons-le, c'est uniquement en possession de celle-ci que nous pourrions poser les conditions d'une éventuelle pratique de la non-violence. Si cette dernière est possible, nous savons à présent qu'elle devra articuler une pratique de la *réflexion pure* à une théorie (qui est aussi une pratique) de la *vérité*. L'exigence d'une telle articulation nous renseigne déjà sur la violence contenue dans le geste consistant à séparer les sphères individuelle et collective et à nier les liens de *conditionnalité* qui les régissent : me produisant à partir de conditions antérieures résultant du mouvement historique, je transforme ces conditions. Réarticuler les pôles de ce mouvement nous mettra-t-il en mesure de proposer une théorie morale n'infligeant aucune violence tant au niveau conceptuel que vécu (ou perceptif, au sens où, comme Sartre le montre dans la *Critique*, c'est *par* ma perception qu'un groupe devient groupe) ? C'est à partir de la définition de la violence comme *négarion de la conditionnalité* que nous allons entamer ce chapitre final.

1. La négation de la conditionnalité

A. Rappel sur la conditionnalité

Le concept de conditionnalité traverse ce travail de part en part. Il n'est pas inutile pour la compréhension du propos de reprendre synthétiquement ce que l'on peut en dire. Nous avons

suggéré que le *vécu* se définissait par sa conditionnalité, c'est-à-dire par son unification totalisante et créatrice (cf., par exemple, la logique de la compréhension implicite ou de l'*habitus*) à partir de conditions antérieures qui demeurent en son cœur et par rapport auxquelles il devra toujours prendre position. Par « conscience », il faut entendre une dimension du vécu dont la caractéristique est d'être une négation oublieuse se représentant elle-même, par un mécanisme d'altération, comme unité première, auto-suffisante et évidente. En tant qu'approfondissement de la conditionnalité du *vécu*, la *conscience* est elle-même régie par les lois de la conditionnalité à cette simple, mais cruciale, différence près : il s'agit d'une conditionnalité fonctionnant *abstraitement*, puisque partant d'une unité elle-même abstraite. En d'autres termes, des relations asymétriques « créatrices »²⁶⁰¹ (caractéristiques de la conditionnalité) se mettent en place à se déploient à partir d'une illusion. Aussi le *domaine de la pensée*, qui est celui de la conscience, est-il le domaine de l'abstrait. Toutefois, la conscience étant *également* une dimension du vécu, les développements ayant cours dans ce domaine surdéterminent le cours du vécu en y introduisant le règne de l'*altération*. Désormais la spontanéité est au service de l'identité illusoire de la conscience, processus dont les effets s'expriment jusque dans l'affectivité. En somme, étant donné que la conscience appréhende comme unité ontologique les conditions socio-historiques dans lesquelles le vécu a dû se fondre, étant donné, en outre, qu'elle s'exprime et rend compte d'elle-même en se fondant sur un langage déterminé et déterminant ces conditions, un jeu de renvois et de déterminations réciproques se met en place entre le vécu, la pensée, le langage et l'histoire, renvois dont le point d'appui ou l'étai est la croyance en un soi résultat immédiat d'une peur fondamentale²⁶⁰².

a. Conditionnalité du vécu et de la pensée

Bien que le phénomène d'altération et la conditionnalité tronquée qui lui est corrélative s'expriment dans toutes les dimensions de l'existence, nous les avons dégagés plus spécifiquement dans deux de ces dimensions en nous basant sur l'œuvre de Sartre : l'imagination et la perception. *Déclarés* être structurellement opposés l'un à l'autre – l'imagination naît de la négation active de la perception –, ces deux types d'acte de la conscience nous sont néanmoins

²⁶⁰¹ Les guillemets signifient que, depuis la perspective où nous nous plaçons et qui est celle d'une ignorance du caractère illusoire du point de départ, il n'y a que pseudo-crédation, c'est-à-dire changement et transformation en vue de la conservation.

²⁶⁰² On pourrait même parler, pour pasticher Sartre, de croyance (en un) soi étant donné l'aspect irréflecti de ce fait.

présentés comme fondamentalement solidaires²⁶⁰³ : la perception se structure autour d'une valeur dont le mode d'être est celui d'un imaginaire. Nous le savons, cette solidarité est tissée par le *désir* : la conscience désirante (de) soi (ou réflexion *spontanée*) en constitue en effet leur soubassement commun. Désirant croire en l'objet que je sais créer, je m'illusionne de mauvaise foi ; désirant posséder ou être la *causa sui* mes perceptions sont polarisées par la valeur, c'est-à-dire par une forme singulière et personnelle de cette *causa sui*. Bien plus, le désir s'insinue dans la tentative proprement réflexive d'élaboration d'une ontologie en tant que, au final, celle-ci résulte d'un désir de connaissance, c'est-à-dire à la fois d'un désir d'appropriation du monde et de l'illusion scolastique propre à l'intellectuel²⁶⁰⁴. Nous avons appelé « contamination du désir métaphysique dans l'ontologie »²⁶⁰⁵ ce phénomène et avons tenté d'en déceler les effets visibles dans *L'être et le néant*. L'un de ces effets est d'annuler les conséquences *réelles* de l'ontologie sartrienne, à savoir : 1) la mise à l'écart du substantialisme dans l'ontologie (toute totalité étant détotalisée, une ontologie de la substance unique, permanente, etc., est nulle et non avenue) ; 2) la secondarité originaire de l'être-au-monde en tant que c'est à partir de sa postériorité (trou dans l'être, conditionnalité) qu'il est possible de saisir l'antériorité de l'être ; 3) la ruine de toute métaphysique qui se prétendrait totalisante ; 4) la subordination lucide de la métaphysique aux impératifs pragmatiques qui se dégagent de la situation (même si Sartre demeure très évasif sur l'objectif que doit se donner une telle pragmatique)²⁶⁰⁶. En somme, l'ontologie détotalise sans cesse les métaphysiques s'épanouissant dans le domaine de la pensée en indiquant la

²⁶⁰³ En somme : Sartre ne dit pas ce qu'il fait et ne fait ce qu'il dit.

²⁶⁰⁴ Nous l'avons dit : il est crucial de ne jamais séparer l'individuel du collectif (ce qui ne signifie pas qu'il faille les fondre) : la causalité structurale propre à telle société conditionne le désir propre à tel individu qui en est même temps l'expression et la transformation. La surdétermination est le nom donné aux boucles rétroactives agissantes au sein de tels processus et par lesquelles une entité devient conditionnée par son produit (qui donc se conditionne lui-même).

²⁶⁰⁵ Sartre avait analysé, dans EN, l'art, le jeu et le sport comme des désirs d'appropriation. Il est, du reste, significatif qu'il envisage ces activités comme un désir d'appropriation non totalement vicié, contrairement, par exemple, au désir de propriété qui, lui, ne contient pas ou presque pas de dimension créatrice. Plus encore, c'est parce que le désir de propriété ramène le monde à un objet, et non à un acte, qu'il paraît néfaste. Le désir originel de Sartre lui-même s'exprime à travers son « orgueil métaphysique » : il veut posséder le monde entier, comme totalité, sous forme d'une connaissance dont la juste expression devrait revêtir un caractère esthétique. Ne serait-il pas possible de déceler à travers cette analyse de son être-au-monde, la conversion à opérer : si la connaissance permet de posséder effectivement la Totalité (il faut considérer la connaissance métaphysique comme étant une connaissance intuitive), le travail ne sera-t-il pas désormais de la décharger de tout désir orgueilleux d'appropriation pour seulement en jouir ? Non pas tout connaître, mais connaître le Tout, et le dévoiler à l'aide du Beau, non plus pour mieux posséder autrui mais pour l'aider, l'inciter à opérer la conversion.

²⁶⁰⁶ C'est à cette étape que se situe le paradigme de la *parrhêsia*. La parole parrhêsiaque lutte en effet sur le plan de l'imaginaire (pensée, métaphysique), d'une part, en proposant une autre « captation imaginaire », d'autre part, en encourageant la reprise effective du projet de vérité.

contradiction contenue dans leurs prétentions. Ou, pour le dire en d'autres termes : l'ontologie rappelle la clôture de la représentation, c'est-à-dire le fait que le domaine de la pensée ne peut jamais saisir le réel, ce qui est, autrement que sous forme de représentations totalisantes inadéquates.

Or, ces contradictions n'étant rien d'autre que la projection irréfléchie de la réalité formelle (c'est-à-dire de la place *effective* du penseur, de son attention, de son vécu, etc.) dans la réalité objective (les théories, les opinions, etc.) et l'interprétation de celle-là à partir de celle-ci, deux voies s'offrent à nous pour tenter d'être fidèle à l'ontologie sartrienne bien comprise : l'une dans le domaine de la pensée (réalité objective), l'autre dans le domaine du vécu (réalité formelle). Considérer ces deux voies comme formant une *alternative* constitue la ruse ultime niant la conditionnalité étant donné que chacune, approfondie suffisamment, renvoie à l'autre.

1) *Dans le domaine de la pensée*, on restaure la conditionnalité, c'est-à-dire le conditionnement de la pensée par le vécu, en dévoilant le caractère abstrait de la conditionnalité qui s'y épanouit. En d'autres termes, est patiemment construite une pensée adéquate à elle-même en tant qu'elle est inadéquate au vécu : manipulant des concepts généraux, des unités et des tous, la pensée ne peut épouser un flux totalisateur né lui-même d'une rupture avec l'immobilité de l'être. La conscience naissant d'une *négation* oublieuse²⁶⁰⁷, il est normal que le domaine de la pensée dans lequel elle évolue se caractérise par l'inadéquation : parlant, je désigne la chose mais également le fait que je suis telle manière de ne pas être la chose²⁶⁰⁸. L'adéquation de la pensée à elle-même se gagne en luttant contre cet oubli premier et en restaurant la conditionnalité. Selon nous, à des fins d'efficacité, ce travail s'appuie sur les deux piliers que sont une *dialectique purgative* (de type médianiste) et l'*historicisation*, dont nous considérons qu'ils sont les deux aspects de l'expression de la conditionnalité dans la pensée. À un niveau *synchronique*, une dialectique de type médianiste permet de faire entrer en conflagration les prétentions du discours et ses potentialités effectives. Dévoiler l'auto-effondrement de toute théorie qui s'érige en théorie absolue ; indiquer le jeu particulier entre le dire et le dit ; rejeter notre tendance à prendre les êtres de raison pour des entités existant réellement ; mettre en œuvre la structure relationnelle propre au savoir pur (une connaissance de l'objet qui est en même temps une connaissance du

²⁶⁰⁷ Mais il faut voir qu'elle est inadéquate au *vécu* en tant que processus de totalisation et non en tant qu'il se *croit* totalité. La difficulté ici est tout à fait similaire à celle consistant à lier deux régimes du *paratantra*.

²⁶⁰⁸ Cf. la distinction entre la vérité-dévoilement et ce qui est dévoilé.

geste de connaissance)²⁶⁰⁹, etc., autant d'actions permettant de relancer le travail de la pensée en brisant la mauvaise foi qui infecte ce cercle cognitif pseudo-cohérent et auto-référentiel qu'est notre vie mentale. *Diachroniquement*, l'historicisation permet de diminuer la sphère gigantesque d'oubli structurant encore le domaine de la pensée : nous sommes des nains qui nous prenons pour des géants, puisque nous ne voyons pas les géants sur lesquels nous reposons et qui nous placent à cette hauteur. Éclairer ces « géants » – ou plutôt leurs traces réifiées – permet de mettre en évidence les contradictions qui les faisaient avancer et croître et qui se sont transformées pour nous en une situation que nous endossons sous forme d'évidences.

2) *Dans le domaine du vécu*, c'est à la réflexion pure de rétablir la conditionnalité. Nous avons montré que Sartre donnait un sens existentiel à la littérature en tant qu'elle permettait de vivre sa vie et de se la raconter (pour peu que l'on fasse preuve d'un minimum d'*attention*), c'est-à-dire d'avoir par rapport à elle un recul explicitant. La réflexion pure permet également ce recul *mais sans perdre la force du vécu*. Il s'agit donc d'une attention très spéciale ne tombant pas dans l'orbe du régime de l'identité et de la différence (qui, par la surdétermination de la pensée, ont contaminé le vécu) et qu'il s'agit de cultiver. Lumière de l'affectivité originelle (ou conscience [de] corps), la réflexion pure dissout la structure altérée du *désir*. Loin d'être une forme de fusion inintelligible, cette opération permet de distinguer entre les structures idiosyncratiques du *désir* et le *besoin*. Le désir soumet, en effet, la puissance développée par le besoin aux intérêts de la poursuite de la *causa sui*. Allant à rebours du besoin toujours-déjà acculturé, la réflexion pure permet de séparer la sphère du fonctionnement de la spontanéité et celle du fonctionnement de la spontanéité *dans le régime de la rareté*. Autrement dit, mais cela revient au même : elle réinstaure la conditionnalité entre l'organisme et la *praxis* (ou entre la conscience [de] corps et la conscience corporelle objective, ou encore entre la vérité-dévoilement détotalisée par la vérité primitive et la vérité-dévoilement confondue avec la vérité métaphysique). En tant que la réflexion pure opère ce décalage sans perdre la force propre au vécu, on pourrait dire qu'elle est la forme intuitive (ou positive) du résultat apparaissant de manière négative dans le domaine conceptuel (un système adéquat à lui-même en tant qu'il est inadéquat au réel).

²⁶⁰⁹ Avec une telle définition, nous pourrions voir dans la pratique mathématique (déploiement de l'ensemble vide), une véritable ascèse.

En résumé, la conditionnalité est tout à la fois « logique du vivant » et rapport liant la vie à la pensée en tant que cette dernière dépend du vivant. Nous nommons « éthique » tout processus visant à respecter le régime de la conditionnalité. Dans le domaine de la pensée, ce processus est « dialectique » et dans le domaine du vécu « travail sur l'affectif ». L'ontologie non substantialiste, la dialectique « purgative », l'historicisation des concepts et la parole parrhêsiaque sont des développements conceptuels ou des actes visant à mettre en lumière la « clôture de la représentation », c'est-à-dire le fait que toute représentation se vit et s'exprime sous forme de totalité sans jamais pouvoir être *la* totalité qu'elle prétend être puisqu'elle est conditionnée par le vécu qu'elle nie pour se fonder. Il est possible, par conséquent, de voir dans les points qui viennent d'être énumérés des expédients *éthiques*. En outre, et comme nous allons le voir, le mouvement éthique s'identifie à l'explicitation progressive des liens de *réciprocité*. L'éthique s'insère dès lors dans l'histoire et jette sur elle une nouvelle lumière. Si la violence est effectivement négation de la conditionnalité, elle est présente dans toutes les dimensions que nous venons d'aborder. Que ce soit dans le domaine de la pensée ou celui du vécu, la violence dépend de mécanismes identiques : inversion d'asymétrie et symétrisation en tant qu'expressions de l'*altération*.

b. Inversion d'asymétrie et symétrisation

Nous avons défini la conditionnalité comme un mouvement asymétrique d'unification créatrice. Déplié, ce syntagme signifie que toute « entité » participant à la conditionnalité se définit par un *nexus* relationnel (unification des autres « entités ») qui *ajoute* aux relations pré-existantes son point de vue propre (aspect créateur rendu par le terme « asymétrie »). Rigoureusement définie par le nœud relationnel qu'elle est, l'entité est en même temps *prise de position* par rapport à ce nœud. Cette prise de position, qui, de proche en proche, a un impact sur les autres nœuds relationnels, entrera de plein droit dans la définition de l'entité qui sera à nouveau prise de position par rapport à cette nouvelle définition à laquelle elle a contribué, etc. Si l'on veut user de mots courants, on dira de la conditionnalité qu'elle est à la fois une *temporalisation* et un *espacement* par rapport à cette temporalisation, une *action* et une *réaction*. Ce que l'on appelle, par défaut, « entité » n'est donc que le lieu tendu entre la solidarité de la dépendance universelle et le *propre* d'une entité. Que l'on brise cette tension et les produits de la conditionnalité ne respectent plus ce qui les sous-tend et les rend possibles. Autrement dit, dès que la tension liant le propre à la réciprocité est brisée, tous deux subissent une altération : le

propre devient l'identité introjectée et la réciprocité se transforme en sérialité. Nous avons suggéré qu'une telle cassure peut s'opérer selon deux modalités, soit en inversant l'asymétrie : le produit se croit producteur (ce qu'il est effectivement mais en un sens différent²⁶¹⁰) et projette des lois qu'il imagine *siennes* sur ce qui l'entoure et sur lui-même ; soit en déniait toute asymétrie : l'« entité » se réduit au nœud relationnel et n'apporte rien de neuf à l'univers. Ces processus peuvent se répéter à partir de l'appréhension illusoire des entités : on peut prendre pour point de départ d'un mouvement soi-disant « créateur » une entité résultant de l'inversion d'asymétrie. Le « monde » apparaît alors comme le déploiement d'une conditionnalité qui est, en réalité, doublement altérée, et dont l'expression particulière peut venir surdéterminer le processus « premier ». C'est donc à une véritable création d'un monde altéré que l'on assiste et à laquelle on participe.

La brisure de la tension propre à la conditionnalité, entre la solidarité (ou réciprocité) et le *propre* se manifeste à plusieurs niveaux : 1) le fait que ma spontanéité endosse des conditions qui la précèdent est une nécessité tenant aux exigences de la conditionnalité, mais l'*identification* perpétuelle à ces conditions (par le mécanisme d'altération) empêche l'asymétrie créatrice d'apparaître²⁶¹¹ ; 2) faisant de ces conditions, investies par autrui et transmises par inertie, mon identité, j'oublie ce qui m'est *propre* et qui me relie à autrui en ce qui lui est le plus propre²⁶¹², passant sans cesse d'une appréhension idéaliste du monde (inversion d'asymétrie : il ne peut rien contre ma liberté souveraine) à une appréhension réductionniste (symétrisation : le monde me détermine). Nous retrouvons ici des processus que Sartre nommera plus tard « sériels » : je suis à moi-même en tant qu'autre le même qu'autrui en tant qu'il est autre que lui-même²⁶¹³. Nous avons pisté cette logique dans différents développements sartriens et bouddhiques et avons constaté que, de part et d'autre, existe la nécessité de briser les séries inertes : la réflexion pure

²⁶¹⁰ Cela signifie qu'il y a une confusion entre la création réelle et la création abstraite.

²⁶¹¹ Nous dirons que là réside la distinction entre l'altérité, c'est-à-dire le fait de la présence d'autrui, et l'aliénation résultante de l'altération

²⁶¹² Sartre développera ce point par la suite sous la forme d'une « communication des non-savoirs ».

²⁶¹³ Sartre opposera d'ailleurs la série au concept : « Dans le concept [...] chacun est le même que les Autres en tant qu'il est soi. Dans la série, au contraire, chacun devient soi (*comme Autre que soi*) en tant qu'il est autre que les Autres, c'est-à-dire, tout aussi bien, en tant que les Autres sont autres que lui » (CRD, p. 370). Mon *identité* est insérée dans une série qui me solidarise dans la désunion avec les autres. Et cette identité est faite de conduites, de pensées, etc. : « Il y a des conduites sérielles, il y a des sentiments et des pensées sérielles ; autrement dit, *la série est un mode d'être des individus les uns par rapport aux autres et par rapport à l'être commun* et ce mode d'être les métamorphose dans toutes leurs structures » (CRD, p. 373). Détruisant mon *identité* et revenant à ce qui est mon *propre*, la conceptualité ouvre à la possibilité d'une solidarité dans l'union.

lutte en vue de renverser l'altération et dévoile un monde tissé par la réciprocité contre les processus d'inversion d'asymétrie et de symétrisation que l'altération avait rendu possibles ; la réalisation de la vacuité permet d'annuler, dans le domaine de la pensée, l'identification aux pensées et au langage, et, dans le domaine du vécu, le mode d'appréhension égotique, afin que la « grande compassion » puisse advenir. Restaurer la conditionnalité signifie donc, plus que la réalisation de la non-contradiction entre le propre et le réciproque, l'accomplissement de leur nécessaire égalité : *alors que mon identité s'oppose à l'identité des autres, épousant mon propre, je comprends notre fondamentale égalité*. Les élaborations théoriques qui prennent en compte les acquis de la réflexion pure devront non seulement rendre compte de ce monde tissé par la réciprocité qu'elle redécouvre, mais également des processus altérants et de la possibilité de passer de l'un à l'autre.

Jusqu'ici, notre attention s'est portée principalement sur l'altération du propre en identité et sur les effets qu'elle entraîne. Nous savons que c'est à la réflexion pure de déraciner une telle altération en fournissant, au niveau de l'existence, du vécu, une expérience du propre. Si l'on devine que la poursuite de la vérité permettrait de lutter contre la sérialité, il nous faut mieux comprendre ce qu'est cette dernière. Or il apparaît clairement que Sartre, réfléchissant, dans les *Cahiers pour une morale*²⁶¹⁴, au problème de la violence, se dirige vers cette conceptualité propre à la *Critique* et qui allie sérialité et violence. C'est pourquoi, après ce rappel récapitulatif sur la conditionnalité, nous nous proposons à présent de dégager le cœur de la contradiction propre à la violence à partir de l'analyse de certains développements présents dans les *Cahiers*. En possession de ce qui fait la spécificité de la violence, nous verrons ensuite comment sa contradiction interne se complique par la prise en compte de la *rareté*. Jeter sur ces niveaux fortement intriqués une claire distinction rendra possible une planification de ce que pourrait être un chemin éthique.

B. Vers la sérialité

a. L'ambiguïté de la morale

²⁶¹⁴ Étant donné la nature même des *Cahiers* – notes non reprises, non finalisées et non structurées, ces cahiers rédigés dans les années 1947-1948, représentent en quelque sorte la suite annoncée, et avortée, de *L'être et le néant* –, ces développements demanderaient à être poursuivis plus avant pour pleinement profiter de la richesse de ces difficiles épures.

Quittant le projet d'élaborer une ontologie phénoménologique, Sartre lance, dans ces recherches laissées en chantiers que sont les *Cahiers pour une morale*, de nombreuses pistes (dont certaines seulement seront reprises et approfondies, notamment dans la conférence « Morale et histoire »). Esquissons brièvement l'objectif qu'il poursuit dans ce foisonnement de réflexions. L'essai d'ontologie phénoménologique s'est terminé par quelques aperçus moraux. Menée à son terme, l'ontologie fonde, comme nous l'avons vu, la nécessité de la morale. Mais, loin que cette morale soit identifiée à la psychanalyse existentielle, sa base unique doit être, selon Sartre, la spontanéité, l'irréfléchi, l'immédiat. En d'autres termes, la quête de la réflexion pure – travail de la spontanéité sur elle-même – se poursuit. Ontologiquement possible (puisque la réflexion complice est logiquement précédée de la réflexion non-complice²⁶¹⁵), appelée par l'échec de cette même réflexion complice, la réflexion pure épouse l'immédiateté du vécu sans être engloutie par lui. Contrant la fonction oublieuse de la conscience, elle transforme la relation à notre *corps* (n'ayant plus peur, nous ne confondons plus la situation et notre réaction à la situation), au *monde* (nous ne nous sentons plus déterminés par un monde permanent et solide), à l'*ego* (qui nous apparaît désormais simplement comme ce qu'il est, le produit de mes interactions particulières avec le monde et avec autrui) et à *autrui* (qui n'est plus vécu comme une menace mais bien appréhendé comme mon *reciproque*). Bue jusqu'à la lie, la contingence est dorénavant vécue par la spontanéité comme une chance et une opportunité d'éclairer le maximum de dimensions de l'Être. Bref, dans toutes ces dimensions, la réflexion pure outrepassa le court-circuit de la conscience oublieuse et réinstaura l'asymétrie créatrice de la conditionnalité sans perdre les informations nées de cette médiation qu'est la conscience.

Accomplir la réflexion pure serait donc la réponse à l'ambition sartrienne de *faire* une morale, d'*agir* moralement et non plus d'*être* moral. Mais une certaine ambiguïté demeure : « agir moralement » peut signifier soit agir selon les règles de vie (cf. les Généralités II) que j'adopte en vue de me produire comme spontanéité morale, soit, une fois ces règles²⁶¹⁶ et pratiques dépassées, évoluer dans le type d'existence de celui qui les a incorporées et peut donc s'en passer. Entre ces deux lignes réside la difficulté principale de la morale sartrienne (mais aussi sans doute de la pratique bouddhique) : la morale doit agir sur une spontanéité qui ne

²⁶¹⁵ Dès les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre réfléchissait sur le désir d'authenticité qui nous taraude au sein même de l'inauthenticité (cf. *mardi 20 février*, p. 448). Si ce désir d'authenticité est lui-même authentique, il peut prendre la forme d'une *inquiétude* ou d'un *désir critique*.

²⁶¹⁶ Rappelons-nous que Bourdieu dénonçait justement l'ambiguïté contenue dans les règles.

pourra jamais *être* morale. Nous atteignons ici à une nouvelle version de l'interrogation sur laquelle s'ouvre notre travail : qu'est-ce que la morale *avant* d'avoir effectué la réflexion pure ? Et qu'est-ce que la morale lorsque je n'effectue pas la réflexion pure ? Doit-on considérer que je sombre à nouveau dans l'immoralité dès que je quitte la réflexion pure ? Quelles que soient les réponses à ces questions, l'identification pure et simple de la morale à l'effectuation de la réflexion pure apparaît bien vite peu satisfaisante²⁶¹⁷ dès lors que, outre le fait que celle-ci devrait alors se produire et se reproduire sans cesse, elle condamne tout le monde à être immoral quoi qu'il fasse par ailleurs.

Plus qu'une *fin*, la réflexion pure doit dès lors être vue comme le *moyen* qu'emprunte la spontanéité pour agir sur elle-même et lutter contre la pente ontologique la menant au sérieux. Toutefois, la prise en compte de l'aspect collectif complique le problème dans des proportions incommensurables : si, *dans sa solitude ontologique*, la réflexion pure peut prendre prétexte de l'échec de la réflexion complice et de la quête de l'en-soi-pour-soi, elle doit, *en outre*, se situer face à cet événement historique qu'est le *fait* de la vie en société. Le pli vers l'inauthenticité, provoqué par l'altération, devenant, avec le surgissement d'autrui, contingence *historique* (mais *nécessité* de fait, sinon il ne serait pas « homme »), la question n'est plus seulement : « comment puis-je effectuer une conversion à partir de conditions extérieures que je ne peux qu'endosser et qui me constituent comme être inauthentique ? », mais bien : « comment puis-je détruire ces conditions étant donné qu'elles ne dépendent pas *que* de moi ? ». Non seulement, il me faut, à titre personnel, liquider l'inertie qui me transit, mais nous devons collectivement liquider cette même inertie qui altère notre réciprocité. Ainsi les *Cahiers* font-ils montre, à bien des endroits, d'une réelle volonté de penser l'articulation entre l'individu et la collectivité *sans sacrifier la tentative d'élaborer une morale*. C'est pourquoi, nombre des développements de Sartre déploient la logique propre aux altérations de la réciprocité et aboutissant à ce que la *Critique* nommera la « *sérialité* ». Il en va de la sorte, comme nous allons à présent le montrer, dans ses analyses de l'idée, de l'éducation, du caractère, des normes, du droit, dont les aspects redondants proviennent précisément du mode de la sérialité qui les fonde tous.

²⁶¹⁷ Tout comme l'était l'identification de l'Éveil aux simples moments où l'on atteint à la vue.

b. L'idée

Les aspects à la fois *objectif* et *subjectif* de cette dernière intéressent beaucoup Sartre durant cette période puisque, comme nous l'avons montré, l'on trouve également des développements sur ce sujet dans *Vérité et existence*. Décrite comme « un projet de déchiffrement d'un en-soi à la lueur d'une fin »²⁶¹⁸, pratico-théorique, nous avons vu que l'idée enveloppe à la fois son dévoilement et la méthode de dévoilement : la spontanéité se coule dans un schème qui lui dévoile un *moi* présent à un nouvel état de l'être que je désire. Dès que ce schème opératoire (une conscience [de] faire) s'inscrit dans l'être, il meurt à moins d'être réinvesti et réactivé. Si elle est « active » ou « vivante », l'idée nécessite une *attention* constante afin de contrer le mouvement tendanciel rabattant le mode de dévoilement sur le dévoilement. Un exemple fera mieux comprendre tant la teneur de ce mouvement que la raison pour laquelle il se situe à la fois dans le domaine de la pensée et dans celui du vécu : pour empêcher la conflagration entre dévoilement/mode de dévoilement, on délivre, dans les disciplines scientifiques, le protocole de l'expérience (c'est-à-dire le mode de dévoilement dans le domaine de la pensée). Mais suivre un protocole n'implique aucunement la *compréhension* de l'action entreprise. Il faudra donc *faire attention* et séparer sans cesse, pour soi-même, dévoilement et mode de dévoilement afin que la compréhension (qui est reduplication) naisse dans le domaine du vécu (Mipham désignerait, sans doute, cela comme la nécessaire production de la *certitude*). Bref, l'idée est une configuration relationnelle particulière de la *praxis*.

Nous avons ajouté qu'existent deux acceptions de l'idée selon qu'elle est comprise dans un mouvement éthique ou non. Dans ce dernier cas, elle désigne le fait d'endosser subjectivement une production *objectivée* par l'Autre et *altérée* par la matière. Telle une pensée dont je ne suis plus l'auteur, ce que je soutiens activement sur un mode passif finit par me définir et me caractériser dans mon être. Lorsque je ne reprends pas l'idée venant d'autrui comme un instrument perfectible de dévoilement (par le *fiat* d'une clarté active et par la culture de l'attention), je la fais « chose » en moi²⁶¹⁹. En d'autres termes, l'idée n'est alors qu'un schème pratique (parfois millénaire) dans lequel se moule ma *praxis* et qui finit par désolidariser *ce* qui apparaît et le mode de dévoilement. Sartre exprime très bien cette dimension dans ces phrases au

²⁶¹⁸ VE, p. 34.

²⁶¹⁹ Un même processus naît à l'échelle de l'histoire : ainsi, par exemple, de l'idée chrétienne qui devient le catholicisme.

style elliptique : « Nous avons dans la tête des pensées de pierre (à demi). Ce ne sont pas elles qui nous aideront à nous délivrer »²⁶²⁰. Ce qui signifie : les pensées qui nous viennent spontanément (et dont, par une illusion rétrospective courante, on fait du *moi* l'auteur) sont à peine des pensées ; en elles l'altération est si profondément présente qu'elles ne peuvent guère nous aider sur le chemin éthique. Les *habitus* ou les schèmes généraux, invisibles et producteurs d'évidences, sont de cet ordre.

À l'inverse, les idées qui rétablissent le lien entre dévoilement et mode (ou attitude) de dévoilement – *c'est-à-dire le lien originel de conditionnalité* – sont intrinsèquement morales. N'oublions pas, toutefois, les distinctions que nous avons proposées auparavant : sur le plan *individuel*, ces idées apparaissent d'abord dans le domaine de la pensée suite à un recul réflexif capable de contrer la conflagration entre le mode de dévoilement et *ce* qui est dévoilé. D'une certaine façon, la conscience qu'elles génèrent du lien entre réalité formelle et réalité objective peut, par un long travail, éclairer les *évidences*, ces idées « spontanées » dans lesquelles notre vécu s'était fondu et qui nous manipulent à notre insu. Sur le plan *collectif*, il faut, tel un artisan, travailler le langage et proposer ces idées sous une forme telle que, lorsqu'autrui les réinvestit et leur « rend la vie », elles n'empêchent pas *principiellement* tout retour réflexif. Pour cela, elles doivent s'expliciter comme inadéquates (ce que ne font jamais les idées naissant de et reproduisant une inversion d'asymétrie ou une symétrisation). Enfin, nous avons vu que pour ne pas subir la matérialité « absolue » (c'est-à-dire ce depuis quoi elle s'arrache et qui ne cesse de les menacer de disparition), l'idée transmise propose à autrui le projet de vérité.

En résumé : si l'idée n'est qu'une simple condition inerte structurant le mode d'apparaître (traces dans la matière des schèmes passés), elle me relie aux autres mais en tant que nous sommes tous extérieurs les uns par rapport aux autres et *apparemment* solidaires par le biais de la matière²⁶²¹ ; si, au contraire, je la reprends activement à mon compte et tente d'induire chez autrui sa reprise active au sein d'un projet de vérité, nous sommes liés de manière intime et active au sein d'un projet qui est une manière collective de dévoiler le monde²⁶²².

²⁶²⁰ CM, p. 20.

²⁶²¹ C'est pourquoi des projets si contradictoires naissent de traces identiques : un sentiment illusoire de liberté absolue naît de la croyance en une « normalité » de ce qui apparaît. La richesse de l'apparaître est ici un leurre.

²⁶²² Qui elle s'enrichira *véritablement* de l'apport effectif de chacun.

c. L'éducation

Les idées sont, en somme, ce que nous ingurgitons, ce à quoi nous nous identifions durant la *prime enfance*. L'enfant est d'abord cet objet justifié par ses parents et qui, sans capacité ni possibilité au départ, s'appropriera petit à petit l'horizon de possibilités façonné pour lui et avant lui. C'est la fameuse « prédestination » qui, chez Sartre, remplace le déterminisme²⁶²³. La spontanéité que l'on a placée pour débiter dans *ces* conditions et pas dans d'autres, approfondira cette identification première dans les différentes strates de l'existence, faisant progressivement de l'enfant, un « homme avec ses couches d'objectivité, ses carapaces »²⁶²⁴. Puisque, dès ma naissance (et même avant), l'autre et la matière me confèrent une nature en laquelle devra se couler ma transcendance ou mon dépassement, ce dernier, c'est-à-dire la prise de position et l'engagement que je suis et auxquels je suis contraint, ne se fera qu'à partir de ce que je suis pour les autres. Le « moi » qui visera à diminuer les risques du surgissement véritable de l'existence d'autrui ou de l'angoisse naît, en réalité, de l'introjection de ce qu'autrui m'a présenté. En d'autres termes, la logique de l'*Aufhebung* est initiée à partir de l'identification première à une nature qui m'est donnée, que je porte en mon cœur et reporte sans cesse dans tous les dépassements que j'effectue. Développant des stratégies pour se protéger, le « moi » défend d'abord et avant tout les intérêts d'autrui. Et cela *nécessairement* : il est nécessaire, en effet, qu'une spontanéité caractérisée par la conditionnalité porte en son cœur les conditions dont elle est l'arrachement. L'expression de cette nécessité au niveau intersubjectif n'est autre que l'antécédence de la *croyance* sur le mouvement de vérité. La croyance première en ce qui m'est donné, la confiance que j'accorde *a priori* à l'autre qui me présente ce donné et le désigne pour moi ne constituent pas un problème pour une pensée de la conditionnalité, mais bien une condition *sine qua non*. Simplement, s'arrêter à ce stade de l'identification aux conditions et de croyance, stade qui nous enracine et nous lie les uns aux autres de manière extérieure et non assumée, revient à nier la conditionnalité en son aspect créateur.

²⁶²³ Dans le paragraphe 3, partie C « La transmission ».

²⁶²⁴ CM, p. 23. Voir également : « ce qui complique la *situation* c'est qu'elle est historique, c'est-à-dire justement qu'elle est déjà vécue et pensée par d'autres Pour-soi pour lesquels j'existe avant de naître et qui élèvent des prétentions sur ma liberté » (CM, p. 63). Il y a une aliénation perpétuelle sans aliénant premier. Cette aliénation entraîne une oppression qui entraîne elle-même l'aliénation, entretenant ainsi le cercle de la violence. La figure du *père* est à ce titre très importante, car, en plus d'être le lien de tous les impératifs, il est celui qui les transmet. Il apparaît bien à travers cet exemple que le devoir n'est rien d'autre que la violence d'autrui intériorisée.

Concrètement, l'éducation constitue la transmission idiosyncratique des impératifs, c'est-à-dire de l'image qu'une société se donne d'elle-même. Cette transmission, qui suppose une introjection, transforme les impératifs hypothétiques (« si tu ne veux pas avoir froid, couvre-toi ») en impératifs catégoriques (« couvre-toi ! ») qui, littéralement, forment notre chair. L'éducation impose donc des valeurs contingentes qu'elle transforme en valeurs transcendentes absolues. On estime que ces valeurs doivent toujours être supérieures à celles de l'enfant et donc on les lui fait ingérer, ce qui implique la reconnaissance par lui de sa liberté (et donc de ses fins) comme inessentielle. Le père (ou toute autre instance représentant l'autorité) devient irrémédiable et, à travers lui, c'est la nécessité qui parle. L'« impératif » est la transcendance de l'Autre intériorisée placée au cœur de ma liberté et structurant la spontanéité irréfléchie (transmission s'appuyant toujours, en dernière instance, sur l'usage possible de la *force*). Or s'il est vrai, comme nous l'avons indiqué, que ce processus est nécessaire, il est certain, conformément à l'ambiguïté des Généralités II, que toutes les stratégies éducationnelles ne se valent pas : selon Sartre, l'éducation a des effets *négatifs* si la valeur posée est l'ordre présent auquel on fait confiance pour lui-même ; elle a des effets *positifs* si elle est une *médiation*, c'est-à-dire si elle est soumise à l'homme que l'enfant sera. Néanmoins, *du point de vue de l'enfant*, la valeur demeure en dehors de ses projets concrets et, même si on la lui présente comme une médiation, on le sacrifie lui *maintenant* à celui qu'il sera *plus tard*. La ruse des parents étant sans limite, ils truquent l'environnement pour que, quoi que fasse l'enfant, il se rapproche de cette valeur. Même raisonner l'enfant implique un trucage du fait de la différence objective des situations et des forces en présence²⁶²⁵. On voit ici véritablement à l'œuvre la conditionnalité en tant que non-identité et non-différence entre la nécessité et la liberté : l'enfant n'a pas les moyens de sortir de la situation truquée et ne peut que l'endosser en agissant en son sein. En outre, et là se situe sans doute la réelle difficulté, la transmission des impératifs se fera d'autant plus facilement que l'on flatte le désir de stabilité ontologique inhérent à la condition humaine. Bref, l'éducation fait toujours appel non seulement à la foi, mais, souvent, à la complaisance envers soi (et elle encourage la complaisance envers soi pour augmenter son efficacité).

Le résultat de ce processus est un malaise éprouvé lorsque nous nous appréhendons et opérons le « *cogito* cartésien mais aliéné »²⁶²⁶. Nous ne faisons qu'apprendre ce que l'autre fait

²⁶²⁵ Cela nous conforte dans l'idée que si la raison n'est pas *toute* la raison, elle est violence.

²⁶²⁶ CM, p. 119. *Cogito* qui n'est autre que la nescience co-naissante (ou le vécu altéré).

de nous, sans pouvoir l'éprouver²⁶²⁷, et de cette coupure entre le vécu et la pensée résulte un grand nombre de souffrances que nous tenterons de soulager en surjouant toujours plus ce que nous devrions être. Englués dans une totalité, dans un universel que nous avons à être sans le pouvoir jamais malgré tous nos efforts, désespérés et de mauvaise foi, la réflexion pure apparaît comme la condition indispensable pour un rétablissement des rapports réels entre le vécu et la pensée. Nous dirons : puisque *pour nous* le désir de soi, désir de stabilité ontologique inhérent à la condition humaine, est identique au désir de *ce* soi-conditionné-par-les-structures-historiques, la réflexion pure (ou la culture de la vacuité) représentent une coupure par rapport à tout ce qui faisait notre identité et qui entraînait dans le vaste réseau social (y compris notre affectivité altérée). Il faut bien voir que ce n'est qu'une fois cette coupure effectuée, que la différence entre le voile frappant le vécu et la teinte socio-historique de ce voile devient patente et que, par conséquent, l'on est capable de comprendre leur surdétermination réciproque.

L'éducation étant le processus par lequel cette fusion du désir d'identité avec l'identité historique s'effectue²⁶²⁸, l'éducation émancipatrice devra, à partir d'une identification positive, se signifier comme inadéquate et à dépasser afin de rendre *principiellement* possible leur distinction. En d'autres termes, l'éducation doit assumer qu'elle est intrinsèquement une situation de violence et, conséquemment, s'efforcer d'appliquer une certaine économie de la violence : certes on traite la liberté comme une chose tout en la reconnaissant comme liberté, mais cela se fait, d'une part, en vue de dépasser l'ignorance que l'enfant a par rapport à nous²⁶²⁹ et, d'autre part, afin qu'il puisse obtenir une autonomie suffisante pour poursuivre lui-même son éducation. Surtout, pour limiter la violence, il faut viser une émancipation concrète et quotidienne en vue de l'adulte en insistant constamment sur le fait que l'adulte ne sera rien d'autre que la somme de ces émancipations lors du chemin de l'enfant.

Ce dernier exemple nous permet une première généralisation des conditions d'une diminution de la violence : il s'agirait, en gros, de rapprocher au maximum (sinon d'identifier) les moyens de la fin, c'est-à-dire voir en chaque *présent* une fin effective de telle sorte que le moyen ne cesse pas d'être moyen et qu'en même temps il participe au but ultime considéré à

²⁶²⁷ Ainsi Genet passera-t-il sa vie à vouloir tenir sous ses yeux ce « voleur » qu'il a appris être.

²⁶²⁸ Rappelons que ce sont là, selon Jeanson, deux compromissions.

²⁶²⁹ Seul, l'enfant ne serait pas ignorant. Son manque de savoir ne naît que suite à une relation déséquilibrée. La seule *présence* (et non plus le regard) de l'adulte transforme toute la situation de l'enfant (du moins, dans notre société).

présent comme principe régulateur²⁶³⁰. C'est bien vers une *émancipation concrète et quotidienne* posant que l'émancipation ultime est en même temps émancipation de chaque instant que Sartre se dirige :

La solution de l'antinomie est de ne pas distinguer la fin du moyen et de traiter l'homme comme fin dans la mesure même où je le considère comme moyen, c'est-à-dire de le déterminer à se penser et se vouloir librement comme moyen dans le moment et dans la mesure où je le traite comme fin et de lui manifester qu'il est fin absolue dans la décision même par laquelle il se traite comme moyen.²⁶³¹

Traiter la liberté comme chose sans lui relier cette attitude à un horizon où les libertés se traitent effectivement comme liberté, c'est prolonger l'état de croyance et de dépendance de ceux que l'on prétend éduquer. Loin de nous plonger dans une reconnaissance réciproque, ce dernier cas nous insère et nous situe sur l'échelle des relations de domination reliant des libertés prétendûment inégales.

d. Le caractère

La « nature » d'un homme, puisque c'est bien cela que tente de saisir ces études sur l'inertie en nous, prend également la dimension du *caractère*. Sartre définit ce dernier par « l'ensemble stable des relations avec l'autre, avec les instruments et avec le monde sous la pression des libertés extérieures ». Et d'ajouter : « S'il est stable c'est que la pression reste constante et que les institutions sont stables. Le caractère est le produit d'une société institutionnelle et traditionaliste. Le caractère, c'est-à-dire la nature »²⁶³². Le *regard* d'autrui (encore un peu « flottant » dans *L'être et le néant*, le regard est ici lesté de toute la société, de la classe, de l'époque, etc.) me confère une nouvelle dimension d'être, l'être-pour-autrui, que je ne puis jamais être mais que je dois *exister*, c'est-à-dire reprendre à mon compte à *partir* de l'identification première opérée par la spontanéité sur la base des conditions pré-existantes et incorporées durant l'éducation. D'un point de vue strictement *ontologique*, ce dévoilement d'une nouvelle dimension de l'être devrait être accueillie et revendiquée dans la joie. Mais, *factuellement*, c'est une souffrance : d'une part, les liens de réciprocité étant voilés, je dois constamment me montrer à la hauteur de la place qui est la mienne dans le réseau des

²⁶³⁰ Dans MH, Sartre décrira ce moment idéal comme celui où l'action historique et l'action éthique ne font qu'une.

²⁶³¹ CM, p. 216. Il ajoute qu'« il faut considérer l'émancipation *à la fois* comme progressive (Histoire) et permanente (liberté) ». Une rigidification trop importante de ces deux pôles nous renverrait aux apories entre subitisme et gradualisme.

²⁶³² CM, 15.

dominations et des hiérarchies. D'autre part, autrui peut à tout moment, tant suite à sa liberté (condition ontologique) que suite à une *asymétrie de situations*²⁶³³ (conditions historiques), refuser de me reconnaître également comme liberté. Du coup, le « Je » que j'intériorise, objet pour moi et également pour l'autre, est le résultat d'une situation *intrinsèquement* douloureuse. Les distinctions entre ces différents processus pourraient être expliquées comme suit : si l'on appelle *altérité* le fait de naître dans une société où les autres ont toujours-déjà hypothéqué mes libertés²⁶³⁴, l'*altération* sera le processus d'intériorisation de cette nature sur la base d'une appétence propre à la condition humaine, l'*aliénation* le résultat de ce processus et l'*esprit de sérieux* la volonté de continuer à me comprendre à partir de cette nature intériorisée et, par conséquent, l'exigence que l'autre en fasse autant. Le déploiement de la sérialité, qui n'est autre que notre soumission commune à l'inertie, prend progressivement forme.

Afin de mieux voir ce qui fait la spécificité du caractère, il faut bien comprendre qu'il est un des moments, *abstrait par l'autre*, de mon opération sur le *monde*, elle-même effectuée à partir de l'identification première de la spontanéité aux conditions socio-historiques transmises par le prisme de l'éducation. Le caractère approfondit donc la conditionnalité « abstraite » en surdéterminant une seconde fois l'altération. La première boucle réursive est la suivante : d'un point de vue subjectif, mon « Je » figure l'empreinte matérielle d'actions effectuées lors de la poursuite de la valeur (dont nous avons montré que si elle est, en effet, mue par le désir de *possession*, elle exprime ce désir d'une façon singulière). La structure intime de ce que j'effectue est une expression de cette *volonté d'appropriation*, et puisque l'on s'apprend par notre action dans l'extériorité, l'on apprend notre intériorité à partir d'une extériorité altérée par la matière et résultant d'un désir vain de possession (altération première). J'ai, « dès l'origine »²⁶³⁵, une appréhension erronée de moi-même qui se verra justifiée et surdéterminée par l'intériorisation de mon action extériorisée. Ce processus, dont le dépliement discursif réclame du temps et de la

²⁶³³ Ce point est tout à fait crucial : dans certains cas, l'identification première résulte de conditions telles que la rencontre est *a priori* impossible et, en tout cas, exigerait un travail gigantesque. Mais, bien souvent, faute de prendre le temps nécessaire à ce travail, on recourt à l'argument d'autorité. Sartre note que le recours à la force et à l'autorité, donc à la violence, découle de ce que les faits ne se démontrent pas (il faut entendre ici : les évidences) : « Dans l'ordre de la vie quotidienne, la majorité des convictions [...] ne sont ni directement ni immédiatement communicables. Souvent il faudrait, pour réaliser l'accord, donner sa vie entière à l'autre. S'il y a urgence, la tentation est de recourir à l'autorité. Donc à la violence » (CM, p. 221). On peut en inférer que plus un système social fait prévaloir l'autorité plus il tendra à diminuer l'envie et la possibilité d'accorder le temps nécessaire à cette transmission réciproque des évidences et à leur mutuelle transformation.

²⁶³⁴ C'est donc le corrélatif rigoureux de la prédestination.

²⁶³⁵ CM, 128.

patience mais qui se déroule en réalité de manière unitaire²⁶³⁶, se boucle avec l'apparition de la liberté d'autrui en tant qu'il est lui-même le résultat d'un tel processus. S'ouvre alors la deuxième boucle réursive : autrui apparaissant, cette causalité spéciale qui fait que « je suis devenu situation pour moi-même »²⁶³⁷ est à son comble. Sélectionnant un aspect de mon opération²⁶³⁸, autrui me renvoie cette abstraction d'une abstraction comme étant définitoire de ma personne. Ce profil – qui est mon *caractère* – surdéterminera alors à son tour toutes les strates puisque je l'intériorise et me situe sans cesse par rapport à lui.

Tout comme pour l'idée ou l'éducation, on voit que l'inertie fusionne l'influence d'autrui et de la matière. C'est que, en passant par la médiation de la matière, l'homme se fait doublement universel : l'objet nous reflète notre intériorité rendue passive et universelle ; il utilise un objet qui possède une instrumentalité qui résulte de la concrétion de milliers de gestes ritualisés et qui les appelle :

La série causale est infinie ; Être pur, jamais de non-Être. Orientée vers l'équilibre (dégradation de l'énergie). Pour qu'une *fin* surgisse, il faut qu'un existant échappe à la causalité et à l'Être en concevant une fin ; il faut qu'il y échappe aussi en constituant le moyen et il faut que la série causale soit en partie contingente pour qu'on puisse créer le moyen, l'arracher au reste, l'isoler. Mais en s'appuyant sur la causalité pour réaliser la fin, l'homme la resserre et l'isole, il en fait un *système* pratiquement isolé où l'enchaînement est rigoureux. Ainsi crée-t-il le déterminisme au service de la finalité. Mais en même temps il confère une fin à ce petit système déterminé, donc un avenir à ce perpétuel présent. Mais cet avenir est fixe, c'est toujours le même. L'autre est un petit système de déterminisme ressermé où chaque état est rigoureusement occasionné par l'état précédent et qui vise de lui-même à l'équilibre (arrêt du mouvement) mais qui est en même temps orienté dans l'autre sens (non-dégradation mais production d'une fin), causalité rigoureuse et caricature figée de finalité. Perpétuel présent avec un horizon fixe d'avenir. Il nous renvoie à la fois l'image de deux créations humaines : le déterminisme et le résultat.²⁶³⁹

Déployant sous nos yeux la mécanique de l'agir humain, Sartre indique en outre que, d'une certaine façon, cette *double aliénation*, par la *matière* et par *autrui*, sur fond d'un désir premier, est *nécessaire* puisqu'il est impossible que je me crée sans la médiation du monde et l'intervention d'autrui²⁶⁴⁰. Le problème ne réside donc pas tant dans les méandres de cette

²⁶³⁶ Autrui est déjà dans la matière puisque c'est elle qui, dans le monde sériel du pratico-inerte, fait la médiation entre nous.

²⁶³⁷ CM, p. 129.

²⁶³⁸ Pris depuis toujours dans ce cycle, autrui sélectionne quasiment toujours un aspect pertinent au sein du réseau de domination. Autrement dit, la sélection abstraite est effectuée sur la base des valeurs promues par la société dans laquelle on évolue.

²⁶³⁹ CM, p. 58.

²⁶⁴⁰ Ainsi, si l'on se crée de la manière dont on crée la chose et dont on l'offre à autrui, alors les activités impersonnelles et aliénantes, ou/et les relations avec autrui basées sur la violence, créent des hommes anonymes,

dialectique aliénante, processus inévitable, que dans le rapport biaisé (appropriation, fascination, envoûtement, négation, etc.) qui s'opère à chaque niveau de cette dialectique et dont le fond est un manque d'attention et de discernement.

e. Les normes

Nous savons que la poursuite de la valeur signifie l'enfermement dans un circuit ipséitaire égotique et vain. Mais la valeur ontologique (*causa sui*) n'apparaît jamais, ou du moins jamais *d'abord et pour nous*, sous sa forme pure. Elle est bien plutôt appréhendée à travers, bien sûr, des objets²⁶⁴¹, mais également des *normes*. Ces dernières constituent la forme la plus remarquable que prennent les oppressions intériorisées. Il s'agit de « la moyenne intériorisée comme *exis naturelle* et valorisée comme *impératif* »²⁶⁴². Le propre de la norme est donc d'être à la fois *fait* et *valeur* : mon caractère, qui est un fait résultant du nivellement opéré par la matière, est également un devoir-être (je dois être à la hauteur de ce que suis). En d'autres termes, la norme en tant que fait est normative en tant que valeur : il est normal que je fasse le devoir que je suis libre d'accomplir. C'est-à-dire que la norme propose une fin et pose l'*inconditionnalité* de la possibilité de l'atteindre²⁶⁴³. La difficulté provient du fait que, par le biais des schèmes que nous investissons, de l'éducation et des valeurs promues par une société, nous sommes soumis à un nombre important de normes dont certaines sont contradictoires²⁶⁴⁴. En effet, dans une société qui n'est jamais en équilibre parfait (à moins d'être morte), un individu doit répondre à un ensemble particulier de normes se disposant à différents niveaux dont le plus profond est celui relié aux

déchirés, etc. Dans ces conditions, recouvrer un rapport à soi sain nécessite de changer le choix originel *ainsi que* les structures de la vie en commun car, comme le dit Sartre, « il est impossible [...] de changer le rapport à son Moi d'un manœuvre en le laissant manœuvre » (CM, p. 140) (sur tout ceci, on se référera avec profit à l'œuvre de Gorz).

²⁶⁴¹ Voir l'analyse des différents niveaux de désir dans *L'être et le néant* (EN, pp. 621 sq.).

²⁶⁴² CM, p. 317. Ajoutons que la réflexion sur les normes est tout à fait centrale dans « Morale et Histoire ». Par souci de brièveté, nous ne nous y attarderons pas, mais il est clair que c'est vers une philosophie des normes *et de la conditionnalité* que se dirige le dernier Sartre. En effet, ce texte établit que l'acte éthique pur se caractérise par l'inconditionnalité absolue (qui est une absolue gratuité) : rien ne conditionne mon action. L'incohérence dont nous faisons preuve dans nos vies provient de nos tentatives pour conditionner les inconditionnés (c'est-à-dire les actes porteurs de valeurs) et pour nous voiler ces conditionnements.

²⁶⁴³ Rappelons que la porosité entre le fait et la valeur constitue une caractéristique de l'ontologie du *naturalisme* dont la tendance est de présenter l'être sous les apparences du devoir-être et le devoir-être sous les apparences de l'être. Notre travail indique qu'un tel régime rend extrêmement délicate toute pensée de la *situation*.

²⁶⁴⁴ Ces contradictions s'expriment jusque dans le niveau perceptif : notre affectivité modelée par l'éducation nous rend « spontanément » sensibles à certaines normes auxquelles nous nous soumettons de manière irréfléchie.

modes de production c'est-à-dire à la gestion de la rareté²⁶⁴⁵. Or, étant donné que la spontanéité est un processus jamais achevé d'identification qui ne veut pas voir son instabilité, il est naturel qu'elle s'aveugle sur les *contradictions* présentes entre les différentes normes auxquelles elle répond. Les normes qu'elle investit étant les projections imaginaires des différents groupes sociaux en lutte²⁶⁴⁶, elle aura tendance, pour se protéger, à nier la lutte et à favoriser tendanciellement les normes conservatrices. En d'autres termes, l'histoire s'exprime en nous comme lutte des normes, et notre appétence ontologique vers la stabilité nous prédispose à choisir les normes qui apparaissent comme les plus stables.

Nous voyons que la prétendue stabilité d'un caractère, qui justifie que l'on évite de se retourner sur soi-même pour se questionner, voile en fait toute une série de déséquilibres et d'oppressions. Aussi une telle stabilité ne peut-elle être maintenue que de *mauvaise foi*²⁶⁴⁷ : bien souvent, ceux qui ont un caractère « stable » font partie de la frange oppressive de la société dont l'intérêt est de voir la hiérarchie de cette société se perpétuer (ce qui mobilise l'éducation et la transmission des idées)²⁶⁴⁸. D'où l'impossibilité pour de tels hommes (les hommes de *droit*, cf. le point suivant) de bien agir s'ils ne se placent pas effectivement du côté des opprimés pour définir un bien positif. Nous voici en possession de ce qu'il faut bien appeler un principe moral : *tout système doit être jugé depuis le point de vue de ceux qui en sont les exclus si l'on souhaite en dégager la vérité* (principe articulant une nouvelle fois la réflexion pure à la vérité)²⁶⁴⁹.

²⁶⁴⁵ Chaque niveau normatif évolue à sa propre vitesse mais tous sont reliés « à la reproduction de la vie dans un champ pratique défini par la présence d'un ensemble pratico-inerte » (MH, p. 310).

²⁶⁴⁶ Cette lutte résulte de l'asymétrie dans les rapports qu'ont les différents groupes aux moyens de production.

²⁶⁴⁷ La pensée de la norme permet d'indiquer les conditionnements réciproques entre l'appétence pour la mauvaise foi ontologique et son utilité sociale.

²⁶⁴⁸ Ainsi les normes conservatrices ont-elles tendance à nier le mouvement historique producteur au profit d'une temporalité cyclique (ce qui est tout à fait compréhensible étant donné que derrière le devoir-être se tapit l'être et réciproquement). L'idéologie du progrès en est aujourd'hui l'expression paradoxale : afin que rien ne bouge en profondeur, on promeut le mythe d'une perpétuelle et exponentielle amélioration de surface.

²⁶⁴⁹ « [O]n ne peut concevoir que l'intellectuel effectue son travail par la simple *étude* de l'idéologie qu'on lui a inculquée [...]. De fait, c'est *son* idéologie, elle se manifeste à la fois comme son mode de vie (en tant qu'il est *réellement* un membre des classes moyennes) et comme sa *Weltanschauung* [...]. La contradiction dont il souffre n'est d'abord vécue que comme souffrance. Pour la *regarder*, il faudrait qu'il pût *prendre ses distances* par rapport à elle : or c'est ce qu'il ne peut sans aide. De fait, cet agent historique, entièrement conditionné par les circonstances, est précisément le contraire d'une *conscience de survol*. S'il prétendait s'établir dans l'avenir pour se connaître (comme nous pouvons connaître les sociétés passées), il manquerait totalement son but : il ne connaît pas l'avenir ou, s'il en devine une partie, c'est avec les préjugés mêmes qu'il a en lui, donc à partir de la contradiction sur laquelle il voudrait se retourner. S'il tentait de se mettre, idéalement, hors de la société pour juger l'idéologie de la classe dominante, il emporterait sa contradiction avec lui, *au mieux* ; au pis, il s'identifierait à la grande bourgeoisie qui se donne *au-dessus* (économiquement) des classes moyennes et qui se penche sur elles,

Dans une société qui valorise des normes encourageant et confortant le pli de ma spontanéité à se fuir et à se justifier, il devient quasi impossible de réinstaurer la conditionnalité : produit se croyant producteur, la conscience ne peut plus lutter contre son oubli définitoire dès lors que ce qui lui apparaît comme une évidence est valorisé en tant qu'expression de l'atome individuel et inaliénable que je suis parce que je dois l'être et dont je ne vois plus que je me fais l'être²⁶⁵⁰. Nous reprochions à Sartre une certaine cécité quant à l'axiologie qui traversait encore sa conception de la perception ; l'on ne peut que constater, à présent, une totale lucidité quant au fait que le milieu de l'immédiateté est intrinsèquement normatif et, partant, intrinsèquement *éthique et politique*. Loin de nous relier aux autres, se contenter d'appréhender la normalité de ce qui apparaît nous éloigne tant d'une compréhension véritable de la structure de la situation (causalité structurale conditionnée en dernière instance par la lutte contre la rareté) que d'un échange véritable (c'est-à-dire : d'un échange qui nous transforme).

f. Le droit

Le droit constitue sans doute la forme la plus pure des processus ayant cours dans les différents points que nous venons d'aborder. Il est une exigence justifiant mon existence. Posant comme essentiels le but, l'abstrait, le formel (la liberté comme exigence ; la personne juridique ; l'« homme » des droits de l'homme ; le caractère, etc.) et l'individu concret et sa situation comme inessentiels et dépendants, le droit élève des impératifs formels particuliers au statut d'universels. Négation de la situation et de la conditionnalité, le *droit* constitue en quelque sorte l'archétype des situations d'inversion d'asymétrie où le concret est jugé à l'aune de l'abstrait (ce qui explique la place importante que lui accorde Sartre dans les *Cahiers* ainsi que la figure sartrienne du salaud comme « homme de droit »). Le droit permet de sanctionner toutes les tentatives pour voiler l'instabilité des situations en les faisant passer sur un autre plan. Par exemple, dans la sphère du droit, le don devient *charité* (on peut donner à ceux qui n'ont rien), vertu gratuite et conservatrice dont l'objectif est simplement de compenser certaines injustices matérielles tout en se gonflant de sa bonté (par où l'on remarque de nouveau la collusion entre

il en accepterait, du coup, sans contestation l'idéologie. Il n'a donc qu'un moyen de comprendre la société ou il vit : c'est de prendre sur elle le point de vue des plus défavorisés » (Jean-Paul Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels », in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, pp. 248-249). L'on pourrait résumer la position défendue dans notre travail par la double affirmation suivante : il est possible de « prendre ses distances » ; il est nécessaire d'articuler cette prise de distance à la compréhension historique.

²⁶⁵⁰ Sartre appelle cela le « paradoxe éthique » : « l'agent moral *réalise ce qu'il est* dans le moment où il s'arrache à l'être pour se produire en liberté » (MH, p. 295).

l'appétence personnelle et « l'utilité » du point de vue des structures sociales)²⁶⁵¹. Rejoindre la situation et aider effectivement les opprimés amèneraient à lutter différemment (et, d'abord, à véritablement comprendre la situation).

L'action du droit poursuit en réalité un double objectif²⁶⁵² : le *statu quo* d'une situation de domination ; l'intériorisation de cette situation, devenue, dès lors, légitime, par les dominés. Faisant passer l'être au devoir-être, « le droit est un refus absolu de la violence qui ne peut servir qu'à l'opresseur parce que la violence d'où le droit est sorti est antérieure à l'établissement du droit et parce que l'inégalité concrète est entièrement en-dehors de la sphère juridique »²⁶⁵³, puisque l'on pose *a priori* une égalité abstraite des personnes morales et juridiques. Par conséquent, les tentatives des opprimés pour renverser les structures oppressives de la situation seront toujours violentes et condamnables *du point de vue du droit*²⁶⁵⁴. Approfondissons quelque peu ce dernier point.

Tout comme Althusser montre que les Appareils d'État fonctionnent à la violence, Sartre indique que le corrélat du droit est la *force*. Dans une société « harmonieuse » (du point de vue des dominants), le droit n'apparaît pas : l'éducation, la transmission des idées et la valorisation de caractères et de normes conservatrices suffisent. Seules les périodes d'injustice révèlent le droit : il est alors devenu nécessaire de faire respecter ses droits bafoués (je réclame le respect du droit de propriété lorsque je puis subir le vol). Le simple fait que la conscience du droit n'apparaît que lorsque celui-ci est nié ou risque de l'être, indique bien qu'un des objectifs des

²⁶⁵¹ Le processus est le même pour le *serviteur de l'ordre à venir*, le « Révolutionnaire », qui place sa fin tellement loin qu'elle justifie tous les moyens. Une saine maxime serait donc d'éviter de s'aliéner à des buts trop lointains. Si le but est proche, la violence est exclue puisqu'elle ruinerait ce but. Dans ce cas, le moyen ne cesse pas d'être moyen tout en étant en même temps fin. L'émancipation ultime de l'homme, prise comme idéal régulateur, est émancipation de chaque minute toujours présente en des points déterminés. En d'autres termes, l'émancipation est à nouveau considérée comme à la fois *progressive* (Histoire) et *permanente* (liberté).

²⁶⁵² Le droit est, originellement, l'inverse exact de la valeur. Celle-ci distingue l'être et le devoir-être et considère comme impossible l'avènement de ce dernier, mettant sans cesse l'avenir en question ; celui-là, au contraire, fait de ce qui est un devoir-être. Le droit exige des opprimés qu'ils reconnaissent que ce qui est doit être, et que cela est ainsi en raison même de son devoir-être. Bref, le droit est une *causa sui*, mais de mauvaise foi, puisqu'il traite en objet des libertés qui doivent justement être libertés pour reconnaître leur asservissement.

²⁶⁵³ CM, p. 150.

²⁶⁵⁴ C'est la raison pour laquelle Sartre tiendra à distinguer trois formes de *violence* : la violence offensive, la violence défensive et la contre-violence. Mais, disons-le d'emblée : au final, tout est contre-violence et c'est précisément cela qui définit le cycle de la violence. Ainsi savons-nous, par exemple, que, du point de vue de l'enfant, l'éducation est une violence ; se rebiffer ne sera donc pour lui qu'une contre-violence (et abandonner l'enfant à son sort sous prétexte de sa rébellion est une autre forme de contre-violence). Ou bien encore : ceux qui ont le droit avec eux justifient leur usage de la violence comme réponse à la violence de ceux qui ne respectent pas le droit.

rapports de force est de devenir *invisibles*. Le droit est alors *justification* et *naturalisation* de la victoire factuelle, obtenue par la force²⁶⁵⁵, *via* l'exigence d'une reconnaissance de la situation par les plus faibles (sous la menace de la force) : le fort reconnaît le faible pour que ce dernier reconnaisse le fort et son infériorité par rapport à lui. Le truquage est le suivant : le fort reconnaît une liberté abstraite en l'autre pour que ce dernier, reconnaissant la même liberté abstraite chez le fort, reconnaisse également *une situation de fait*. Le droit apparaît donc comme une justification *a posteriori* des structures et fonctions que le vainqueur a imposées de force et dont il jouit (et, tout comme dans le cas de l'éducation, ce procédé est d'autant plus efficace qu'il flatte la soif de stabilité du faible). Pour perpétuer le *statu quo*, pour asseoir cet être en un devoir-être, le droit du vainqueur exige du vaincu qu'il s'engage à ne jamais recourir à la violence. En d'autres termes, l'idéal du droit est la *naturalisation de la norme* en tant que mise à l'ombre des contradictions violentes qui me structurent. Vainqueur et vaincu sont égaux *formellement*, mais règnent dans les faits sur des possessions de quantités et de qualités incomparables²⁶⁵⁶.

L'analyse du droit nous mène ainsi directement à la problématique de l'obéissance au droit et cette dernière à celle de la violence. L'*obéissance*, intrinsèque à l'esprit de sérieux, signifie l'aliénation volontaire et la soumission, par inversion d'asymétrie, à un abstrait qui me justifie. Autrement dit, celui qui opprime le fait au nom d'un mythe auquel il s'est aliéné et il entend faire en sorte que les opprimés fassent ce que le mythe entend qu'ils fassent (le devoir n'est, en effet, jamais loin : « fais ce que dois »²⁶⁵⁷). Eux-mêmes se soumettent à cet ordre qui les justifie en même temps qu'il les broie en les séparant de l'activité de leur spontanéité. En d'autres termes, dans la société du droit, la violence est le moteur intime de ce cercle d'impuissance qu'est l'union dans la désunion de consciences obéissantes. Et ce cercle, « aliénation perpétuelle sans aliénant premier », nécessite ma propre faiblesse, qu'elle sollicite d'ailleurs : m'apprenant dans un monde aliéné, ce sont, certes, *les fins d'autrui* que je poursuis nécessairement d'abord, *mais* c'est moi qui décide de les poursuivre et de les considérer comme

²⁶⁵⁵ Sur les rapports entre le droit et la force, cf. CM, p. 150 sq.

²⁶⁵⁶ C'est encore sur ce type de mythe qui justifie nombre d'idéologies : je suis libre de refuser de vendre ma force de travail. Le patron, justifié par ma signature du contrat, nie de mauvaise foi que c'est la nécessité et la misère qui m'ont poussé à signer.

²⁶⁵⁷ D'une certaine façon, si la configuration analogique fait de son organisation l'explicitation de cet état de fait, le naturalisme tend à voiler son omniprésence.

des exigences absolues quelles que soient les situations²⁶⁵⁸. « Ainsi avons-nous vu d'abord que toute fin conçue par moi pour mon opération est unité synthétique des moyens et se modifie avec eux. Nous voyons à présent que toute fin étrangère, fût-elle pour l'autre une fin concrète et liée à des moyens, s'insère en moi comme fin rigide, inconditionnée et coupée de moyens »²⁶⁵⁹, *mais toujours avec ma complicité*. En effet, quoi que je fasse, si je vis, j'accepte, c'est-à-dire que j'obéis à, et reconduis, une oppression originaire. Renversée, cette proposition signifie que vouloir changer la situation, implique d'accepter le risque de mourir²⁶⁶⁰ et, en même temps, de lutter contre celui que je *suis* (contre ma nature) en tant qu'il est le produit de la situation que je veux transformer. Retenons que la situation de violence me constitue en individu reconnaissant la situation et l'élevant spontanément en état de droit.

Approfondissant son analyse du droit, Sartre découvre le déséquilibre fondamental qui frappe la conditionnalité. Car, s'il est vrai que la spontanéité rend impossible toute obéissance *passive*²⁶⁶¹, néanmoins, même pour lutter, il faut reprendre la situation faite par le vainqueur (tout comme l'enfant ne peut qu'introjecter les conditions qui lui sont présentées). Soit le vaincu accepte, soit il meurt. S'il ne meurt pas, la lutte avenir nécessite *maintenant* sa reconnaissance et son adoubement de la situation. Autrement dit, la violence crée le droit *par la vie du vaincu*. Et c'est au nom de cet état de droit, que le vainqueur pose ses exigences : « la violence crée le droit par l'intermédiaire de la volonté complice de l'autre »²⁶⁶². Dans *Saint Genet*, Sartre approfondit ce point et remarque que cette survie au cœur de l'insupportable – c'est-à-dire l'acceptation de situations inhumaines et donc leur justification par ma chair – se caractérise bien souvent par un passage à l'imaginaire : « il est des situations qu'on ne peut que subir mais subir est impossible parce que l'homme se définit par l'acte ; quand l'action est refoulée par le monde, elle

²⁶⁵⁸ « En un mot l'obligation est présence en moi de *la* liberté. Non en tant que je la suis ou existe mais telle qu'elle est ». Ou encore : « Le devoir, c'est la violence d'autrui mais intériorisée » (CM, p. 265), c'est l'hétéronomie qui se fait passer pour de l'autonomie.

²⁶⁵⁹ CM, p. 271.

²⁶⁶⁰ Cela constitue le cœur de ce que Sartre nomme, dans MH, le « radicalisme éthique ».

²⁶⁶¹ « Il n'y a [alors] qu'obéissance ou révolte » (CM, p. 274). Bien plus, la révolte ne se fait que sur une acceptation reniée et par une demi-complicité. « C'est pourquoi on parle mal de la violence. [...] la violence crée l'acceptation parce que le vaincu proclame un refus inefficace qui recouvre une soumission de fait » (CM, p. 275). Notons que l'obéissance stoppe au moment de la résistance, c'est-à-dire d'une expérience dans laquelle une violence spécifique se découvre comme négation insupportable d'un droit universel. Tout le problème du pouvoir sera de faire en sorte d'éliminer cette limite interne à la servitude volontaire en créant des personnes préférant la mort à la désobéissance.

²⁶⁶² CM, p. 276.

s'intériorise et s'irréalise, elle est jouée ; réduit à l'impuissance, l'agent devient acteur »²⁶⁶³. Du point de vue du droit, l'union des opprimés et leur contestation ne pourront être que violentes, ou, plus précisément, *contre-violentes*, et punissables par le pouvoir en place. Mais puisqu'« il n'y a qu'obéissance ou révolte »²⁶⁶⁴ et puisqu'on ne saurait imaginer un suicide collectif, l'aboutissement régulier reste l'acceptation du droit par tous, et corrélativement, l'assomption au règne de l'Autre (victoire du *cogito aliéné*) ainsi que la soumission aux devoirs qui en découlent²⁶⁶⁵.

g. Conclusion

Dans tous ces développements, Sartre aborde différents aspects (personnels, familiaux, sociétaux, historiques, etc.) d'une même problématique que l'on pourrait résumer par une question : comment penser le conditionnement d'une liberté ? Il synthétisera plus tard le mode d'être qui résulte d'un tel conditionnement grâce au concept de *sérialité*. Cette dernière désigne le régime l'*identité* depuis lequel nous partons tous et que le processus éthique devra défaire. En d'autres termes, Sartre fait la genèse de cette *nature* qui a la primauté chronologique mais qui n'est possible que grâce à la liberté (primauté ontologique) qu'il s'agit de rejoindre. L'être-dans-le-monde s'appréhende en effet lui-même depuis et comme une identité produite par l'introjection de l'inertie, c'est-à-dire de la matière et des traces dont elle est la mémoire unifiante. L'identité, image fusionnant l'appétence ontologique de stabilité et les diverses valorisations promues par une société, vise à maintenir sa stabilité en oubliant les diverses contradictions dont elle est grosse. Ce mixte d'intérieur et d'extérieur qu'est l'identité permet de rendre compte de nombreuses manières d'être-au-monde. Ainsi, des attitudes aussi différentes (en plus, évidemment, des actes de violence physique) que le *mensonge*, l'*éducation*, l'*influence*, le *respect*, le *devoir*, la *prière*, la *séduction*, le *refus*, l'*exigence*, etc., ont-elles toutes comme

²⁶⁶³ SG, p. 385. Analysant l'exemple de Nietzsche, Sartre tire encore cette conclusion : « si l'on ne parvient pas à changer une situation inacceptable, c'est tout un que de la vouloir ou de la refuser car celui qui la refuse publiquement s'en accommode en secret et celui qui prétend la vouloir la déteste au fond de son cœur. Dans les deux cas, c'est le même saut : de l'être au néant, du devenir à l'intemporel » (SG, p. 389).

²⁶⁶⁴ CM, p.274.

²⁶⁶⁵ Cette résignation reste une auto-mystification de la liberté : on se choisit esclave et opprimé faute de ne pas pouvoir ne l'être pas, puis l'on se réfugie en une liberté abstraite pure négation de toute situation. Selon Sartre, suivant la leçon nietzschéenne, le christianisme trouve sa source dans cette morale de l'esclave qui en vient à valoriser l'échec. D'une manière générale, tant que la conversion n'est pas faite, je suis complice de l'autre, puisque j'existe à moi-même comme autre, puisqu'il « m'existe ». D'une certaine façon, toutes les sagesses qui proclament que l'homme peut être libre même dans les fers est réactionnaire.

principe d'« utiliser du dehors la facticité d'autrui et l'objectif pour déterminer le subjectif à se faire moyen inessentiel pour atteindre l'objectif ; autrement dit obtenir l'objectif à tout prix et particulièrement en traitant l'homme comme moyen, tout en lui gardant la valeur d'avoir été voulu par une subjectivité »²⁶⁶⁶.

La question, dès lors, se pose : ne serait-ce pas dans le fait d'user de la conditionnalité pour amener cette dernière à se nier que réside le cœur de la contradiction propre à la violence ? La violence soutiendrait alors le régime d'identité (conditionnement de la liberté et projection imaginaire pour justifier ou voiler cette contradiction) dont elle dépend, cependant que l'identité est la cristallisation de rapports violents. Si tel était le cas, les *Cahiers* pourraient se lire comme une forme de « phénoménologie » de la violence²⁶⁶⁷ visant à en dégager l'essence.

C. La violence dans les Cahiers pour une morale

a. Différents types de violence ?

Tentons de dégager de cette masse de réflexions quelques traits propres à la violence. Sartre distingue la violence *offensive* (voire, comme nous l'avons relevé lors de l'analyse du droit, la violence préventive) de la *contre-violence* (réaction violente à une violence première) et de la violence *défensive* (refus de discuter, de participer, de communiquer, argument *ad hominem*, argument d'autorité²⁶⁶⁸, etc.). Or il nous semble que cette distinction ne concerne que le point de départ depuis lequel la dynamique propre à la violence est mise en route ou relancée. Si notre proposition est correcte, toutes les étapes de la violence sont contenues en puissance dans toutes les situations de violence. Prenons le cas de la violence défensive. Se jouant contre des procès non violents (refus de discuter, refus des règles du jeu, torture préventive, bris d'objet, etc.), la violence défensive adopte finalement la même dynamique que la violence offensive : refus de la conditionnalité, création de murs imaginaires entre les libertés, etc. D'une certaine façon, elle en est même l'aboutissement puisque la perpétuation du mythe illusoire créé par la

²⁶⁶⁶ CM, p. 212.

²⁶⁶⁷ Si les *Cahiers* dégagent le principe de la violence en multipliant les descriptions phénoménologiques, ce sera à la *Critique* d'en faire la genèse, c'est-à-dire d'en rendre compte.

²⁶⁶⁸ L'argument d'autorité (auquel on a recours lorsque l'on veut obtenir l'assentiment immédiat de quelqu'un) exige de l'autre une confiance aveugle pareille à la foi. Sartre distingue un autre type de confiance : « La confiance n'est vraiment une solution libre que si elle est momentanée et relative à un projet précis : je fais confiance sur preuve à quelqu'un pour nous guider, dans une opération dont le terme dernier est le dévoilement qui justifiera cette confiance » (CM, p. 220). C'est le même type de confiance que le Bouddha réclame de ses disciples.

violence justifie la non-communication et l'usage préventif de la violence. Bien plus, c'est bien souvent celui qui aurait tout intérêt à la communication qui la refuse, faisant valoir son droit à une sorte de contre-violence (Sartre prend comme exemples la femme qui se veut intuitive, l'ouvrier qui refuse une discussion sur l'art abstrait, etc.). Ainsi violence défensive, offensive et contre-violence sont-elles potentiellement présentes dès que les situations sont déséquilibrées : le rééquilibrage demandant du temps, de la patience, des analyses fines, de l'humilité, etc., ainsi que l'adoption d'une conception de la vérité comme vérité *devenue* à travers notre transformation réciproque, le refus de la discursivité, le fait de couper court à la discussion et d'isoler chacun dans sa situation et dans son indifférence, est une solution de facilité, au même titre que l'argument d'autorité ou l'attaque de celui qui veut me convaincre²⁶⁶⁹.

En réalité, c'est la contre-violence qui semble délivrer le véritable noyau de la violence : toute violence se donne comme contre-violence *pour se justifier* (la phrase type d'un tel processus est : « j'ai le droit d'agir comme je le fais étant donné ce que l'on m'a fait »). Briser ce cycle nécessiterait d'explicitier totalement le fait que le droit à la violence est un expédient illusoire que l'action se donne pour se maintenir. Éradiquer la croyance en cette représentation imaginaire forgée pour la cause permettrait de se réveiller de l'autre illusion de la violence : la séparation des moyens et des fins : seule la croyance en une fin non altérée par les moyens mis en œuvre permet de justifier l'usage de moyens violents. L'action violente se donne donc toujours comme justifiée (la meilleure justification étant la nécessité) pour et par la fin inaltérable qu'elle s'est donnée. Nous pouvons d'ores et déjà affirmer que seul le maintien d'une forme de vigilance dans l'action quant aux projections imaginaires secrétées par l'homme violent ou le groupe usant de violence permettrait de distinguer une contre-violence « cyclique » d'une contre-violence « productive » qui ne justifierait pas à tout prix les moyens par la fin.

²⁶⁶⁹ La différence pointée par Sartre entre la *violence* et la *force* nous offre un autre exemple de cette solidarité profonde liant les différents types de violence : alors que cette dernière ne serait qu'un changement survenant dans l'indifférence du *partes extra partes*, la première, négative, brise une certaine *légalité*. Échouant à épouser la légalité pour arriver à ses fins, la violence naît de cet échec : dans mon complexe d'ustensilités, lorsque je brise la porte, j'exerce une violence « illégale » car je n'ai pu l'ouvrir par des moyens « légaux ». S'enracinant dans une *faiblesse* qui amène à s'en remettre au hasard de l'action violente – « il y a *espoir* dans la violence et *certitude* dans l'opération légale » (CM, p. 180) –, cette violence a toutes les caractéristiques d'une violence défensive. Toutefois, en tant que la « légalité » est saturée de normes et d'une histoire particulière, en tant également que mon caractère impulsif s'ente dans le prisme sociétal qu'est la famille, les moments propres à la violence offensive et à la contre-violence sont activés dans ce cas comme dans tout autre.

Ni être ni non-être, la violence se laisserait mieux décrire comme un mouvement singulier reliant des *identités* et qui vise à se maintenir en générant des raisons imaginaires justifiant son usage. On pourrait également y voir un gigantesque mouvement circulaire s'appuyant sur la soif de stabilité des consciences et voilant la contradiction inhérente à cette circularité en instrumentalisant le seul domaine où une contradiction peut subsister – l'imaginaire – pour coloniser toutes les sphères de l'existence.

b. La *Stimmung* de la violence

Poursuivant sa « phénoménologie de la violence », Sartre dégage la « face du monde » qui apparaît à la conscience animée par la violence. Comme l'a révélé l'omniprésence de la contre-violence, l'univers de la violence est circulaire²⁶⁷⁰. Il n'est nullement surprenant que le temps soit nié par un mouvement dont l'idéal de (non-)temporalité est précisément l'*instant* : par exemple, voulant tout, maintenant, je refuse de travailler et de composer patiemment avec le monde²⁶⁷¹, c'est-à-dire que je refuse la conditionnalité propre à l'action. Contre la logique patiente de l'action qui, différant son désir, travaille en bonne intelligence avec l'être et avec autrui pour obtenir ce qu'elle désire, toute fin qui se veut instantanée annule la distinction entre l'apparence et la réalité²⁶⁷², entre le possible et le réel. Rejetant la nécessaire médiation des moyens comme étant une inutile perte de temps, l'action violente imagine saisir (ou détruire²⁶⁷³)

²⁶⁷⁰ Sartre approfondira de manière spectaculaire la description de cet enfer dans le *Saint Genet*. Dans les parties intitulées « Le refus de l'histoire » et « Les tourniquets », il en dégage les structures du vécu et de la pensée : « Voulant vivre l'impossibilité de vivre, il faut qu'il veuille penser l'impossibilité de penser » (SG, p. 369). Nous projetons d'étudier, dans un travail ultérieur consacré au kojévisme de Sartre, la logique spécifique des tourniquets et son lien avec l'ahistoricité. *Grosso modo*, Kojève pose que l'histoire « avance » lorsque la synthèse effectue la relève de ce qu'il nomme des « para-thèses ». Une para-thèse est un « discours » affirmant en même temps un objet et sa négation (la thèse et son anti-thèse). Apparence de synthèse n'exprimant *rien*, ce discours ressemble plus à un bavardage. Les moments para-thétiques (à titre individuel ou collectif) peuvent être immensément longs sans que ces périodes ne constituent à proprement parler des avancées *réelles*.

²⁶⁷¹ Cela explique le lien couramment observé entre tous les subitismes et la violence.

²⁶⁷² Afin d'illustrer le cas de Genet, Sartre utilise le témoignage de la vie de Nietzsche et montre comment celui qui veut tout le réel est amené à l'abstraction la plus extrême : « Nietzsche dissout la totalité de l'être en possibilité. La doctrine du Retour Éternel l'autorise à traiter le réel comme un cas particulier du possible [...], le présent comme l'instant infinitésimal où la réminiscence du passé se confond avec le message prémonitoire de l'avenir, la figure actuelle de l'Être comme l'image finie de l'infini Non-Être. [...] Ainsi la volonté nietzschéenne livre le monde aux fantômes, transforme l'état présent en *analogon* de lui-même et le fait ronger par sa propre absence » (SG, p. 387).

²⁶⁷³ L'idéal d'instantanéité reflète en effet le désir d'une destruction de la fin par les moyens et voulue comme *irréparable* (on ne pourra plus jamais faire que cette destruction n'est pas arrivée par moi), ce qui marque bien que la destruction est conséquente avec le désir métaphysique d'appropriation.

directement ce qu'elle veut. C'est une des raisons pour lesquelles la violence extrême²⁶⁷⁴ passe souvent insensiblement d'un pôle très objectif (je veux être violent comme un ouragan, ou encore je souhaite mettre en place une mécanique absolument implacable et inarrêtable) au pôle solipsiste de l'agression délirante et également impossible à raisonner²⁶⁷⁵. En réalité, ces deux tendances se situent sur un plan *imaginaire* :

On ne peut refuser le monde ni l'accepter sauf en rêve. [...] Refuser n'est pas dire non, c'est modifier par le travail. Il ne faudrait pas croire que le révolutionnaire refuse en bloc la société capitaliste : comment le pourrait-il puisqu'il est dedans. Tout au contraire, il l'accepte comme un fait qui justifie son action révolutionnaire. « Changez le monde », dit Marx. « Changez la vie », dit Rimbaud. À la bonne heure : changez-les si vous pouvez. Cela veut dire que vous accepterez beaucoup de choses pour en modifier quelques-unes. Au sein de l'action, le refus retrouve sa vraie nature : c'est le moment abstrait de la négativité.²⁶⁷⁶

La conditionnalité nous l'a appris : refuser tout est, à la lettre, impossible, puisque l'être qui refuse ne peut le faire que depuis sa secondarité par rapport à l'être. Et c'est ce compromis forcé avec l'être ou avec la situation que ne peut supporter le violent qui, alors, sollicite l'imagination.

En outre, et conformément à la logique de l'inversion d'asymétrie, cette fin instantanée, pure et irréversible n'est pas à faire (ce qui l'exposerait à la contamination par les moyens) mais à *rejoindre*. Seule une illusion d'autosuffisance ontologique, dont nous avons exposé plus haut l'importance pour la perpétuation du cycle, justifie l'usage de n'importe quel moyen. Or, selon Sartre, une telle illusion se retrouve au plus haut point dans le système de Hegel : « La dialectique hégélienne est l'image même de la violence parce qu'il a décrit la négation de la négation et qu'il a fait confiance au tout pour faire surgir le positif à partir de cette négation de la négation »²⁶⁷⁷. Le Tout étant donné au départ, la violence, négation de la négation, est justifiée en tant qu'elle n'est que le processus temporel qui remet les choses en l'état (ou, ce qui revient au même dans cette temporalité cyclique, qu'elle permet au Tout d'advenir). Psychologiquement, cela signifie que le violent prend toujours le parti de l'Être pur (causalité, passé, instant, indestructibilité) contre la liberté (diversité, temporalité, médiation, différence, etc.). Bref, en son

²⁶⁷⁴ Par violence extrême, nous entendons un régime où la violence est la fin et non un moyen, comme c'est le cas dans la violence ordinaire. Toutefois, il faut remarquer que la totalité de la logique de la violence extrême (ce que Sartre appelle « l'univers de violence ») est contenue implicitement dans la violence ordinaire. D'une certaine façon, on pourrait définir les techniques médiatrices comme des moyens servant à différer toujours plus le passage vers l'actualisation plénière de l'extrême violence. Ces expédients sont donc très utiles sans être une solution.

²⁶⁷⁵ La partie suivante montrera, à partir du travail d'É. Balibar, que ces deux pôles sont très présents dans le monde d'aujourd'hui.

²⁶⁷⁶ SG, pp. 383-384.

²⁶⁷⁷ CM, p. 192.

fond, la violence est mysticisme de l'Être pur, de l'Unité indestructible, de la Positivité, de l'Immobilité, du Tout²⁶⁷⁸. Si l'on veut, le violent n'accepte pas que l'erreur soit humaine²⁶⁷⁹, que tout démarre dans l'erreur et que la vérité ne peut être qu'une *erreur corrigée*. Les normes courantes du monde de la quotidienneté cachant le Bien, ce dernier doit être délivré en détruisant ce qui empêche sa manifestation. Le violent ne veut pas comprendre ces normes, il ne veut pas se comprendre lui-même car comprendre, c'est se transformer et risquer d'altérer le Bien. D'une certaine façon, tout acte de *compréhension* est profondément antithétique avec l'univers de la violence, et c'est bien cela qui fait du projet de compréhension de soi-même, d'autrui et du monde – projet qui est l'exact opposé du projet d'ignorance analysé dans *Vérité et existence* –, un projet *moral*.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas contradictoire d'identifier la négation de la temporalité à la dialectique hégélienne (dont on pense généralement qu'elle constitue le cœur de la temporalité) ? Sartre est sans appel : en tant que la dialectique hégélienne identifie dans un absolu atemporel ou éternel les termes d'une contradiction opposant des termes identiques à eux-mêmes, elle ne peut comprendre le temps et le ramène à la simple successivité, à l'extension spatiale d'un « maintenant ». Loin d'avoir compris l'essence du temps, Hegel l'aurait refoulée au point d'avoir imposé le règne (silencieux et para-thétique) d'une contradiction : déploiement « spatial » de la contradiction entre l'être et le non-être. Seule la conditionnalité préserve la contradiction en la temporalisant : il n'y a plus de conflagration entre un principe et son contraire au sein d'un omniprésent « maintenant », mais bien une attention au fait que si l'« être est » maintenant, le « non-être n'est pas » après. Pour Sartre, la dialectique hégélienne n'est qu'une des figures de ce qu'il appelle l'*altérité*, dont il fait le *réel* moteur de l'histoire²⁶⁸⁰. L'altérité est ce fait pour tout absolu (vérité-dévoilement, vécu, « prise de position » par rapport à la situation, etc.), non

²⁶⁷⁸ On pourrait se demander ce qu'il arrive si cette violence, visée vers l'absolu qui use de tous les moyens pour l'atteindre, est contenue pour être finalement maîtrisée et résorbée (un peu comme cette intériorisation du sacrifice dont parle Malamoud). La *pureté* du violent change alors de sens : il se purifie en désamorçant, par des médiations différant la violence, la violence qu'il exerce sur autrui et brise ainsi le cycle et l'univers de la violence. Bref, il se vainc. Or c'est précisément parce que se vaincre est ce qu'il y a de plus difficile, et donc ce qui nécessite le plus de *force*, que le non-violent peut espérer imposer son point de vue au violent. Ce dernier, valorisant la force, ne peut en effet plus mépriser le non-violent même s'il rechigne à l'estimer.

²⁶⁷⁹ C'est d'ailleurs parce qu'il est le seul à se tromper que l'homme peut incarner la vérité.

²⁶⁸⁰ Au final, Sartre considère la dialectique hégélienne comme étant la dialectique des maîtres justifiant leur ipséité et établissant l'altérité des esclaves. Parlant d'un pluralisme de dialectiques, il verra plutôt dans l'histoire à la fois la dialectique, le « dépassement de la dialectique et [l']interférence de la dialectique et de son dépassement » (CM, p. 475). On reconnaît les caractéristiques de ce nous appelons la *conditionnalité*.

seulement de naître depuis des conditions qui lui sont antérieures, mais également de se faire perpétuellement *relativiser*, c'est-à-dire reprendre par la situation. Agissant, je transcende tout (pôle de la liberté, spontanéité, etc.), mais tout ce que je fais m'échappe (pôle de l'aliénation, inscription dans l'objectif, etc.) *d'une infinité de manières* (et non simplement comme négation de la négation productrice d'effets positifs). En somme, Sartre reconnaît à Hegel d'avoir fourni la présentation la plus systématique d'une métaphysique de la totalité, mais il lui reproche de ne pas avoir pensé la perpétuelle détotalisation de toute métaphysique et, par conséquent, d'avoir entériné la logique imaginaire que toute action violente met en branle. En somme, s'il avait vu que l'ontologie détotalise la métaphysique, il aurait cessé de prendre le modèle de la réalité pour la réalité. Sur un plan personnel ou psychologique, cela signifie que lorsque je nais à moi-même en endossant la nature que l'on m'a concoctée, et lorsque je refuse la relativisation de mon action, naît l'*altération*. Le soubassement logique du déploiement de cette dernière n'est autre que la dialectique hégélienne, c'est-à-dire une logique de la Totalité. Si l'altérité est un autre nom pour le « Réel » (c'est ce qui perce, parfois dans la douleur, ma coque protectrice et autistique), l'altération en est le travestissement imaginaire dont le but est précisément d'empêcher toute incursion de l'étrangeté. Aussi le problème n'est-il pas le *fait* de l'altérité, puisque je ne peux être homme qu'à partir d'elle et en son sein, mais il réside dans les déséquilibres structurels engendrés par l'oppression et la violence et qui colonisent l'altérité qui finit par les reproduire. L'histoire comme résultat de ce processus est la transformation perpétuelle de l'altérité oppressive en altération, puis en nature humaine aliénée et elle-même oppressive.

Le passage à la *sérialité*, logique du régime de l'identité, permettra à Sartre de tenir ensemble les conditions ontologiques, individuelles, historiques, etc. de l'oppression²⁶⁸¹ qu'il dégage dans les *Cahiers* de manière encore éparse à partir d'une phénoménologie des situations d'oppression et de violence. Rappelons l'imbrication de ces plans : me débrouillant « avec les moyens du bord », j'utilise des instruments (que ce soit mon corps, des outils matériels ou des

²⁶⁸¹ La distinction entre oppression et violence – qui n'est guère évidente chez Sartre – semble tenir dans le fait que la violence viole la légalité alors que l'oppression peut être institutionnelle. Cette dernière serait donc en quelque sorte l'aspect justificateur de la violence, ce qui permet de donner bonne conscience à l'opprimeur. L'inscription dans la matérialité et le passage des générations rendent de plus en plus difficilement visible la mauvaise foi qui préside à tout. Le monde a été organisé comme ça et l'introjection première, qui constitue mon être, fait de moi, dans l'oubli, un être qui justifie son traitement (comme le montre la brève étude de Sartre sur la condition noire aux USA : ils sont nés *pour* l'esclavage et donc justifie le système). Le processus adaptatif n'est plus visible (ni à l'opprimeur ni à l'opprimé), seul est visible l'état, le fait de l'inégalité des races.

techniques intellectuelles) faisant partie de ma personne²⁶⁸² et me dévoilant un monde en vue d'accomplir mon projet. Nul « manque » ne vient caractériser ma liberté à ce niveau ; elle est à elle-même sa propre limite, mais il m'incombe néanmoins de voir si la valeur que je poursuis n'est pas contradictoire ou tellement idéale qu'elle sert de justification à toutes mes actions (l'on sait que Sartre maintint toujours la nécessité d'une hiérarchie axiologique). Est toutefois toujours-déjà intervenu l'autre qui, limitant effectivement ma liberté, m'essentialise (auparavant j'étais aux prises avec un monde simple à l'aide d'instruments grossiers, dorénavant je *suis* stupide²⁶⁸³). Enfin, il y a intériorisation de cette constitution objective et compréhension de soi-même à partir d'elle. Ainsi toute action sera-t-elle une *réaction* à ce moi aliéné (moi qui suis sot, je suis l'avis de plus malin que moi, que je respecte et en qui je crois, mais en même temps, je suis justifié à agir sottement donc je puis également exercer une violence sur lui²⁶⁸⁴). À l'altérité comme condition ontologique, il convient d'ajouter que les structures sociales peuvent accentuer ou atténuer cette oppression : si elles créent des biens ou des valeurs qui sont refusés à une partie de ses membres²⁶⁸⁵ ; si les individus qui la composent ne peuvent changer une situation inconfortable suite au choix volontaire d'autrui ; si l'esclavage ou le travail forcé et dépersonnalisant en sont des composantes. Liant ces deux canaux d'aliénation, Sartre annonce la sérialité : « Il y a climat d'oppression [...] quand ma subjectivité libre se donne comme inessentielle, ma liberté comme un épiphénomène, mon initiative comme subordonnée et secondaire, quand mon activité est dirigée par l'Autre et prend l'Autre pour fin. Originellement, chacun est oppresseur en tant qu'Autre, opprimé en tant que soi »²⁶⁸⁶. En plus d'être intimement liée aux processus d'aliénation entendue comme intériorisation de l'altérité, l'oppression constitue l'aboutissement de toutes les tentatives pour sortir du règne de l'aliénation. Or, comme

²⁶⁸² « Nous sommes en grande partie l'utilisation opératoire de nos techniques intellectuelles ; dépassées vers le but, celles-ci disparaissent, notre attention les traverse pour aller dévoiler le monde au moyen d'elles et pourtant elles sont encore du monde puisque je peux les fixer à part sur fond de monde par un acte singulier de l'attention » (CM, p. 327).

²⁶⁸³ Nous aurions pu également choisir ces autres types d'oppressions courantes que sont l'enfance, la féminité ou l'appartenance à une minorité. C'est ce même mécanisme d'essentialisation qui constitue les races ou les hiérarchies entre les hommes (au sens où Bourdieu dit que « tout racisme est un essentialisme »).

²⁶⁸⁴ C'est pourquoi Sartre affirme que la sottise est l'affaire des gens intelligents et le sot, produit d'une oppression et d'une violence, un danger perpétuel pour l'humain : « il s'agit donc une fois de plus de libérer la liberté d'autrui en libérant la sienne propre » (CM, p. 337). Dans « L'écrivain et sa langue », il revient sur ce point : « la bêtise est un fait d'oppression ; et il n'y a pas d'autre bêtise que l'oppression » (S. IX, p. 80).

²⁶⁸⁵ L'école est l'institution censée contrebalancer cet état de fait... mais bien souvent elle échoue et n'est là que pour consacrer les nantis (cf. à nouveau les analyses de Gorz et de Bourdieu).

²⁶⁸⁶ CM, p. 380.

le remarque Sartre, « il y a là un cercle vicieux [...] puisque l'aliénation perpétue l'oppression mais l'oppression perpétue l'aliénation »²⁶⁸⁷.

c. La contradiction intime de la violence

Fort de ce qui précède, nous pouvons d'ores et déjà affirmer : que toute violence se présente comme contre-violence justifiée à agir ainsi ; que toute violence, bien qu'éminemment réelle, suit les lois de l'imaginaire (illusion de la liberté absolue ou du déterminisme absolu) ; que toute violence s'inscrit dans un cycle de violence (répétant le *même* et visant à découvrir la valeur : Bien, Pureté, etc.) ; que toute violence, impatiente et refusant de changer et de comprendre, est « choix délibéré d'atteindre la fin *par n'importe quels moyens*²⁶⁸⁸ ». Une manière synthétique d'exprimer cela serait de dire que la violence est négation de tout ce qui fait l'*être-au-monde*²⁶⁸⁹ : 1) le *monde* : refusant de composer avec le monde, le violent se fait le fondement du néant dans le monde et, destructeur, croit ainsi montrer sa supériorité sur ce dernier ; 2) la *temporalité* : le violent recherche la fusion du désirable et du désirant dans l'éternité de l'instant, sans se soucier de l'avenir ; 3) la *discursivité* : le violent ne discute pas puisqu'il n'a pas à se justifier ; 4) la *facticité* : le violent se transforme en être pur, en être dévastateur qui, telle une catastrophe naturelle, serait inexorable et impitoyable (par quoi l'on remarque la solidarité contradictoire entre l'inversion d'asymétrie et la symétrisation) ; 5) l'*être-regardé* : le violent refuse d'être regardé car cela figerait sa pure puissance destructrice de monde en une agitation vaine destructrice d'un objet ; 6) le fond *créateur* de la conscience : le violent ne reconnaît d'importance qu'à ce qui est déjà tant en lui qu'à l'extérieur²⁶⁹⁰.

Il y aurait donc, dans toute violence, une négation de l'être-au-monde : cherchant la coïncidence à lui-même dans l'instantanéité par la destruction de l'intermédiaire qu'est le

²⁶⁸⁷ CM, p. 398.

²⁶⁸⁸ CM, p. 180.

²⁶⁸⁹ On se reportera évidemment aux magnifiques analyses traversant tout le *Saint Genet* pour des illustrations de tous ces points.

²⁶⁹⁰ Expriment le cœur de l'univers de violence, Sartre résume cette volonté d'annihilation de l'être-au-monde (par destruction du monde ou par négation de la transcendance) : « En termes de psychanalyse on pourrait dire que la violence est refus d'être né » (CM, p. 183), quête de l'être tel qu'il serait sans la finitude (mais aussi quête de l'absolu, de l'irréparable, etc.). Choissant cet univers de violence, contre la construction qui est destructible et donc forcément risquée, il « est [...] l'homme qui épouse le parti de l'Être (du passé comme étant, de la causalité, de l'instantanéité, de l'indestructibilité symbolisée par l'irréversibilité). Mais précisément l'Être tel qu'il serait sans la finitude » (CM, p. 193) c'est-à-dire sans la temporalité, la diversité, la détermination des fins par les moyens, les contre-finalités, etc. Se donnant d'emblée comme la tentative d'établissement d'une morale de la finitude, on comprend pourquoi la morale sartrienne accorde une place centrale aux réflexions sur la violence.

monde, le violent se fait négation de la conditionnalité, cœur de la condition humaine. Or, étant donné que la conditionnalité se déploie dans tous les domaines de l'existence, la violence peut prendre des formes différentes (bien que profondément solidaires et visant à s'appuyer les uns sur les autres). Ainsi, par exemple, la négation de la conditionnalité « ontologique » (trou dans l'être, secondarité originaire, détotalisation de toutes les métaphysiques, etc.) résulte-t-elle d'une négation de la conditionnalité régissant les rapports entre la pensée et le vécu (c'est-à-dire que le fait que le vécu déttotalise sans cesse la pensée est nié par une pensée qui en arrive à poser ses principes comme premiers), elle-même favorisée par une société au sein de laquelle on favorise une négation de la conditionnalité liant l'individu au collectif (négation pouvant être tant l'atomisme libéral que le marxisme dogmatique), société qui se justifiera en « produisant », par le biais de ceux dont c'est le rôle et qui s'identifie, par négation de la conditionnalité propre au vécu, à ce rôle²⁶⁹¹, une vision de l'histoire qui refoule la conditionnalité, etc. Chaque « couche » produit une justification imaginaire venant surdéterminer chaque autre couche, processus dont l'objectif est de voiler la contradiction première que charrie la violence (et qui fait fonctionner pour elle le désir de stabilité ontologique de l'être-au-monde), et, d'une certaine manière, le fait même qu'il y a violence. L'oppression serait alors devenue invisible.

On le voit, la *mauvaise foi* intrinsèque à de tels développements réside à chaque fois dans le refus de voir que le monde (ou l'être, ou le vécu, ou le collectif, etc., c'est-à-dire toute instance dont ne peut que poser l'antécédence depuis notre position) est perpétuellement *nécessaire* comme objet-à-détruire ou à nier²⁶⁹². La violence a besoin de ce qu'elle veut détruire et elle ne peut que s'emporter elle-même dans cet acte de destruction (or ce n'est pas ce qu'elle souhaite). La violence s'accompagne donc à la fois d'une fascination volontaire sur un imaginaire et d'une *distraction* volontaire pour que la *contradiction* qui lui est sous-jacente n'explose pas au grand jour. Partisan d'une conception essentialiste d'une fin préexistant aux moyens et qu'il s'agirait de délivrer, le violent affirme *son* essentialité²⁶⁹³ face à l'inessentialité de l'univers qui lui fait face *en tant qu'obstacle*. Toutefois, en tant que ce qui est nié est nécessaire, cette base inessentielle devient l'essentiel, et celui qui voulait tenir tout que de lui-même l'inessentiel. Loin de la

²⁶⁹¹ Cela explique pourquoi Sartre considère l'intellectuel comme un produit « raté », comme un échec dans la constitution d'un technicien du savoir pratique.

²⁶⁹² De nouveau, ce parasitisme sera central dans le *Saint Genet* : parasitisme économique du voleur par rapport à la société qui le nourrit ; parasitisme de la poésie par rapport à la prose, etc.

²⁶⁹³ Et c'est bien d'une affirmation de l'essence en tant qu'*identité individuelle* dont il s'agit ici, identité dont tous les aspects sériels (éducation, caractère, idées, normes, etc.) s'expriment sous forme d'*évidences*.

reconnaître, le violent niera cette contradiction en approfondissant toujours plus la séparation des pôles de la conditionnalité : on surenchérit dans la violence et l'on se maintiendra dans l'illusion d'avoir affaire à deux *touts* fermés (l'homme et le monde) se tenant en face l'un de l'autre. La négation première de la conditionnalité s'exprime donc la plupart du temps, et pour se justifier, en une négation symbolique de la facticité ou en une affirmation illusoire de la liberté absolue, positions dont il faudra voiler les contradictions en poursuivant l'illusion et la violence. Dépendant totalement du *negandum*²⁶⁹⁴, la violence est incapable de créer quoi que ce soit²⁶⁹⁵ et doit donc fantasmer une appropriation des choses par le biais de leur destruction. En somme, quel que soit l'aspect sur lequel s'attarde une réflexion sur la violence, une même caractéristique se dégage : la violence est toujours accompagnée d'illusion afin que le paradoxe qui la traverse ne la fasse disparaître. Il lui faut donc passer à la mauvaise foi pour poursuivre son œuvre malgré ce paradoxe. Ce lien devient évident dans le *mensonge*.

Quand je mens, quand je feinte, je présente une *situation imaginaire* à l'autre et lui fais *croire* qu'elle est réelle. Ainsi, tout ce que l'autre fera sera, pour moi, frappé d'irréalité puisqu'il évolue dans un monde polarisé par un imaginaire. Toutefois, tout en l'irréalisant, c'est-à-dire en le rendant prévisible et sans conséquence, je *veux* sa liberté pour qu'il me reconnaisse. Autrement dit, le moyen que j'utilise détruit instantanément la fin réelle que je poursuis. Le paradoxe sera sauvé de l'implosion (c'est-à-dire voilé) par une théorie plus ou moins réfléchie de la *vérité* qui affirme que le vrai n'est pas un processus synthétique en devenir que l'autre et moi-même devons poursuivre, mais bien un *état* déjà fait dont je suis possesseur et que je refuse à l'autre. Se retrouvent les caractéristiques de la violence :

traiter la liberté *à la fois* comme fin et comme moyen, par la supériorité de l'Être ou État sur le devenir ou processus dialectique, vouloir donc réaliser la fin tout de suite et par tous les moyens, se garantir contre la conscience libre en la transformant en chose et cependant en jouir par une certaine façon de la reconnaître.²⁶⁹⁶

²⁶⁹⁴ Remarquons que dès qu'on explore le concept de violence, on fait tout de suite face aux critiques qui ont été opposées à la veine subitiste du bouddhisme : négation du monde, négation du temps, négation des médiations, négation des obstacles voilant la vérité. On comprend alors que, entrevoyant les risques du *gzhan stong*, un Dolpopa insista sur l'importance du *chemin*.

²⁶⁹⁵ Si Sartre oppose l'action de l'ingénieur, qui n'introduit jamais que des modifications au sein de l'être, à celle du poète, qui crée réellement mais au niveau de l'imaginaire, il montre leur communauté dans l'échec. Le paradoxe inhérent de l'action étant qu'elle vise à transformer l'univers pour retrouver le rapport qui a été déséquilibré par le besoin (c'est-à-dire par l'existence contingente de la rareté), elle se condamne alors à toujours rater l'unité puisqu'elle est obligée d'intérioriser l'extériorité et de la mimer pour mieux agir sur elle.

²⁶⁹⁶ CM, p. 208.

Nous avons vu que la violence utilise les caractéristiques de la conditionnalité pour amener celle-ci à se nier. Ou encore, partout où quelque chose ou quelqu'un conditionne et appuie sur la facticité humaine pour lui faire faire quelque chose (et donc l'oblige à s'identifier à cette facticité), il y a violence. Son idéal est donc de *contraindre* la liberté de l'autre à vouloir librement ce que je veux. À cet égard, le mensonge s'avère plus proche de cet idéal que la force. Alors que cette dernière expose au grand jour la contrainte, le mensonge exige que je me dupe moi-même en prenant une conscience dupée pour une conscience libre. Ce faisant, non seulement je condamne l'action de l'autre à n'être qu'un simulacre d'action, c'est-à-dire, *in fine*, à se ramener au silence stérile du non-sens, mais encore je me condamne à moi-même à être une liberté amputée, une liberté fantasmée. Créant des murs de néant et d'imaginaire entre les libertés, la violence nie à chaque fois la *réciprocité* (le fait que les libertés « pulsent » les unes contre les autres, comme dit Sartre²⁶⁹⁷) qui lie ces libertés de la manière la plus profonde. En résumé, la violence n'est rien d'autre que la tentative désespérée de ne pas tirer les conséquences du paradoxe qu'elle est car cela signifierait son auto-effondrement. Mais puisque la mauvaise foi – qui est foi, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, égalité assumée entre le « croire » et le « ne pas croire » – lui permet d'être à elle-même sa propre justification, cet univers s'auto-entretient en élevant la violence au rang de droit. Le seul moyen de briser ce cycle serait de voir, d'exposer et de communiquer les contradictions de la situation, mais également de véritablement tenir compte de la structure de l'être-dans-le-monde et des nuances dans les différentes expressions de la conditionnalité. Alors pourra-t-on, peut-être, se débarrasser tant de la vaine quête de l'Être que de la volonté d'imposer son identité au monde et à autrui. Il ne s'agit toutefois ici que d'une esquisse de ce vers quoi il faut tendre *à partir* de la sérialité, c'est-à-dire de toutes les dimensions de la nature humaine (idées, caractère, normes, etc.).

Nous constatons que, d'un certain point de vue, la notion de *violence* peut servir à organiser tout le discours sartrien : la mauvaise foi, l'esprit de sérieux, la dialectique amoureuse présentée dans *L'être et le néant*, la figure du salaud sartrien, l'engagement, la sérialité, les tourniquets, l'imaginaire, etc., se laissent harmonieusement ramener et intégrer à une réflexion sur la violence. Cette dernière épouse même l'étude sartrienne sur les rapports entre *ignorance* et

²⁶⁹⁷ « [L]es libertés sont normalement boutées l'une sur l'autre, chaque pulsation de l'une est ressentie par l'autre, chacune est situation pour l'autre : le mensonge est un décollement, un sectionnement des libertés : une des deux bat dans le vide » (CM, pp. 208-209). Le concept d'altérité, que nous avons abordé plus haut, annonce sur bien des points celui de réciprocité, qui ne prend son plein essor que dans la *Critique*.

vérité : maintenue intentionnellement, l'ignorance est, en effet, « la plus subtile et la plus fondamentale des violences »²⁶⁹⁸. Les gens intelligents créent les sots qui suppriment l'intelligence et la pensée (par où l'on voit, une fois de plus, la contradiction entre la fin – préserver sa supériorité – et les moyens – maintenir l'infériorité de l'autre)²⁶⁹⁹. L'intelligence et la sottise, brisant la réciprocité, créent de l'*incommunicable* et, par voie de conséquence, de la violence et de l'oppression : l'oppression du sot et l'oppression par le sot, car « le sot est un danger perpétuel pour l'humain », sont d'ailleurs une excellente image de la circularité de la violence et de la perpétuation de cette dernière à nos dépens. Mais une fois ces caractéristiques de la violence dégagées, que nous apprennent-elles sur ce qu'est la morale ? Quel impact a une prise en compte de la violence sur une pensée intrinsèquement éthique ? N'oblige-t-elle pas à investir et à comprendre la manière spécifique dont la violence a colonisé les différents plans de l'existence humaine, c'est-à-dire à comprendre l'histoire ? Les réponses à toutes ces questions ne sont apportées que partiellement, ou, en tout cas, très progressivement, par Sartre. Contentons-nous, pour l'instant, des propositions qu'il avance dans les *Cahiers*.

D. Les riches apories de la morale

a. Une morale de la communication

Dès le début des *Cahiers*²⁷⁰⁰, Sartre oppose la *communication* à la violence. Le principe de toute communication réelle est de déconstruire le *paradoxe* formant le cœur de la violence afin de rétablir la réciprocité. D'une certaine façon, la communication actualise la réciprocité par-delà le cycle de la violence. C'est la raison pour laquelle la communication est à la fois une transformation réciproque des pôles qu'elle relie et un processus de réflexivité effectué en commun : lâchant la mauvaise foi, chacun tente d'explicitier la tournure particulière qu'a pris pour lui le paradoxe auto-destructeur propre à la violence et qui lui permettait de faire de nécessité vertu, de changer tout en demeurant profondément le même (c'est-à-dire tout en défendant corps et âme l'identité qu'il avait introjectée) ; ce faisant, il ne cherche plus à intégrer l'autre à ce cycle mais s'ouvre véritablement à lui.

²⁶⁹⁸ CM, p. 314.

²⁶⁹⁹ « [I]l faut ne considérer en chacun que la liberté qui est totale en tous et la raison qui n'est qu'une facette de la liberté. Il faut affirmer que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée et se mettre en sympathie avec ce qu'est le vrai bon sens, c'est-à-dire avec l'effort du prétendu sot pour comprendre et dépasser son *Umwelt* en usant des moyens du bord » (CM, p. 337).

²⁷⁰⁰ CM, p. 16.

Pour Sartre donc, un univers de violence et une communication totale sont antithétiques. Par conséquent, toute pensée qui, profitant du fait que nous sommes toujours débiteur et créancier d'une forme de violence ou d'une autre, entérinerait la distinction entre le pôle *public* (fonction, *persona*, etc.) et le pôle *privé* (quant-à-soi, introspection, etc.) et participerait activement à la perpétuation de cet univers violent. Une telle constatation se retrouve, par exemple, dans la théorie sartrienne de la littérature (présentée principalement dans *Qu'est-ce que la littérature ?*) : la littérature importe en tant que c'est en elle que, pour le moment du moins, un *maximum* de communication peut être établi. En effet, non seulement incarne-t-elle, en tant que don et acceptation du don (le lecteur ouvre et s'engage et effectivement dans la lecture de ce qu'il a reçu), un projet de générosité, mais surtout, est-elle, en raison de son mode très particulier d'expression (jouer contre l'extériorité à même l'extériorité)²⁷⁰¹, le seul langage capable de créer une communication entre deux individus en notre temps. Mais, d'une part, Sartre restreint la communication véritable à un échange entre non-savoirs, et, d'autre part, il ne considère qu'une médiation valorisée par la tradition dans laquelle il s'inscrit. Il n'est pas interdit, toutefois, d'envisager en sus : un projet d'une communication des savoirs (il faudrait alors que le discours parlant de la chose parle en même temps de lui-même parlant de la chose, c'est-à-dire se délivre comme inadéquat de telle façon à la chose) ; une multiplication des médiations et des moyens visant à générer la communication des non-savoirs²⁷⁰². Quelles que soient les considérations pratiques, c'est l'importance centrale de la communication comme (ré-)activation de la réciprocité qui nous importe ici.

Afin de mieux saisir l'importance de l'exigence de communication, il n'est pas inutile de la confronter à certaines caractéristiques de la moralité telle que l'entend Sartre à cette époque :

1) La morale doit être un choix du monde et non de soi, c'est-à-dire qu'elle doit être immédiate et *spontanée* tout en étant non complice. Nous savons que cela réclame la réflexion pure, seule capable de conserver la spontanéité de l'immédiateté tout en la délestant de son ignorance et de sa mauvaise foi : « Dehors-dedans : que la réflexion tienne la spontanéité entre parenthèses, en suspens, sans lui ôter sa force affirmative, comme *epochè* phénoménologique où la réflexion non complice n'empêche pas une seconde d'affirmer dans l'attitude naturelle la

²⁷⁰¹ Cf. chapitre II, paragraphe 3, partie C.

²⁷⁰² La parole parrhêsiaque, voire même peut-être le *guruyoga* (union directe de l'esprit du maître et de celui du disciple), pourrait alors être interprétée à l'aune de cette dichotomie violence/communication.

réalité du monde »²⁷⁰³. La morale nécessite donc un travail sur l'affectivité originelle, sur l'antéprédicatif en tant que, surdéterminés, ils se sont mis au service du règne de l'identité. Nul doute qu'un tel travail s'accorde avec la nécessité d'une communication des *non-savoirs*.

2) En outre, la moralité doit être une *conversion permanente*. Autrement dit, elle ne peut être un *état*, mais à chaque fois un acte qu'il faut sans cesse réitérer et adapter à la situation. Ce n'est donc pas parce qu'on a été authentique une fois ou que l'on a communiqué à un moment relativement adéquatement, qu'on est tiré d'affaire (puisque, justement, *on l'a été* ou *on l'a fait*). Tant la réflexion pure que la communication sont toujours à reprendre et à étendre puisque la retombée dans le pratico-inerte est inévitable. D'où l'on peut inférer que la réflexion pure et la communication se font toujours contre le pratico-inerte : l'une, lumière de la spontanéité, dissout les parodies d'automatismes psychiques que la conscience se jouait à elle-même ; l'autre entend liquider la sérialité – cette solidarité dans la désunion – qui relie les hommes entre eux.

3) La morale doit trouver l'universel dans l'Histoire, elle doit être *historique* : « La morale est une entreprise individuelle, subjective et historique »²⁷⁰⁴ dont l'objectif est d'inventer l'*universel concret*, la situation où tout le monde sera moral (c'est-à-dire où aura disparu la nécessité, pour celui qui recherche la moralité, d'adopter, pour reprendre un lexique indianisant, un mode de vie « sylvestre »).

4) Tant qu'elle ne s'est pas actualisée (c'est-à-dire tant que tout monde n'est pas devenu moral), la morale s'accomplit dans l'*ignorance*. Certes, la connaissance est d'une aide indéniable sur le chemin de la moralité, mais puisqu'une connaissance absolue est impossible étant donné le perpétuel scellement de mes actions dans la matière et la reprise qu'en fera autrui²⁷⁰⁵, il faut bien que la morale se situe sur un autre plan. En effet, prétendre attendre de tout connaître avant de tenter d'opérer la conversion pour se lancer dans l'aventure de la morale, n'est qu'une ruse dont le but réel est de congédier l'exigence de la morale. Tout comme la compassion doit être forcée au début, le chemin moral est tracé par la *foi*, par une bonne foi appuyée par la raison et qui est

²⁷⁰³ CM, p. 12.

²⁷⁰⁴ CM, p. 14.

²⁷⁰⁵ Prenons, pour le contraste qu'il présente, le projet de la politique gandhienne comme exemple de cette ignorance des contre-finalités : les répercussions d'une action ayant plus que tout autre privilégié l'absolue pureté des moyens sur n'importe quelle fin provoquent, encore aujourd'hui, des tensions interconfessionnelles et de la violence.

en même temps « *appel* à la bonne foi de l'autre »²⁷⁰⁶. Cet appel se situe, on le voit, à l'opposé de l'attitude qui considère l'homme comme un tout déjà fait qui ne connaîtrait que l'exigence ou l'aliénation aux exigences d'autrui.

Spontanée, constamment à reprendre et à cultiver, personnelle mais historique, nécessitant « *a leap of faith* », la morale s'excipe de l'anhistoricité de la sagesse par sa troisième caractéristique : l'objectif de créer une situation où tout le monde pourra être moral. C'est ce point qui opère la jonction factuelle entre la réflexion pure et la communication. La réflexion pure devient le moyen le plus adéquat pour induire la communication (c'est-à-dire pour faire passer l'importance de la culture de la réflexion pure et de la poursuite du projet de vérité). Mais puisque la morale ne se réduit pas à la réflexion pure, et puisqu'elle est *aujourd'hui* impossible, elle ne peut que tenter de croire à sa nécessité. Cet état de fait esquisse un mouvement très particulier entre la morale et l'histoire.

b. Pseudo-Histoire/Morale/Histoire

Nous l'avons dit, l'espèce d'« éthique de la communication » vers laquelle se dirige Sartre présente en réalité, et bien qu'il ne le thématise pas pleinement, un double profil : 1) communication des non-savoirs (dont le point de faite est la reconnaissance réciproque au sein de la réflexion pure) ; 2) communication discursive et prospective : ne faisant pas sauter la situation, reconnaissant la diversité, la temporalité, la diversité des temporalités, acceptant de me changer au cours de l'opération, il s'agit pour moi de *proposer* à l'autre une situation à construire ensemble. On ne présuppose pas deux identités préalables au nom desquelles il faudrait agir, mais on conçoit l'unité comme le terme d'une opération finie à effectuer en tenant compte des circonstances. La maxime de mon action devient, dans ce dernier cas de figure,

que le monde ait une infinité d'avenirs libres et finis dont chacun soit directement projeté par un libre vouloir et indirectement soutenu par le vouloir de tous les autres, en tant que chacun veut la liberté concrète de l'autre c'est-à-dire la veut non dans sa forme abstraite mais au contraire dans sa fin concrète et limitée.²⁷⁰⁷

Cette articulation entre deux types de communications doit viser à ébranler les structures matérielles (pratico-inertes) qui peuvent rendre certaines situations mutuellement

²⁷⁰⁶ CM, p. 18. Que l'on ne se méprenne pas sur le terme de *foi*. Il s'agit ici d'une sorte de confiance raisonnable, de l'ordre de celle dont nous parlions auparavant.

²⁷⁰⁷ CM, p. 292.

incompréhensibles : je ne puis en effet comprendre sympathiquement les fins poursuivies par quelqu'un dont les modalités de condition sont trop différentes des miennes et seul notre non-savoir (hors de toutes structures hiérarchiques ou dominatrices) nous permettra de passer outre cette séparation de nos identités pour, petit à petit, communiquer de manière discursive dans un projet commun :

Les différences de classes, de nationalité, de condition forment des limites en soi à l'appel. [...] Or ce sont pour la plupart des limites dont l'origine est la liberté. En sorte que l'appel en lui-même, tout en étant relation de personne à personne, contient l'esquisse d'un monde où chaque personne pourrait en appeler à toutes les autres.²⁷⁰⁸

Ce monde est à créer et il me revient de construire un cadre dans lequel les conditions de la compréhension seront remplies²⁷⁰⁹.

À prendre les choses littéralement, cela signifie que nous ne pourrions pas nous sauver, mais qu'il serait *immoral* de ne pas lutter pour tenter d'améliorer les conditions. La moralité est une action, une *lutte*, un *travail* non pas pour que puisse s'accomplir abstraitement le salut, mais pour créer les conditions dans lesquelles un salut concret est possible, c'est-à-dire pour qu'adviennent à la fois la communication des non-savoirs (saisie par chacun, en son propre, de l'égalité réciproque) et la communication des savoirs (le langage et la pensée transparents à eux-mêmes). Nulle fuite dans la « condition sylvestre », mais, en tant que celle-ci est nécessaire à la tentative d'amélioration des conditions, il serait également *immoral* de ne pas la cultiver. Loin d'un abandon à la résignation, la réconciliation avec mon destin, et la créativité réelle que cette dernière rend possible, permet et vise une transformation. Car si c'est « par la face que j'offre au monde [que] je suis perpétuellement pris »²⁷¹⁰, la réciproque n'en est pas moins vraie : c'est seulement en assumant ce que je suis (mais l'on ne peut assumer que ce que l'on a éclairé et compris) que je puis le dépasser et le transformer²⁷¹¹. L'engagement (dans le monde) requiert le désengagement (par rapport au monde et à l'identité) qui, lui-même ne s'opère qu'en vue de

²⁷⁰⁸ CM, p. 296.

²⁷⁰⁹ En un sens, est ici énoncé le principe moteur de notre entreprise philosophique.

²⁷¹⁰ CM, p. 376.

²⁷¹¹ « Ainsi y a-t-il du vrai dans la morale qui met la grandeur de l'homme dans l'acceptation de l'inévitable et du destin. Mais elle est incomplète car il ne faut l'assumer que pour la changer. [...] Ainsi ma liberté est condamnation parce que je ne suis pas libre d'être ou de n'être pas malade et la maladie me vient du dehors [...]. Mais comme je suis libre, je suis contraint par ma liberté de la faire mienne [...] » (*id.*). L'authenticité sartrienne, sous la forme bien connue du « qui perd gagne », place sans cesse l'homme face aux buts absolus de la condition humaine qu'il ne peut proprement atteindre qu'en acceptant de se perdre (en tant qu'identité).

l'engagement²⁷¹². Ou encore : ayant conquis la pleine conscience de soi en s'arrachant à et en comprenant sa nature, l'homme doit encore travailler à l'humanisation collective en proposant d'éclairer cet « inconscient collectif » qu'est le pratico-inerte²⁷¹³. Séparer l'un de l'autre, c'est se condamner à ne pas comprendre le mouvement particulier animant l'histoire et la morale :

L'Histoire sera *toujours* aliénée : il peut y avoir des époques heureuses mais si l'opposition des intérêts est moins forte, l'altérité demeure ; nos actions nous sont tout de même volées. Si toutefois nous imaginons une utopie où chacun traite l'autre comme une fin, c'est-à-dire prend l'entreprise de l'autre comme fin, nous pouvons imaginer une Histoire où l'altérité est reprise par l'unité, bien qu'elle demeure ontiquement. Mais aucun *État* comme médiateur entre les individus ne peut réaliser cette situation puisque l'État ne peut traiter les individus en liberté. Il faut une détermination morale de la personne à traiter en fin les autres personnes ; ainsi le passage de la pseudo-Histoire à l'Histoire vraie est soumis à cette détermination a-historique de tous de réaliser la morale. La révolution historique dépend de la conversion morale. L'utopie c'est que la conversion de tous à la fois, toujours possible, est la combinaison la moins probable (à cause de la diversité des situations). Il convient donc d'égaliser les situations pour rendre cette situation moins improbable et donner à l'Histoire une chance de sortir de la pseudo-Histoire. À ce moment nous voilà agents historiques, au sein de la pseudo-Histoire, parce que nous agissons sur les situations dans l'espoir de préparer une conversion morale. C'est pourquoi il est absurde de déclarer que les hommes sont trop mauvais aujourd'hui pour qu'on se voue à eux. Car en fait on se voue à ce qu'ils pourraient être, à ce qu'ils pourront mieux être si la situation est changée.²⁷¹⁴

C'est bien à l'appel d'une conversion de la collectivité des hommes qu'aboutit Sartre. Puisque « la morale n'est possible que si tout le monde est moral »²⁷¹⁵ et puisque chaque collectivité dans l'histoire ne peut entreprendre cette conversion morale que depuis sa situation historique, il faut concevoir que la morale se précède elle-même en tant qu'elle vise à créer les conditions historiques dans lesquelles la détotalisation de la totalité pourra être assumée

²⁷¹² Opposant à la violence un travail patient en vue de la communication, Sartre réinterprétera la poésie et la prose comme deux moments d'une structure anthropologique de base : « si le langage devait être une vraie communication, il faudrait que notre situation réciproque dans le monde et l'un par rapport à l'autre, soit donnée par le langage à chaque instant ; elle ne l'est jamais sauf précisément dans l'écriture de la prose. La poésie, c'est le moment de respiration où l'on revient sur soi. Ce moment [...] me paraît indispensable. [...] Il y un mouvement d'expansion et de contraction, une dilatation et une rétraction » (« L'écrivain et sa langue », in S. IX, p. 53). La poésie constitue donc un moment plus réflexif, plus originaire, c'est le moment ontologique par excellence, là où la prose est un mouvement prospectif, d'engagement, de construction. Mais Sartre voit bien que la poésie n'est pas *catharsis*, qu'elle arrête le mouvement d'intériorité et que, par conséquent, il nous faut trouver autre chose qui permette une réelle connaissance de soi et qui ne soit pas un simple reflet de notre désir.

²⁷¹³ Nous retombons sur la question du *déroulement temporel* de l'éthique : je dois en effet me dégager des structures qui me constituent pour les réinvestir et créer à partir d'elle. Nous avons dit, lors de notre approche de l'éthique heideggérienne, que ces moments sont successifs, et Sartre lui-même va parfois dans ce sens. Il est clair à présent que la situation est plus compliquée : ils ne doivent faire qu'un *idéalement*, d'un point de vue absolu, mais ce plan idéal ne peut être atteint que par un patient travail articulant les moments d'engagement et de désengagement pour enfin accomplir l'acte liant le total désengagement au plus total engagement : le *don*. Cette unité idéale sera reprise par Sartre dans MH sous la forme de l'unité de l'action éthique et de l'action historique.

²⁷¹⁴ CM, p. 55.

²⁷¹⁵ CM, p. 16.

sereinement dans toutes les sphères de l'existence, c'est-à-dire où l'on pourra être moral. Engagée dans l'aventure morale, l'humanité ne se prend alors plus elle-même comme fin (ce qui équivaldrait à se substantialiser) ni ne se referme sur elle-même ; si elle se réalise, ce sera toujours, comme dit Sartre, « par-dessus le marché » : « Le but n'est pas de nous aimer les uns les autres, ni de nous respecter, ni de nous entraider, ni de vivre dans une société sans classe. Le but c'est *ce que nous ferons* quand ces conditions auront été réalisées »²⁷¹⁶. Tant que ces conditions ne seront pas réalisées, la morale sera à la fois *nécessaire* et *impossible*. D'une certaine façon donc, l'histoire véritable dépend d'une décision an-historique prise au sein de la pseudo-histoire : « il faut atteindre *aujourd'hui* une amélioration en tant qu'elle prépare celle de demain »²⁷¹⁷.

Toutefois, ajoute Sartre, cette « Histoire [demeure] en danger de mort dans le monde de la non-histoire »²⁷¹⁸. Cela signifie, premièrement, que l'entropie de la matière peut à chaque fois faire échouer la négentropie qu'est l'Histoire, comme non-sens au cœur du sens. Ensuite, l'on risque perpétuellement de céder à l'illusion de la facilité et à sa justification par la mauvaise foi : la violence se caractérise en effet par le fait qu'un agent historique est efficace, du point de vue de *sa* fin, s'il utilise la violence comme moyen. Mais ce faisant, il accentue la détotalisation et donc défait l'histoire dont il fait partie en étendant le paradoxe auto-destructeur de la violence. Dit dans un lexique spinoziste : la composition de rapports directs positifs (je plie les conditions à mon bon vouloir) se réciproque d'une augmentation des rapports indirects négatifs : d'une part, plus j'utilise la matière et plus je me rends dépendant d'elle et, d'autre part, plus je force autrui, plus je brime la réciprocité qui nous lie. Le problème de l'histoire provient donc du fait que les acteurs de son accomplissement (c'est-à-dire de son dépassement), traitant les autres comme eux-mêmes, dévoilant la réciprocité, sont également les moins efficaces immédiatement et en apparence. *A contrario*, user de la matière et faire d'autrui autre chose que mon réciproque sont des expédients efficaces mais engendrant des conséquences extrêmement néfastes.

²⁷¹⁶ CM, p. 177.

²⁷¹⁷ Mais que se passe-t-il une fois effectué ce saut dans l'Histoire authentique, dans la morale ? Sartre, suivant Kojève, laisse ouverte la possibilité d'« être sage », de contempler dans l'éternel présent le mouvement dialectique qui s'est développé à partir d'une contingence historique effective et non d'une nécessité hégélienne qui abolirait le mouvement même. Car si, en effet, le sage retrouve quelque chose qui était effectivement là dès l'origine, à savoir la liberté, il n'est pas *nécessaire* que ces retrouvailles aient lieu (comme le voudrait le téléologisme hégélien). En outre, ce « repos » du sage n'équivaut pas à la mort ; cette dernière, étant réitération inertielle des problèmes, est proprement ce qui n'invente rien, là où la vie libre est délivrance de ces problèmes.

²⁷¹⁸ CM, p. 33.

Sartre affronte à nouveau la vision hégélienne de l'histoire : ce qu'on nous présente comme « Histoire », n'est jamais que l'histoire de quelques uns (bien souvent de ceux qui n'ont pas dévoilé la réciprocité), c'est-à-dire la perpétuation de la pseudo-Histoire en vue de *justifier* la violence qu'elle charrie (notamment par le maintien et l'imposition de l'illusion de la fin de l'histoire ou de l'universel²⁷¹⁹). Or « l'Histoire est perte sans récupération. Il ne faut pas vouloir une collectivité morale pour sauver l'Histoire, mais pour réaliser la morale »²⁷²⁰. Une fois cet objectif posé par la réflexion, le problème de la violence resurgit, plus complexe que jamais : car, s'il est vrai que les moyens définissent la fin, comment un tel projet intègre-t-il la *violence* (ou plutôt la contre-violence²⁷²¹) qu'il faudra déployer pour ébranler les conditions d'incompréhension et d'incommunication? N'est-ce pas là entretenir toujours plus la circularité de la violence ? Sartre tentera de répondre à cette question (qui concerne ce que nous avons appelé plus haut, les « contre-violences productives ») en analysant, à partir du schème de la maîtrise et de la servitude, la dynamique propre aux *révoltes*.

c. Le *cri* du besoin

Nous avons vu qu'un cercle lie et constitue oppresseurs et opprimés comme des entités complices l'une de l'autre. La complicité de l'opprimé peut se manifester de bien des manières selon les situations : qu'il se résigne ou accepte stoïquement, qu'il travaille ou vole sa pitance, à chaque fois il donne force de droit à un ordre social qui n'avait originellement que la force brute pour lui. Toutes ces tentatives pour trouver une issue à une situation désespérée ne font que l'enserrer encore plus dans ses fers (et certaines seront même reprises et enseignées par le maître : morale d'esclave valorisant l'échec, etc.). Toutefois, à travers les besoins élémentaires (froid, faim, soif, misère, etc.) s'exprime un potentiel libérateur réel. Expression de fins

²⁷¹⁹ Car l'Histoire (ou, plutôt, la pseudo-histoire) est, après la scissiparité réflexive et l'être-pour-autrui, une tentative de récupération de la conscience individuelle en conscience collective et historique, tentative qui se donne l'universel pour finalité et justification. Or, comme le dit Bataille repris par Sartre : « l'universel est, d'une certaine manière, une fuite » (CM, p. 42).

²⁷²⁰ CM, p. 39.

²⁷²¹ Comme nous allons le voir, dans le cadre de la rareté, luttant contre mon impossibilité, je lutte pour l'impossibilité de l'autre puisque toute liaison est en même temps déliaison. Cela entraîne le manichéisme comme stade premier de l'éthique : « c'est à ce niveau également que l'on doit définir la *violence* comme structure de l'action humaine sous le règne du manichéisme et dans le cadre de la rareté » (CRD, p. 245). La violence se donne toujours comme contre-violence. « Même si la société se forme comme une réponse pratique à la rareté, elle comprend en son origine la synthèse inadéquate qui lui vient de la rareté et ne peut donc éluder l'urgence de ce point de départ, qui la condamne à faire un certain choix de se morts et de ses sous-alimentés » (Hadi Rizk, *op. cit.*, p. 63). Autrement dit, toute société se laisserait définir comme une décision spécifiant, en un mode de production particulier, la rareté originelle.

inconditionnées (j'ai soif, seul importe le fait de trouver de l'eau), ils rappellent, contre toutes justifications, l'exigence de préservation d'elle-même qu'est, avant tout, la vie. En d'autres termes, ils sont la contestation pure et simple de la situation, sans reprise possible par le maître²⁷²², et brisent la circularité qu'avait instaurée la violence. Que ces besoins rencontrent une situation favorable, la *révolte* peut naître.

Cette étape de la révolte cherchera sans cesse à éviter que le refus concret de la situation oppressive ne s'égare en la violence désordonnée d'un terrorisme anarchique dont l'action, purement négative, nierait jusqu'à la visée non-thétique (présente dans le besoin) d'un monde harmonieux. Ce serait, on le voit, se faire reprendre dans les rets de la violence immédiatement après avoir quitté la pointe absolue qu'est le cataclysme du besoin. Mêlant en son cœur la lutte contre *moi* et la destruction du maître *en tant que maître*²⁷²³, la révolte est fragile en tant qu'elle est un processus *temporel*. En effet, détruire des valeurs (Bien et Mal comme catégories d'aliénation) que j'avais reconnues jusqu'au plus profond de ma chair ne peut se faire que dans l'instant du présent absolu²⁷²⁴ (par-delà le Bien et le Mal) puisque la temporalité est entre les mains de l'Autre en moi. La révolte, si elle veut perdurer, nécessite le passage de cette conscience terroriste purement négative à la visée explicite d'un ordre à construire sans que cette visée n'étouffe le feu premier. Or « il faut des siècles de culture pour que l'opprimé projette de construire un ordre nouveau et considère l'ordre établi à partir de l'ordre qu'il veut établir, c'est-à-dire envisage la destruction comme simple condition nécessaire et préalable d'un ordre nouveau »²⁷²⁵. Et puis, faisant face aux impératifs extérieurs, cernée par un monde hostile, la révolte générera, après l'« Apocalypse », la *terreur* en son sein. Éviter ce cercle dialectique, minimiser cette inexorable récupération par la marche de l'histoire exige : au niveau des *moyens*,

²⁷²² Nous verrons que l'« ultra-violence », ou cruauté, est précisément la négation de ce potentiel normalement irrépressible.

²⁷²³ « La révolte est un sentiment *noir* : l'esclave choisit d'avoir tort, de se détester lui-même, de vivre dans le Mal et dans l'Angoisse, dans le conflit intériorisé » (CM, p. 415). C'est parce qu'il y a la liquidation de cette identité qu'une pratique révolutionnaire est nécessaire pour que se forge une nouvelle identité.

²⁷²⁴ « [E]n réalisant la liberté terroriste et négative de la pure conscience du monde par consommation du monde en face de la conscience, l'esclave réalise dans l'instant qui précède la mort cette conscience de soi que le stoïcisme, le scepticisme et le doute cartésien n'atteignent que dans la fuite et dans l'abstrait » (p. 417). En un sens la conscience terroriste, posant l'essentialité de la conscience, de soi-même, et l'inessentialité de l'Autre et du monde, est identique dans cette situation à la liberté. Mais cette identité ne tient que dans l'instantanéité. Que la temporalité reprenne ses droits, et la position de cette conscience laisse voir tout ce qu'elle a d'abstraite et d'idéaliste... « Tout crime est toujours un peu cogito » (CM, p. 418).

²⁷²⁵ CM, p. 414.

une lucidité et une relativisation constantes, c'est-à-dire une perpétuelle détotalisation ; au niveau de la *fin*, la visée d'un monde libéré des structures oppressives.

La révolte née du besoin, qui est spasme pour la survie, s'avère donc être, pour autant qu'elle remplisse un certain nombre de conditions, un cas différent des attitudes de violence offensive et de violence défensive. Il s'agit en effet ici d'une justification de la violence *en tant que contre-violence véritable*, ou encore en tant que travail fourni pour secouer un joug maintenu par la force et le droit (c'est-à-dire la force du droit). Du point de vue de l'Autre (et de l'Autre en moi), nul doute que cette violence soit un *mal*. Ce qui caractérise le mieux cette contre-violence est l'interdiction qu'elle s'impose de croire dans le mythe justificatif qu'elle secrète inévitablement. Autrement dit, en aucun cas elle ne cherche à s'élever au rang d'étape *nécessaire* vers la libération : seule son intégration dans un projet concret ayant pour idéal régulateur « le règne humain »²⁷²⁶ lui conférera le statut positif de contre-violence *productrice*. Cette analyse du cas du besoin et de la révolte nous permet d'indiquer les conditions à remplir *a minima* pour espérer sortir de l'emprise de la violence : lucidité, détotalisation et proposition d'une fin où les structures oppressives auraient disparu. La première – concernée par la réflexion pure – ne saurait nous surprendre, nous qui savons que la violence s'accompagne nécessairement d'une distraction perpétuelle quant à la contradiction qui la ronge. La seconde – prise en charge par la vérité – s'impose également de tout son poids dès que l'on considère que la justification des moyens évolue forcément sur le mode de la totalité (c'est-à-dire de la dialectique hégélienne). La dernière, enfin, entend permettre à toutes les forces de l'intelligence et de l'affectivité de se mobiliser autour d'une projection imaginaire commune.

Ce point nous permet d'effectuer une légère esquisse du travail éthique qui s'annonce. Dans le quatrième chapitre, nous avons indiqué que le mode contaminé de pensée était contrecarré par une lucidité venant lever la contradiction régnant au sein des différents aspects de la réalité formelle (mode d'appréhension ; thèse irréfléchie ; qualité pré-réflexive ; intention générale). Rappelons que, concernant la conscience imageante, il s'agissait de dénoncer l'intention générale animée par un désir de remplissement intuitif à partir d'un acte de conscience qui sait qu'elle crée spontanément une inexistence. Dans le cas de la conscience perceptive, la lucidité lutte contre l'appréhension de passivité présente au sein de la qualité pré-

²⁷²⁶ CM, p. 302.

réflexive (lors même que le mode d'appréhension est celui de l'observation). Mais comment comprendre la lucidité sur le plan *collectif* ? Cette dernière devra lever la contradiction qui nous enferme dans le tourniquet « sadisme/masochisme » tel que Sartre le dénonce dans *L'être et le néant* : nier une liberté dont on cherche la reconnaissance ; nier sa propre liberté. Loin de nier l'être-pour-autrui en affirmant, par inversion d'asymétrie, une liberté pure et abstraite²⁷²⁷, la lucidité permet de voir que « la vraie liberté *donne* – c'est-à-dire propose – reconnaît les inventions, – c'est-à-dire reconnaît les libertés à travers leurs dons – et se manifeste à travers la construction d'un monde »²⁷²⁸. En tant que finalité de mon opération, le *don* me libère du désir d'appropriation, revendique l'être-pour-autrui et constitue un appel à la liberté de l'autre qui ne constitue plus la double menace qu'il était auparavant (menace de prendre ce que je veux m'approprier et menace de me définir dans mon être sans réciprocité). En d'autres termes, il s'agit ici d'une lucidité *axiologique* qui semble indiquer que l'abandon de la dialectique aliénante s'épanouit dans une *morale de la générosité*. Mais, à l'exemple de la morale impossible et nécessaire, Sartre montre bien, notamment à la fin du *Saint Genet*, qu'une réelle générosité est difficilement atteignable, voire même compréhensible, dans l'ordre actuel des choses :

c'est la liberté réfractée à travers le monde féodal. En un certain sens, elle place l'homme au-dessus des choses, en un autre, elle le confirme dans l'illusion de posséder : on ne donne que ce qu'on a. Dans un univers où l'homme s'aliène aux choses, cette vertu ambiguë ne supprime pas l'aliénation, elle la déplace : en se libérant de l'objet qu'il donne, le donataire s'aliène à la donation ; le bénéficiaire s'asservit doublement : à la chose et, à travers elle, à l'homme qui la lui a donnée.²⁷²⁹

Seule une générosité couplée à la réciprocité serait véritablement vertueuse en tant qu'elle ferait de nous des égaux, c'est-à-dire qu'elle ferait communiquer, discursivement et non-discursivement, cet aspect de nous-mêmes qui n'est déterminé par rien (ni par la peur, ni par l'intérêt, ni par l'obéissance, ni par l'orgueil, etc.), liant ainsi nos libertés. Mais une telle générosité est-elle même pensable ?

d. La générosité

²⁷²⁷ Ce qui est une manière comme une autre de s'ôter les moyens d'agir, et donc de promouvoir le cercle d'impuissance mutuelle en entérinant les inégalités de la société. Ainsi, affirmant avec force le droit à tout le monde de posséder, je me dédouane du fait de me soucier de ce que les gens possèdent effectivement.

²⁷²⁸ CM, 147. Nous soulignons.

²⁷²⁹ SG, p. 637. Sartre ajoute que si la générosité d'une Simone Weil est infiniment supérieure – elle ne recherche aucun mérite –, elle n'est pas encore parfaite puisqu'« issue malgré tout d'un idéalisme individualiste ».

La conséquence directe du fait que le projet moral ne peut plus se contenter d'opérer une réflexion pure qui éliminerait la poursuite de l'être et la réflexion complice afin de coïncider avec sa responsabilité créatrice et dévoilante, est qu'elle doit, en sus, agir *au sein d'un monde aliéné* en vue d'un monde délivré des conditions aliénantes de l'histoire. À la perpétuelle et lancinante question : « comment puis-je agir en vue de ce monde moral sans reproduire les conditions du monde historique (c'est-à-dire l'*oppression* et la *violence*) ? », nous avons découvert qu'il fallait cultiver la lucidité (réflexion pure), assumer la détotalisation (discours adéquat à lui-même en tant qu'inadéquat aux choses) et *proposer* un projet. Nous savons également que le fait d'assumer lucidement mon être-pour-autrui et de me proposer comme occasion pour la liberté de l'autre, revient, selon Sartre, à épouser une morale de la *générosité*.

Valeur exprimant le mieux la liberté, la générosité serait même « la seule manière d'atteindre concrètement une liberté dans son cœur en tant que liberté subjective »²⁷³⁰. Prenant le risque d'un refus, l'auteur de cet appel reconnaît *d'emblée et principiellement* la diversité, la détotalisation de la totalité, c'est-à-dire la liberté de l'autre en tant qu'elle est non réductible à la mienne. Ainsi, tout comme lors de la réflexion pure, est-il à la fois *dehors*, puisque ses fins propres restent intactes²⁷³¹, et *dedans* puisque la liberté qu'il aide, poursuivant sa fin à elle, poursuit également la volonté de l'auteur de l'acte généreux. En tant qu'elle n'impose pas la circularité propre à la violence, la morale de la générosité restaure la conditionnalité, c'est-à-dire qu'elle respecte la séparation des libertés (séparation qui n'est aucunement une absence de solidarité, mais qui, au contraire, la rend seule possible). En outre, *décidant* que la créativité, la liberté et la vie sont premières malgré tous les risques que cela comporte, elle effectue la torsion temporelle évoquée ci-dessus et propre à la projection imaginaire d'un monde moral. Autrement dit, elle agit *comme si* elle était dans un monde moral, et c'est précisément cette imitation dans l'imaginaire qui permettrait d'actualiser un tel monde. On pourrait presque parler d'un pari

²⁷³⁰ CM, p. 149. Mais, à nouveau, si reconnaître l'œuvre d'autrui c'est communiquer à travers le monde avec sa liberté, on ne peut reconnaître « l'œuvre » d'un ouvrier puisqu'elle est abstraite et qu'il en est, en quelque sorte, dépossédé.

²⁷³¹ À la suite de Sartre, nous pourrions appeler cela le phénomène de « la courte échelle » dans lequel, au lieu d'affronter la liberté de l'autre, je la vois fuir vers sa propre fin à travers moi. Je me suis fait passivité pour mieux l'aider, je suis donc totalement gratuit de moi-même, je suis une libre passion. Mais, dira-t-on, les différences de conditions (ouvrier/bourgeois, civil/soldat, jeune/vieillard, etc.) peuvent être des limites effectives à la structure appel/aide réciproques car elles empêchent la compréhension ? Cela est faux. Un appel véritablement authentique, en dévoilant la réciprocité fondamentale, doit être conscient de dépasser toute inégalité de conditions vers un monde où chacun peut en appeler à chacun.

pascalien inversé puisque l'on pose qu'il vaut mieux choisir la concrétude de la liberté à un abstrait quelconque (Dieu ou autre) qui serait au final négation de la liberté par symétrisation ou inversion d'asymétrie. Sartre ajoute que, dès que j'opère la réflexion pure, cette « projection imaginaire » devient justifiée ontologiquement puisque, ayant assumé ma liberté et ma dimension objective pour autrui, de mon point de vue, « il n'y a plus aucune raison ontologique de rester sur le plan de la lutte »²⁷³². S'il saisit cette proposition d'inventer une solution morale à l'immoralité du monde, alors une véritable *communication* peut commencer. En d'autres termes, les différentes dimensions de cette morale de la générosité s'articulent comme suit : sur le plan de la pensée, la générosité est cohérente puisque c'est en elle que la liberté, qui initie et anime en sourdine la réflexion, s'exprime le plus ; la réflexion pure la rend évidente sur le plan de vécu ; fort de cette expérience, on créera les conditions dans lesquelles autrui pourra se proposer à lui-même le projet moral²⁷³³.

Acceptation du risque, la générosité est, en son fond, *acceptation de la mort*. Au niveau du vécu, cela devient évident dès que la réflexion pure lève la *peur* réactive et originelle qui me transit²⁷³⁴. Mais puisque la morale est une entreprise collective, cette acceptation dépasse ma singularité et a, comme nous l'avons vu, un impact sur notre être historique : nous acceptons que chaque action, que chaque œuvre de l'agent historique dépende, une fois ce dernier disparu, du bon vouloir d'autrui. Puisque mon œuvre est au final mon destin, son don implique une certaine confiance mutuelle, et « cette confiance n'a de fondement réel que dans ma décision de l'accepter, c'est-à-dire dans le *don généreux* de l'œuvre. On ne justifie que les œuvres et les œuvres ne justifient rien »²⁷³⁵. La générosité toujours propose et jamais ne peut exiger de disposer. Néanmoins, si elle ne s'efforce pas de générer et de faciliter la reprise de sa proposition, elle sera quêtée et, dans son abstentionisme, complice. Le même problème ne cesse de se répéter : ma conversion, mon changement intérieur ne signifie rien s'il n'est pas accompagné d'un changement réel de l'autre²⁷³⁶. Or je n'ai aucune prise sur la liberté de l'autre.

²⁷³² CM, p. 26.

²⁷³³ On ne s'étonnera pas de retrouver ici des exigences proprement parrhêsiaques.

²⁷³⁴ Cf. chapitre III.

²⁷³⁵ CM, p. 78.

²⁷³⁶ « En l'absence de ce changement historique, il n'y a pas de conversion morale absolue. Comme le refus de la guerre ne supprime pas la guerre pour autant » (CM, p. 16). Il est frappant que, dès les premières pages des *Cahiers*, Sartre soit confronté aux difficultés du pacifisme gandhien.

Aussi ma seule possibilité est-elle de proposer ce changement par mon action *et* de préparer les *conditions* pour que ce changement soit le plus probable.

Si la suprême générosité, c'est l'*acceptation de la mort* ou encore l'*assomption à son destin*²⁷³⁷, c'est-à-dire la reconnaissance que tout ce que je fais m'échappe, qu'à ma mort le sens de mes actions demeurera totalement dépendant d'autrui ; en un mot, si je fais confiance à l'autre, comment faire pour que cette générosité médiée par l'infrastructure aliénante de l'histoire ne se mue pas en culpabilisation, en oppression de moi sur l'autre ? Autrement dit, comment faire en sorte que mes actions visant à préparer les conditions pour sortir de la pseudo-histoire ne sombrent pas complètement dans l'aliénation puisqu'elles appartiennent à cette pseudo-histoire ? Car tout projet de générosité peut, inséré dans le monde de la violence, se transformer en son contraire, et ce, de deux façons : symétrisant la situation d'autrui avec la mienne, c'est-à-dire présupposant qu'autrui est lui aussi impliqué dans un projet moral, je m'abstiens d'intervenir ou l'aide passivement et naïvement à poursuivre une fin qui l'aliène encore plus. Ou alors, inversant l'asymétrie, mon projet de lui faire redécouvrir la réciprocité se transforme, par mon insistance et l'inadéquation de mes moyens, en une oppression l'empêchant de ressentir la conditionnalité. C'est pourquoi, une fois émis, le projet moral de générosité doit parcourir le détour gigantesque de l'étude des situations et de la violence ainsi que de la logique qui s'y exprime et dont elle résulte. Nous avons vu que résoudre ce problème exige la compréhension préalable des processus d'*aliénation*, d'*oppression* et de *violence* en vue de la mise au point d'une logique de l'*action* effective entendue comme la mise en mouvement dialectique de l'intériorité et de l'extériorité, de la connaissance et de l'ignorance, du particulier et de l'universel, de la liberté et de l'aliénation²⁷³⁸. Nous savons à présent que c'est la générosité qui anime le cœur d'une telle recherche.

Ce point, s'il peut paraître marginal en une première approche, est tout à fait important car, au-delà de son pouvoir mobilisateur, il permet d'éviter que l'approfondissement

²⁷³⁷ Sartre définit également le destin comme « la malédiction paradoxale d'une liberté qui se prépare librement un sort nécessaire et pré-établi » (CM, p. 352). Il est évident qu'il refuse le quiétisme que certains pourraient induire d'une telle définition et voit dans l'assomption à son destin une création-don et non un attentisme fataliste et passif. Il s'attache d'ailleurs à distinguer deux concepts du Moi : le Moi en tant qu'Autre, aliénant et aliéné, et le Moi en tant que Même, créateur et inventif, que je me voile dans l'attitude naturelle. Cette « redécouverte du moi » nous préserve de la vision d'un Sartre trop « tranché ».

²⁷³⁸ CM, p. 56. Si l'on passe à la *Critique*, l'aliénation devient une expérience rétroactive de la nécessité, c'est-à-dire que je produis librement ce que j'étais prédéterminé à librement reproduire.

perpétuel et perpétuellement renouvelé de nos connaissances des *moyens* nous fasse oublier la *fin*. Pour tout dire, il nous semble que c'est la générosité qui fait passer d'une étude positive des processus d'aliénation à une véritable *stratégie*²⁷³⁹. Selon nous, la mise au point d'une stratégie du type *ascending scale of analysis* requiert la compréhension de l'incarnation particulière et située des processus d'altération, d'inversion d'asymétrie et de symétrisation en vue de les utiliser pour faire advenir un monde moral. Il convient donc de travailler comme un artisan sur l'extériorité afin de créer et de donner à autrui des médiations pointant à la fois vers le non-savoir et vers un savoir enfin adéquat. Le processus de création (artistique, technique, politique, etc.) impliquant le passage à l'objectivité de mon œuvre dans le milieu de l'autre, la création est don. S'explicite alors ce qui constituait le cœur de notre conduite de manière implicite, c'est-à-dire « la générosité absolue et sans limites, comme passion proprement dite et comme seul moyen d'être. [Car] il n'y pas d'autre raison d'être que de donner »²⁷⁴⁰.

e. Conclusion

Au terme de parcours à travers des morceaux choisis des *Cahiers pour une morale*, nous sommes désormais capable d'esquisser le profil d'un mouvement éthique : motivé par l'impossibilité de me couler dans la nature que l'on m'a créée, pleinement conscient de ma responsabilité quant à la valeur des valeurs imposées, j'abandonne les mythes normatifs et justificateurs (*Ego*, État, Patrie, Travail, Capital, Paradis, etc.) et vise à me désaliéner. Mais quitter l'esprit de sérieux ne suffit nullement à cette tâche qui nécessite une véritable purification de mon être entier en tant qu'il résulte de l'intériorisation et de l'incorporation d'une altérité violente et oppressive. Ce sera le but de la réflexion pure. Si j'y parviens, il deviendra alors possible de créer véritablement à partir de ce qu'on a fait de moi, étant donné précisément que cet être que je suis ne me déterminera plus. Toutefois l'aliénation s'effectue également en aval, lors de la récupération de mes actions par autrui et puisque nous sommes au sein de structures oppressives d'altérité, cette récupération me sera une nouvelle oppression. Aussi ne serai-je jamais qu'un opprimé (également oppresseur) qui s'est libéré *en tant qu'opprimé* (et

²⁷³⁹ D'une certaine façon, la vie de Sartre fournit un bel exemple du type de générosité dont nous parlons : il s'est littéralement détruit dans l'écriture de la *Critique* car cet ouvrage lui semblait absolument crucial pour comprendre le monde dans lequel nous vivons. Certes, l'optimisme proprement sartrien est présent dans un tel acte, mais comment ne pas y voir également à l'œuvre une profonde générosité.

²⁷⁴⁰ CM, p. 137. « La création est d'abord poursuite vaine de l'En-soi-Pour-soi. Par la réflexion non complice, elle se dévoile comme création proprement dite » (CM, p. 156).

opresseur) si mon action dévoilante n'est pas également un *don* sous forme d'appel à l'autre pour détruire les structures oppressives qui définissent la situation. Évidemment cet appel est d'autant plus difficile à entendre si les structures institutionnelles de la société sont stables, c'est-à-dire si les caractères contiennent très peu de brèches ou de failles. En ce cas, c'est bien souvent la *violence* elle-même qui fendille la muraille normative où s'abrite notre existence en réveillant la force du besoin : « dans les grandes circonstances historiques, la violence des luttes sociales tend à dévoiler en chacun la coexistence de normes inconciliables et à mettre l'agent historique en demeure de faire des options éthiques »²⁷⁴¹. Confronter, *in fine*, à la mort, mon confort moral, c'est-à-dire l'ignorance des conflits et des contradictions, est mis à mal. Loin de tout simplisme, cette perspective nous montre que *violence* et *générosité* ne sont pas forcément antithétiques (pour le meilleur : ce peut être, par exemple, par générosité que je crée une situation ressentie comme violente où autrui sera amené à se remettre en question et à faire passer à la surface toutes ses compromissions afin de les travailler et de s'en débarrasser ; et pour le pire : une violence terrible peut se cacher derrière un acte apparemment généreux).

2. L'impact de la rareté

A. La réciprocité

Les analyses des *Cahiers* ont permis de dégager une première vision systématique de la violence : négation de la conditionnalité caractérisant l'être-au-monde et moteur d'un cercle qui la perpétue, la violence voile la contradiction qu'elle porte en son cœur en produisant des justifications imaginaires et, d'abord, en s'appréhendant toujours comme contre-violence. En tant qu'elle explicite et contre la contradiction propre à la violence, la générosité semble être la valeur que doit tenter d'actualiser mon être-au-monde. Le passage à *Critique de la Raison dialectique* s'accompagne d'une explication d'ordre génétique de ces principes dégagés à partir d'une multitude d'enquêtes phénoménologiques. Nous nous concentrerons²⁷⁴² ici sur un aspect que nous considérons être d'une importance particulière : *le fait que l'immédiate altération de la réciprocité par la rareté fait de notre monde un monde violent.*

²⁷⁴¹ MH, p. 337.

²⁷⁴² Il entrerait dans notre projet de commenter de manière précise certains points de la *Critique* (à l'image du travail effectué sur l'essai d'ontologie phénoménologique) et de « Morale et Histoire ». Mais une telle perspective aurait allongé considérablement une recherche déjà longue.

Les deux concepts qui structurent en grande partie la *Critique* sont la *réciprocité* (ou *communication fondamentale*²⁷⁴³) et la *rareté*. La première systématise une conception déjà présente auparavant, notamment dans *L'être et le néant* : le conflit des regards présuppose que les libertés se touchent et se pénètrent. Ou encore : affronter l'autre pour la reconnaissance et la récupération de mon être-objet *suppose* la reconnaissance de cet être-objet et donc de la liberté de l'autre (c'est la fameuse préséance de Hegel sur Husserl et Heidegger dans la compréhension de l'être-pour-autrui)²⁷⁴⁴. Loin d'être premier, le *conflit* apparaît alors comme le résultat d'une logique réactive mise en branle par la peur fondamentale d'être perdu par la liberté de l'autre (logique violente, c'est-à-dire circulaire et sans fin, comme l'indique le perpétuel balancier entre l'objectivation d'autrui [sadisme] et la mienne [masochisme]). Cette réciprocité est également présente lorsque Sartre, dans les *Cahiers pour une morale*, dégage cinq conditions ontologiques pour l'oppression : 1) il faut *être libre* pour opprimer et pour être opprimé ; 2) il faut *être plusieurs* puisque l'oppression est un rapport relationnel ; 3) seule une liberté peut opprimer une liberté ; 4) l'oppresseur s'opprime lui-même car s'il reconnaissait sa liberté il reconnaîtrait la liberté de l'autre ; 5) oppresseur et opprimé sont *complices*²⁷⁴⁵. En d'autres termes, les réflexions sartriennes sur le conflit, l'oppression et l'histoire mettront en valeur la *réciprocité* en tant que celle-ci constitue leur condition de possibilité. Enfin, puisque la *Critique* part des *relations inter-individuelles* reposant sur le mouvement constant du *tiers*, la réciprocité en forme son réel soubassement (encore non dialectique), soubassement ou fond défini comme suit : « ce sont des adhérences multiples entre les hommes et qui maintiennent une 'société' à l'état colloïdal »²⁷⁴⁶. Sartre parle aussi d'une « adhérence indéfinie de chacun à chacun »²⁷⁴⁷.

B. Le déclenchement de la dialectique

²⁷⁴³ Voir, par exemple, CRD, p. 211.

²⁷⁴⁴ Cette réciprocité comme soubassement se retrouve également dans le langage : je puis mentir ou taire quelque chose, mais ce sera toujours sur la base du langage. Je ne puis mentir sur la totalité de la langue.

²⁷⁴⁵ Sartre dira par la suite qu'opprimer autrui signifie le traiter comme un *animal*. On retombe alors sur le paradoxe propre à toute violence : « pour *traiter un homme comme un chien*, il faut l'avoir d'abord reconnu pour un homme. Le malaise secret du maître, c'est qu'il est perpétuellement contraint de prendre en considération la *réalité humaine* en ses esclaves [...] tout en leur refusant le statut économique et politique qui définit *en ce temps* les êtres humains » (CRD, p. 223).

²⁷⁴⁶ CRD, p. 224.

²⁷⁴⁷ CRD, p. 232. Cette réciprocité évoluera, notamment dans *L'espoir maintenant*, vers la notion de *fraternité* : en tant qu'êtres humains, nous sommes tous frères. Quoi qu'il en soit, réciprocité et fraternité ne se découvrent réellement qu'après la réjection de la métaphysique du désir par l'ontologie détotalisatrice. Ce lien social premier, qui est encore pensé dans la *Critique* en rapport avec la Terreur – en tant que de droit de tous *sur* chacun, « il est toujours possible que la réciprocité retombe sur ses termes comme une fausse totalité qui les écrase » (CRD, p. 228) – précède toute politique.

a. L'image matérielle de la totalité

L'objectif de la *Critique* est de penser l'aliénation de la dialectique constituante²⁷⁴⁸ et l'apparition de la nécessité sur la base de la liberté sans sombrer dans l'écueil d'un *hyperorganisme* (du type « Léviathan ») qui articulerait en interne et de manière nécessaire un ensemble de plans. Si la promotion d'un « nominalisme dialectique » permet d'éviter de poser, d'un côté, une totalité pré-existante (Esprit hégélien) ou, d'un autre côté, une absence de synthèses²⁷⁴⁹ (comme le rêve l'atomisme libéral qui imagine alors le mythe d'une main invisible pour tenir l'ensemble), ce nominalisme ne peut, à lui seul, expliquer la mise en branle de la dialectique. La réciprocité n'est pas, en effet, totalisante. Ce qui fournit l'*apparence* de la première totalisation, c'est la matière ouvrée (*i.e.* le pratico-inerte) « en tant qu'elle se fait médiation entre les hommes ; sur la base de cette unité négative et inerte, la réciprocité *paraît*, ce qui signifie qu'elle apparaît toujours sur une base inerte d'institutions et d'instruments par quoi chaque homme est déjà défini et aliéné »²⁷⁵⁰. Cette médiation de la matière fonde la structure de la totalité *détotalisée* et différencie pour de bon la pensée de Sartre de la lutte hégélienne :

Ainsi chacun vit dans l'intériorité absolue d'un rapport sans unité ; sa certitude concrète, c'est l'adaptation mutuelle dans la séparation, c'est l'existence d'un rapport à double foyer qu'il ne peut jamais saisir dans sa totalité ; cette désunion dans la solidarité (positive ou négative) vient d'un excès plutôt que d'un défaut : elle est produite, en effet, par l'existence de deux unifications synthétiques et rigoureusement équivalentes. Nous rencontrons ici un objet réel et matériel mais ambigu : les termes de la relation ne peuvent *ni* se compter eux-mêmes comme des quantités discrètes ni réaliser efficacement leur unité. L'unité de ces épicentres, en effet, ne peut être qu'un hyper-centre transcendant. Ou, si l'on préfère, l'unité de la dyade ne peut être *réalisée* que dans la totalisation opérée du dehors par un tiers. [...] Ainsi, le rapport réciproque est hanté par son unité comme par une insuffisance d'être qui le transforme dans sa structure originelle. Et cette *inquiétude* de la réciprocité est à son tour intelligible comme le moment où la dialectique en chacun fait l'expérience de la dialectique de l'Autre [en tant] qu'arrêt imposé, dans et par l'effort synthétique lui-même, au projet de totalisation.²⁷⁵¹

²⁷⁴⁸ « Ainsi la réciprocité ne protège pas les hommes contre la réification et l'aliénation, bien qu'elle y soit fondamentalement opposée : nous verrons plus tard le processus dialectique qui engendre ces relations *inhumaines* à partir de leur contradictoire » (CRD, p. 223).

²⁷⁴⁹ Sartre est très clair : « le relativisme ne s'oppose pas seulement aux vastes synthèses historiques mais au moindre énoncé de la Raison dialectique : quoi que nous puissions dire ou savoir, si proche de nous que soit l'événement présent ou passé que nous tentons de reconstituer dans son mouvement totalisant, le positivisme nous en refusera le droit. [...] il faut établir contre lui comment la Raison dialectique peut énoncer *aujourd'hui même* sinon, certes, toute la Vérité, du moins des vérités totalisantes » (CRD, pp. 142-143).

²⁷⁵⁰ CRD, p. 224. Nous soulignons. On ne saurait trop insister sur le fait qu'il s'agit là d'une *apparence* dont les effets seront bien réels.

²⁷⁵¹ CRD, p. 227. L'inquiétude dans la réciprocité est une nouvelle variante autour du thème de la peur fondamentale face à la destruction, face à l'impermanence, bref : face à la mort. Et cette peur est corrélative à l'expérience en moi de la présence de la dialectique totalisante de l'autre.

D'un côté, un lien existe véritablement, lien qui n'est réductible ni à l'unité ni à la pluralité (d'unités) (Sartre parle encore de « substance gélatineuse »²⁷⁵²). D'un autre côté, puisque le tiers est mouvant, l'hyper-centre ne se peut concevoir (même si, on le devine, tous les pouvoirs chercheront à se faire reconnaître comme tiers absolu)²⁷⁵³ et la synthèse prend toujours la forme d'une apparence ruinée en son fond par l'émiettement matériel. Sans la médiation de la matière ouverte, c'est-à-dire sans que l'extériorité nous désigne d'abord comme *totalité apparente*, le processus synthétique n'apparaîtrait pas : « s'il y a *totalisation* comme processus historique, elle vient aux hommes par la *matière*. Autrement dit, la *praxis* comme libre développement de l'organisme totalisait l'environnement matériel sous forme de champ pratique ; à présent nous allons voir le milieu matériel comme première totalisation des relations humaines »²⁷⁵⁴. L'homogénéisation et le biaisement qu'opère la matière et que nous introjectons font de nous un « pseudo-être collectif impuissant ». En somme, une dialectique bien réelle naît d'une illusion, d'une altération spéculaire fondamentale : notre réciprocité originelle nous apparaît toujours-déjà sous les traits d'une totalité apparente par introjection de notre image dans la matière, et cette image vient surdéterminer le rapport pratique premier qui totalisait la matière.

b. La rareté comme condition contingente

En plus d'être la médiation entre nos libertés, la matière apparaît comme une condition nécessaire à l'histoire : c'est en elle que s'inscrivent et s'accumulent les expériences passées ; c'est par elle que, unifiées et massifiées, elles se retournent contre nous²⁷⁵⁵. Mais ce stade de la genèse est encore général : c'est, en gros, le dépliement de la *condition humaine*. Si nous demeurions à ce niveau, il suffirait « simplement » de contrer par la lucidité (réflexion pure et communication) la double altération spéculaire : organisme/champ pratique ; substance gélatineuse/apparence de totalité. Passant du déploiement abstrait de relations transcendantales à l'étude d'un cas spécifique (celui de *notre histoire*), Sartre ajoute que ce rapport à la matière est

²⁷⁵² CRD, p. 232.

²⁷⁵³ « [L]a trinité apparaît comme hiérarchie embryonnaire : le tiers comme médiateur est pouvoir synthétique et le lien qu'il entretient avec la dyade est sans réciprocité [...] ; mais cela ne préjuge d'aucune hiérarchie *a priori* puisque les trois membres de la trinité peuvent devenir le tiers par rapport aux deux autres. Seule la conjoncture (et à travers elle l'Histoire entière) décide si ce rapport tournant restera commutatif [...] ou s'il se fixera sous forme de hiérarchie primitive » (CRD, p. 231).

²⁷⁵⁴ CRD, p. 233. Ou encore : « une synthèse passive dont l'unité dissimule une dispersion moléculaire conditionne la totalisation d'organismes dont la dispersion ne peut masquer leurs liens profonds d'intériorité » (CRD, p. 234).

²⁷⁵⁵ Cet aspect, l'*anti-praxis* ou *praxis* sans auteur visant des contre-finalités, a toutes les apparences de la *magie*.

*pour nous*²⁷⁵⁶ marqué par la *rareté*, fondatrice des tensions entre les hommes, d'une part, et entre les hommes et leur environnement, d'autre part. La perspective historique prend alors une toute autre dimension : toutes nos actions et toute l'histoire ont pour cadre et expriment une « lutte géante entreprise contre la rareté »²⁷⁵⁷, lutte dont l'objectif serait de fonder une société qui n'aurait plus à choisir ses morts²⁷⁵⁸. Mais qu'implique le fait que la première totalisation vienne aux hommes par la matière *dans le milieu de la rareté* ? « [C]ela signifie [...] que la première totalisation par la matérialité se manifeste [...] comme possibilité d'une destruction commune de tous *et* comme possibilité permanente pour chacun que cette destruction par la matière vienne à lui à travers la *praxis* des autres hommes »²⁷⁵⁹. L'altération spéculaire est identique *pour nous* (et non *en soi*) à la menace de mort que représente autrui. Dit plus brutalement : puisqu'il n'y en a pas assez pour tout le monde, le pain que je mange est le risque pour quelqu'un d'autre de n'en pas avoir. Ou : nous sommes et nous nous considérons tous comme étant les consommateurs de ce dont l'autre a besoin pour sa survie :

En examinant le rapport vague et universel de réciprocité non déterminée, nous avons remarqué que les hommes pouvaient être unis les uns aux autres indirectement par des adhérences en série et sans même soupçonner l'existence de tel ou tel autre. Mais, dans le milieu de la rareté, au contraire, quand bien même les individus s'ignoraient, quand bien même des stratifications sociales, des structures de classe briseraient net la réciprocité, chacun à l'intérieur du champ social défini existe et agit en présence de tous et de chacun.²⁷⁶⁰

D'un côté, l'organisme pratique affirme de manière inconditionnelle son intégrité (exigences du besoin, du travail, etc.) et, d'un autre côté, je suis mis en question dans ma survie par les

²⁷⁵⁶ Cette contingence de la rareté est en quelque sorte le « *uns Menschen wenigstens* » sartrien : il est certes possible de spéculer sur la conscience transcendante et sur la manière dont elle se perd – cette dimension se trouve d'ailleurs effectivement au cœur de l'homme –, mais l'homme est une condition spéciale d'incarnation de cette dernière puisqu'il évolue dans le cadre de la rareté.

²⁷⁵⁷ CRD, p. 259.

²⁷⁵⁸ L'intériorisation de la rareté enclenche le travail du négatif, et la rareté c'est « la nécessité pour la société de choisir ses morts et ses sous-alimentés » (CRD, p. 258). Toutefois, Sartre demeure conscient du fait que la rareté est une condition nécessaire de l'histoire humaine, mais nullement une condition suffisante (ce serait retomber sur une nouvelle version téléologique) : certaines sociétés sont fondées sur la répétition malgré le fait qu'elles évoluent également en milieu de rareté. Il ajoute : « [e]n fait, nous verrons qu'elles commencent à intérioriser *notre* Histoire car elles ont subi passivement comme événement historique l'entreprise coloniale. Mais ce n'est pas une réaction à *leur* rareté qui les historialise » (CRD, p. 237, note 1). Quant à savoir ce qui, pour Sartre, explique que nous nous sommes historialisés à partir de notre rareté, est un point sur lequel nous ne nous prononcerons pas.

²⁷⁵⁹ CRD, p. 239.

²⁷⁶⁰ CRD, pp. 239-240. Sartre explicite très nettement les rapports de la rareté à la réciprocité : « Je ne prétends pas que le rapport de réciprocité ait jamais existé chez l'homme *avant* le rapport de rareté puisque l'homme est le produit historique de la rareté. Mais je dis que, *sans ce rapport humain de réciprocité, le rapport inhumain de rareté n'existerait pas* » (CRD, p. 243). Nous soulignons.

exigences inconditionnelles de tous. Cette tension entraîne une conséquence absolument cruciale : « Pour chacun, l'homme existe en tant qu'*homme inhumain* ou, si l'on préfère, comme espèce étrangère »²⁷⁶¹. Notre existence même est un danger pour l'autre qui peut donc nous appréhender comme inhumain et nous traiter conséquemment. Gardons-nous néanmoins de voir là une *nature* humaine :

Il faut donc comprendre à *la fois* que l'inhumanité de l'homme ne vient pas de sa nature, que, loin d'exclure son humanité, elle ne peut se comprendre que par elle *mais* que, tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, il y aura *dans chaque homme et dans tous* une structure inerte d'inhumanité qui n'est rien d'autre en somme que la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée.²⁷⁶²

c. Le manichéisme

D'un point de vue *individuel*, la réciprocité prise dans la rareté débouche sur la *sérialité* (dont nous avons observé auparavant des expressions), c'est-à-dire l'unification inerte, la totalisation par le dehors²⁷⁶³. Or la *première* et la plus fondamentale expression de cette sérialité est l'appréhension de l'Autre comme un contre-homme :

Dans la pure réciprocité, l'autre que moi *c'est aussi le Même*. Dans la réciprocité *modifiée par la rareté*, le Même nous apparaît comme le contre-homme en tant que *ce même homme* apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur pour nous d'une menace de mort). Ou, si l'on veut, nous comprenons en gros ses fins [...], ses moyens [...], les structures dialectiques de ses actes ; mais nous les comprenons comme si c'étaient les caractères d'une *autre espèce*, notre double démoniaque.²⁷⁶⁴

Et Sartre d'ajouter que si l'on appelle « éthique » « la *praxis* s'éclairant elle-même sur la base de circonstances données »²⁷⁶⁵, le mouvement quasi spontané de l'éthique est celui d'appréhender l'autre homme comme le *Mal radical* : l'inquiétude qui demeurerait au cœur de la réciprocité suite à l'expérience commune de la détotalisation de tous par chacun se transforme dans ces hypostases qualitatives : *nous*, qui voulons accomplir notre totalisation, sommes le Bien ou les agents du Bien ; *eux*, qui nous détotalisent, sont le Mal. Cela signifie que le *manichéisme* constitue le cœur de notre *praxis* parce que la rareté nous a rendus tous *objectivement* dangereux

²⁷⁶¹ CRD, p. 241.

²⁷⁶² CRD, p. 242.

²⁷⁶³ Expliquer l'aliénation ou la société revient rigoureusement au même. La sérialité est l'unité d'impuissance qui remplace la réciprocité fondamentale.

²⁷⁶⁴ CRD, p. 243. D'une certaine manière, la *rareté* ne fait qu'encourager la contamination que l'ontologie phénoménologique avait dénoncée entre la *situation* et ma *réaction à la situation* (qui est toujours une réaction de peur puisque lorsque je me retourne sur moi-même je découvre que ma facticité me plonge au milieu d'un monde qui peut me détruire).

²⁷⁶⁵ CRD, p. 244.

pour chacun²⁷⁶⁶. D'un point de vue *collectif*, dans le milieu de la rareté, chaque société humaine est définie négativement par les membres qu'elle a choisi de sous-alimenter ou d'éliminer afin de subsister en l'état²⁷⁶⁷, c'est-à-dire par son *institutionnalisation* du manichéisme²⁷⁶⁸.

C'est ici que Sartre livre sans doute sa définition la plus précise de la *violence* : elle est la « structure de l'action humaine sous le règne du manichéisme et dans le cadre de la rareté »²⁷⁶⁹. Prenons bien la mesure de ce qui vient d'être dit : puisque le cadre de la rareté a toujours été notre *a priori*, *pas une seule action ne peut se prévaloir de n'exercer aucune sorte de violence*. Nous sommes tous pris dans le cercle de la (contre-)violence en tant que, craignant l'autre et voulant détruire le danger qu'il représente (étant, en outre, pleinement justifié puisque c'est effectivement toujours l'autre qui a commencé), nous faisons de notre humanité (c'est-à-dire du fait que nous nous comprenons réciproquement) un moyen en vue de la destruction de l'homme chez l'autre : prévoyant comment l'autre va anticiper mon action, je lui tends un piège. Le cœur battant du paradoxe de la violence – pour mieux vaincre l'adversaire, je dois le connaître et donc le reconnaître²⁷⁷⁰ – a pu ainsi être expliqué grâce à la présence de la réciprocité chez chacun et à l'existence contingente du cadre de rareté. À partir de là, l'environnement lui-même, tout l'univers est également transformé puisqu'il peut avoir été piégé par l'ennemi, puisqu'il possède à présent plusieurs sens :

chaque mètre carré du champ pratique totalise les deux groupes et leurs deux activités pour chacun de leurs membres en tant que le terrain se présente comme possibilité permanente d'aliénation pour chacun et pour tous. L'unité négative de la rareté intériorisée dans la réification de la réciprocité se réextériorise pour nous tous en unité du monde comme lieu commun de nos oppositions ; et cette unité, nous la réintériorisons en nouvelle unité négative : nous sommes unis par le fait d'habiter dans un monde défini par la rareté.²⁷⁷¹

²⁷⁶⁶ « Nous considérons donc, au niveau même du besoin et par le besoin, que la rareté se vit pratiquement par l'action manichéiste et que l'éthique se manifeste comme impératif destructif : il *faut* détruire le mal » (CRD, p. 245).

²⁷⁶⁷ « Notons que cette *réduction numérique*, toujours présente comme nécessité pratique, ne prend pas nécessairement la forme de l'homicide : on peut laisser mourir [...] ; on peut pratiquer le *birth control* [...] » (CRD, pp. 240-241). Sartre annonce ici les développements d'É. Balibar et de Bertrand Ogilvie sur l'« homme-jetable ».

²⁷⁶⁸ « L'étude analytique des institutions de rareté se nomme économie politique » (CRD, p. 264, note 1). Selon nous, toute théorie de la production idéologique doit se comprendre comme étant une justification *dans le domaine de la pensée* de cette institutionnalisation.

²⁷⁶⁹ CRD, p. 245. Il dira plus loin : « [e]lle est l'inhumanité constante des conduites humaines en tant que rareté intériorisée, bref ce qui fait que chacun voit en l'Autre le principe du Mal » (CRD, p. 260).

²⁷⁷⁰ Tout comme l'antisémite a besoin du Juif.

²⁷⁷¹ CRD, p. 247. Cette citation fait bien sentir la dialectique à l'œuvre dans la réflexion sartrienne. Cette dialectique de la rareté, dont nous ne faisons que reprendre les premières étapes, aboutit à ceci : « Il est parfaitement logique, à ce niveau de la contradiction, de voir une même société liquider une partie de ses membres comme

Nous sommes liés par la violence et par les traces de la violence dans la matière.

Prenons la mesure de ce qui vient d'être dit et observons que, d'un point de vue épistémologique également, la rareté s'avère être un point absolument crucial : c'est elle, en tant qu'intériorisation de la négation de l'homme, qui permet d'expliquer qu'il y ait un *travail du négatif*. Sans la présence de cette négativité première (qui est contingente, rappelons-le), on ne peut expliquer la liaison entre deux événements descriptibles en des termes purement positifs. Bref, la rareté rend la dialectique intelligible, notamment cette altération fondamentale de la dialectique constituante qu'est la dialectique hégélienne (qui est, comme nous l'avons montré, l'expression logique de la violence). C'est encore sur ce point – l'intériorisation première de la rareté – que Sartre critique Engels dans sa *Réponse à Dühring* et qu'il indique que les mouvements des collectifs s'opèrent toujours dans un milieu de rareté :

Engels n'a pas vu que cette pensée idéaliste et romanesque réclamait, au milieu de ses folies, la présence du *négatif* en Histoire. C'est ce que Dühring voulait dire, avec sa « violence » : le processus historique ne se comprend pas sans un élément permanent de négativité, à la fois extérieur et intérieur à l'homme, qui est la possibilité perpétuelle *dans son existence même* d'être celui qui fait mourir les Autres ou que les Autres font mourir, autrement dit la rareté.²⁷⁷²

Les transformations dans un groupe quelconque naissent toujours du fait qu'une société produit « toujours *un peu moins* qu'il n'est nécessaire à l'ensemble, de telle manière que la constitution d'un groupe improductif ait pour condition la sous-alimentation de tous et qu'une de ses fonctions essentielles soit de choisir les excédentaires à éliminer »²⁷⁷³. La négation de l'humanité des uns se réciproque de l'affirmation d'une surhumanité chez les autres. Ce groupe improductif se considère, lui aussi, autre que l'homme en tant qu'il lui est supérieur, d'une autre essence (et, bien entendu, son objectif sera de faire admettre cette représentation aux sous-alimentés).

Ajoutons, pour terminer ce développement relatif à la rareté, qu'elle est ce qui, en menaçant les fonctions adaptatives, « enclenche » le *besoin* dans l'organisme pratique et, donc, conditionne l'apparition de la *praxis* en tant que négation de ce besoin, son rôle est proprement *anthropogénétique*. La rareté permet d'expliquer (sans sombrer dans le déterminisme) le passage

excédentaires et détruire une partie de ses produits parce que la production est excédentaire par rapport à la consommation. [...] en fait le changement doit avoir lieu au niveau du mode de production et des relations fondamentales qu'il engendre pour que la possibilité de la rareté des consommateurs soit en tout cas exclue et pour que la réalité de la rareté fondamentale puisse être éliminée dans un processus à long cours » (CRD, p. 251).

²⁷⁷² CRD, p. 259.

²⁷⁷³ CRD, p. 260.

de la vie à l'ordre *praxique*²⁷⁷⁴ et la constante détotalisation qui frappe ce dernier : objectivant le monde en recherchant l'unification du vivant, la *praxis* (projet, temporalisation, ustensilité, etc.) se distingue de la vie – qui n'est que la reproduction irréfléchie du même dans un présent éternel où aujourd'hui ressemble à hier et à demain – et n'aboutit jamais à cette unification mais seulement à l'univers du *partes extra partes*. Il s'agit là de l'explication matérialiste de ce qui, d'un point de vue idéaliste, s'exprimait encore comme « désir du désir de l'autre ». Par conséquent, tant que nous n'aurons pas vaincu ensemble la *rareté* (ce qui présuppose la destruction des formes institutionnelles que prennent nos peurs d'autrui en tant qu'il pourrait « m'ôter le pain de la bouche »), nous ne serons pas véritablement sortis du milieu de la violence (comme on parle du milieu aquatique ou aérien), c'est-à-dire que nous ne serons que des « pré-hommes » pris dans cette aventure à potentiel anthropogénétique qu'est l'Histoire.

En résumé, pour Sartre, la rareté fournit l'intelligibilité dialectique à et de notre histoire. C'est elle qui crée ce climat de peur, d'insécurité existentielle, de violence ; c'est elle qui fait de chaque acte une action violente dirigée contre quelqu'un ou quelque groupe ; c'est encore elle qui rend compte du fait que la violence constitue le moteur de la (pré-)histoire. Notre rationalité étant (pré-)historique, elle vise naturellement à la *totalité* à partir des différentes identités. Or cette visée, qui est une vanité fondée sur une illusion, produit des effets *réels*. En d'autres termes, la violence instaure une continuité, un lien entre le *connaître* et l'*être* : l'intelligibilité (hégélienne) qu'elle fournit suit la réalité qu'elle incarne et perpétue (tout comme la « rhétorique de la raison » montre, selon S. McClintock, que ce sont nos ignorances qui nous solidarisent). C'est pourquoi toute pensée s'imposant de suivre, autant que faire se peut, l'exigence matérialiste, toute pensée brisant ce lien entre le connaître et l'être, initie un procès *moindrement* violent. On pourrait également retourner cette proposition et dire : « toute pensée limitant sa violence intrinsèque en réfléchissant sur ses conditions et sur son inadéquation foncière respecte l'exigence matérialiste ». Toutefois, s'il s'arrête là, un réel procès moindrement violent court le risque de sombrer de nouveau dans le cycle infernal de la (contre-)violence. À l'extension de la portée de sa réflexivité doit s'adjoindre comme objectif la poursuite de la disparition de la rareté et déployer des stratégies pour atteindre cet objectif.

d. La constitution du groupe

²⁷⁷⁴ Selon Deligny, ce serait précisément ce passage que l'autiste n'effectue pas.

Contre l'objet collectif qui nous unifie en extériorité et produit ses propres idées – il y a donc bien, comme le dit Sartre, des « idées de la matière » – auxquelles nous nous aliénons (illusion d'un Tiers transcendant et fondateur), il faut construire le *groupe*, c'est-à-dire nous unifier activement contre l'unification passive que l'on reçoit de notre image réifiée. Remarquons bien qu'il s'agit là d'une dialectique *nouvelle* qui se base sur un mouvement collectif dans lequel chacun redécouvre la réciprocité, c'est-à-dire le fait que chacun est *Autre*, mais en tant que lié par négation interne et non plus externe aux autres, et *Tiers* à la fois, c'est-à-dire unificateur du mouvement. Il ne s'agit nullement de construire un *hyper-individu* social, mais bien plutôt de redécouvrir une modalité communautaire de ma *praxis* au sein de l'action individuelle. Aussi le groupe, en tant que réalité objective, n'est-il qu'un moyen pour cette *praxis* constituante qui découvre la nécessité d'une communauté. À l'union en altérité dans la série, j'oppose « la libre ubiquité de moi »²⁷⁷⁵. Engendrer un tel processus nécessite la libération de l'*imagination*²⁷⁷⁶ et la production de fictions positives et actives qui contrecarrent l'appréhension imaginaire de soi-même comme unité atomique (dont le corrélat est la Totalité) et dont la logique est celle de la violence. Il en va de la sorte lors de la formation d'un groupe : le groupe en fusion se définit comme la dissolution de l'être sériel. Mais le groupe en fusion, tout comme la réflexion pure, ne peut être un *état*, il est pur acte. Aussi ne comprend-on pas comment la sérialité, caractérisée par la passivité et l'impuissance, peut produire cet acte. C'est ici que, d'une manière similaire à la torsion temporelle que nous avons décelée dans l'acte généreux, l'imagination intervient : *le groupe ne peut advenir que s'il se précède lui-même et s'anticipe en tant que représentation*²⁷⁷⁷. Cela veut dire que, tout comme les cas de la morale et de la générosité, le groupe ne peut fusionner que s'il s'est donné à lui-même l'*illusion* d'avoir réussi, c'est-à-dire l'*illusion d'être un organisme*. Comme nous l'avons vu précédemment, le risque serait de rester prisonnier de cette illusion et donc de se prémunir de la manière la plus terrible contre l'inévitable dispersion ou ossification.

²⁷⁷⁵ Hadi Rizk, *op. cit.*, p. 128.

²⁷⁷⁶ On se souvient qu'une des étapes de l'éthique telle qu'elle apparaît dans les *Cahiers* consiste à proposer à autrui une situation à construire ensemble sans se laisser prendre par la propension de toute projection fictionnante à se voir comme absolue, indépendante et absolument désirable.

²⁷⁷⁷ Sur ce point, lire : Jean Bourgault, « Repenser le corps politique - l'apparence organique du groupe dans la Critique de la raison dialectique », in *Les Temps Modernes*, 2005, n° 632-634, p. 477-504 ; Grégory Cormann, « Le problème de la solidarité dans Critique de la raison dialectique. Sartre et Durkheim », in *Études sartriennes*, n°10, Ousia, 2005, p. 77-110.

Cette version « matérialiste » du conflit des regards (ce n'est pas mon regard mais mon *être même* et mes perceptions qui confèrent à autrui l'être-objet qu'il doit assumer) autorise un rapprochement inenvisageable auparavant : nous devons changer ensemble la *situation* qui nous a construits en tant qu'ennemis et adversaires dans notre être même. Cette évolution dont nous nous faisons l'écho semble de pure forme mais s'avère cruciale : certes, *L'être et le néant* comme la *Critique* reconnaissent que, tant que l'on ne s'est pas converti ou émancipé, c'est le conflit et la violence qui me lient à autrui²⁷⁷⁸. Mais le *mode d'expression* de l'ontologie phénoménologique obère la possibilité de la conversion que l'*historicisation* de la *Critique* rend possible. En effet, cette historicisation permet d'éclairer les liens intimes qu'entretiennent le *droit*, la *violence* et l'imagination : toute violence tend à créer un monde où elle est justifiée et tout droit contient la trace de la violence qui l'a instauré et qu'il perpétue. Et, outre qu'elle dégage les conditions de possibilité de toute histoire possible, elle indique ce qui fait la spécificité de la nôtre : le cadre de la rareté. L'introjection de toutes relations marquées par la rareté se ramène à l'identification entre la lutte contre la mort et la lutte contre l'autre. Désormais, l'*hystérésis* structurelle que sont les institutions, etc., et qui pèse dans les *situations*, recèle la marque d'un choix initial : celui du choix des morts sur lesquels une société s'institue et perdure.

C. Conclusion provisoire

En tant que conditionnement visant à soumettre la liberté au déterminisme, la violence exploite la conditionnalité pour la retourner contre elle-même et l'amener à « librement » se nier. Et le violent, niant sa réciprocité avec l'autre, nie en fait sa propre liberté, (ce qui, nous l'avons vu, s'exprime psychologiquement par la volonté d'être intraitable, inconditionné, pur, aussi terrible qu'un désastre naturel, etc.). Rupture de la communication, transformation de la dialectique pour-soi-pour-autrui, double objectivation, séparation des libertés (jusqu'au délire autistique)²⁷⁷⁹, tout cela provient de la négation de la réciprocité dans la *violence*. Or la violence

²⁷⁷⁸ « Sadisme et Masochisme sont la révélation de l'Autre. Ils n'ont de sens – comme d'ailleurs la lutte des consciences – qu'avant la conversion. Si nous avons assumé le fait d'être liberté et objet pour autrui (ex. : le Juif authentique) il n'y a plus aucune raison ontologique de rester sur le plan de la lutte. *J'accepte* mon être-objet et je le dépasse. Mais il peut rester des raisons historiques (il ne suffit pas que le Juif accepte son être-objet) » (CM, p. 26). En réalité, à bien la comprendre, il n'y a jamais aucune raison ontologique d'être sur le plan du conflit.

²⁷⁷⁹ Voir la partie suivante. Il s'agit là de comportements proprement humains. Cela n'a donc aucun sens de dire que la violence nous ramène à la bestialité. « L'univers de la violence est certainement un certain genre d'affirmation de l'homme. Il n'est nullement, comme on le dit trop souvent, le retour à la bestialité. Sans doute les

repose sur et présuppose cette réciprocité. Dès lors, puisque seule une mauvaise foi, entretenue et reproduite collectivement, permet de continuer à penser qu'il s'agit là d'une avancée, c'est sur les mécanismes, individuels et collectifs, de cette mauvaise foi qu'il conviendra notamment d'agir. Ainsi s'est révélé à nous le problème crucial de l'imaginaire : il nous est impossible de concevoir ce que serait la « Cité des Fins », mais notre seule échappatoire est de faire *comme si* nous poursuivions son avènement. Cette décision imaginaire (F. Jameson parlerait d'« utopie »²⁷⁸⁰) est nécessaire pour contrecarrer l'*apparence* de la totalité. D'une certaine façon, déviant l'injonction spinoziste selon laquelle seul un affect peut lutter contre un affect, Sartre indique que c'est sur le plan de l'imaginaire que la lutte doit se mener en premier lieu puisque c'est de l'introjection d'une image dont nous sommes, d'abord, victimes.

Il convient de relier cela avec le fait que c'est dans mon *être* même que je suis dangereux pour autrui. Pour quiconque, je risque (et le fais sans le savoir et/ou le vouloir) de lui voler le pain de sa bouche. Les bons sentiments sont donc non seulement inutiles mais contre-productifs : seule une lutte commune visant à supprimer la *rareté* me permettra de liquider mon être objectivement dangereux pour autrui et le danger qu'autrui ne cesse de représenter. Et il est évident que pour être capable d'initier et de mener une telle lutte, il me faut d'abord et constamment combattre l'inertie/rareté intériorisée *en moi* (c'est-à-dire à l'inhumain en moi) afin d'en diminuer au maximum (et jamais tout à fait tant que durera la tyrannie de la rareté) l'aspect terrible qu'il a pour autrui. Opposer un aspect à l'autre (comme on a pu, distraitement ou cyniquement, opposer la « recherche solitaire du bonheur » et l'« investissement dans la Cité ») revient à entériner d'entrée de jeu l'atomisation. Le « manichéisme spontané » que nous endossons doit être combattu sans relâche, en nous et à l'extérieur. Et puisque, de mon côté, je ne

bêtes se tuent mais nous n'avons aucun moyen de déterminer si leurs combats se placent dans un projet de violence. Comme toute activité est en même temps valeur, la violence porte en elle sa propre justification, c'est-à-dire qu'elle réclame par son existence même *le droit* à la violence » (CM, p. 181).

²⁷⁸⁰ Voici, par exemple, comment Olivier Quintyn présente, dans « *L'Inconscient politique* et l'herméneutique marxiste de Fredric Jameson : contextes, opération, usages », texte placé en postface à la traduction française de *L'Inconscience politique*, le projet jamesonien : « Selon Jameson, le marxisme a en effet un besoin vital d'une herméneutique sociale dialectique de la culture, à la fois idéologique et utopique, 'recollection du sens' et 'exercice du soupçon' (Ricoeur), qui articule une analyse idéologique 'négative' des textes culturels en termes de distorsion et de démasquage, et un déchiffrement figural des 'élans utopiques', des formes de cohésion collective future, des gratifications anticipatoires qu'ils projettent dans le moment même où ils accomplissent une fonction de domination et de reproduction. Cette double polarité de l'analyse culturelle marxiste exige de reconnecter, de façon inédite par rapport au simple lien de continuité entre l'idéologie et l'utopie mis en évidence par Ricoeur, un *matérialisme de l'imaginaire* dans sa formulation althussérienne (c'est-à-dire l'étude de la manière dont l'idéologie est une constante inévitable de toute formation sociale en tant que rapport imaginaire à des réalités transpersonnelles), et un *marxisme utopique* hérité de Bloch et de Benjamin » (*op. cit.*, pp. 425-426).

puis jamais détruire l'inhumain en l'autre sans le détruire lui, il faut convenir que seul autrui est capable de le faire ; tout ce que je peux faire est d'effectuer ce travail sur moi-même en brisant le cycle « violence/contre-violence »²⁷⁸¹ et inviter l'autre à faire de même. D'un point de vue collectif, le groupe doit tâcher de garder comme objectif l'éradication de la violence originelle, c'est-à-dire de la violence provenant du fait que nous sommes plongés dans le champ de la rareté et qui fait de la vie une lutte contre la mort. Il lui faut conserver cette finalité contre la rareté dont l'effet est de toujours identifier ce projet à une lutte contre l'autre. C'est dans un tel cadre que, selon nous, doit être abordée la question de la violence *productrice*.

En une première approche, il serait possible de poser qu'est productrice une violence tendant à utiliser l'inertie comme moyen afin de dénoncer sans cesse les effets de cette dernière. L'inertie est intégrée dans un projet visant à s'en débarrasser. Le mouvement de toute violence productrice doit donc être celui d'une éradication de la rareté. Elle n'envisage pas de créer un état pacifié, mais de fournir les conditions pour qu'un tel état soit possible. Car la violence peut, certes, briser des étapes où l'esclavagisme est tel que toute amélioration est impossible, mais ce n'est pas elle qui nous fera réaliser que nous sommes tous frères. Néanmoins, malgré cette absence totale d'une téléologie qui serait propre à la violence, la violence sera nécessaire tant que la relation universelle de fraternité ne sera pas encore explicitée. Autrement dit : en notre monde, la violence n'est pas nécessaire à la création d'un état non-violent qui ne peut advenir qu'au-delà de toute téléologie, mais elle est nécessaire tout de même. Loin d'être incohérent, Sartre est cohérent avec l'incohérence du monde : la violence est l'exact opposé de la fraternité, mais elle est parfois nécessaire et justifiée. C'est, en définitive, tout ce que l'on peut dire. Tant que la lutte contre la rareté et le projet de construire l'humanité ne se recouvriront pas totalement, la violence sera parfois nécessaire. L'humanité est la fin que tous les hommes ont en leur cœur, et la violence n'est, elle aussi, au final qu'une expression de la relation de fraternité. C'est d'ailleurs

²⁷⁸¹ De ce point de vue, le « groupe assermenté », dont les relations entre Fraternité et Terreur posent tellement de problèmes, est l'exemple par excellence de ce qu'il convient de faire dans le milieu de la rareté. Puisque le groupe en fusion ne peut durer étant donné que, outre la liberté qui n'est jamais tenue de respecter ses anciens engagements mais doit constamment les renouveler, son existence vise à éliminer le catalyseur contre lequel la fusion s'est opérée, il lui faut s'assurer contre lui-même par la médiation du serment qui est le droit pour chacun d'éliminer ceux qui se dédient. Mais cette Terreur n'est acceptable que si l'objectif du groupe ne se perd pas et si est laissée la chance de renégocier perpétuellement les termes du serment en vue des contingences des nouvelles situations (seul moyen de faire en sorte que le groupe en entier ne sombre dans la mauvaise foi). Seulement, l'urgence domine. Par conséquent, la violence n'est ici qu'un moyen pour moi de conserver la volonté du groupe en moi contre l'inertie qui ne cesse de venir la reprendre, et également contre les autres groupes (c'est pourquoi, comme le montre Sartre dans le *Saint Genet*, la trahison est considérée comme un acte si vil).

ça l'ambiguïté de la violence : en elle, la liberté affirme et détruit tout à la fois (ce qui peut s'exprimer également comme suit : pour poser une liberté comme objet, on doit d'abord la reconnaître comme liberté).

Notre parcours le montre, la violence n'est pas du tout univoque. D'un côté, comme Sartre le répète dans *L'espoir maintenant*, la violence est l'opposé de la *fraternité* et de la *réciprocité*, c'est-à-dire de ce qui, dans le pour-soi lui-même (et non plus le pour-autrui), le relie à autrui. D'un autre côté, il y a chez Sartre, une conception positive, voire rédemptrice, de la violence : pourvu qu'elle ne se laisse pas prendre à ses propres illusions, elle liquide une sous-humanité chez les opprimés et ouvre à nouveau la possibilité d'un réinvestissement psychique collectif (c'est, en quelque sorte, la nécessaire dialectique s'engageant à partir de qui commence comme *Esclave*). Comment résoudre ce paradoxe ? En réalité, paradoxe il n'y a que pour celui qui, se plaçant encore du point de vue abstrait, vise à construire un *concept* de la violence. Nous dirons, pour notre part, que :

1) Puisque nous évoluons dans un monde de violence, celle-ci ne peut faire l'objet d'un concept à proprement parler. Toute production de la pensée *est* une violence à laquelle s'opposera une autre violence. Par conséquent, toute pensée devra elle-même se penser en tant que violence spécifique et réduire au maximum les risques de symétrisation et d'inversion d'asymétrie en s'explicitant elle-même et correctement comme inadéquate. Cette inadéquation n'est une négation ni de la pensée ni de ses effets, mais bien plutôt un développement rigoureux de la pensée selon ses propres règles et depuis la situation dans laquelle elle s'ente ;

2) Cette explicitation prend la forme d'une *pragmatique de la situation* qui à la fois déconstruit ses projections totalisantes spécifiques (dialectique purgative de type médianiste évacuant les produits de l'altération spéculaire première) et historicise sans cesse ses concepts²⁷⁸², montrant ainsi qu'ils résultent d'une justification des choix que la rareté nous a obligés à faire et qui structurent jusqu'à notre affectivité ;

²⁷⁸² En ce sens, nous pensons que notre perspective rejoint pleinement la manière dont Louis Althusser décrit le saut qualitatif qu'a été, du point de vue de son mode fonctionnement, la théorie marxiste : « Il nous est apparu que le système des concepts de base de la théorie marxiste fonctionnait sur le mode de la 'théorie' d'une science : comme un dispositif conceptuel 'de base' ouvert sur 'l'infinité' (Lénine) de son objet, c'est-à-dire destiné à poser et affronter sans cesse des problèmes pour produire sans cesse de nouvelles connaissances. Disons : comme une *vérité* (provisoire) pour la conquête (infinie) des connaissances nouvelles, elles-mêmes capables (en certaines conjonctures) de renouveler cette première vérité. Par comparaison, il nous est apparu que la théorie de base des

3) La pratique de la pensée et la pragmatique de la situation s'effectuent en vue de l'abolition de la rareté en construisant des outils et des médiations spécifiques (c'est-à-dire dépendantes des conditions) à cette fin. En d'autres termes, point l'exigence d'évoluer vers une conception stratégique de la pensée, c'est-à-dire vers une pensée maîtresse de ses lois de fonctionnement, de ses effets dans le monde et qui évite le double écueil de la sophistique (relativisme, illusion de la liberté pure, etc.) et du dogmatisme (schème du dévoilement, réductionnisme, déterminisme, etc.).

3. Perspectives sur la violence

A. La progressive réalisation de la violence

Nous nous proposons à présent de confronter notre conception de la violence à des développements récents prenant la violence comme objet. Abordant plus frontalement l'évolution de certaines problématiques liées à la violence, nous allons notamment tenter de comprendre en quoi l'hypothèse faite par É. Balibar de l'existence de formes d'*ultra-violence*, hypothèse intégrant et dépassant les développements concernant, par exemple, les problématiques de la *colonisation* et de la *folie*, permet de donner corps aux développements théoriques qui ont été les nôtres.

a. Thérapie et politique

Nous avons montré que l'ambiguïté sartrienne sur la question de la violence ne pouvait être assimilée à une incohérence. Étant donné le monde qui est le nôtre, il faut tenir que la violence est l'exact opposé de la conditionnalité (réciprocité, fraternité, communication, etc.) et que certaines violences peuvent être positives. L'on sait que les dérives interprétatives auxquelles donna lieu cette position se cristallisèrent autour de la figure de Frantz Fanon. Tâchant de comprendre les spécificités et les exigences de la situation coloniale, Fanon voit dans la violence collective une sorte de *catharsis* conditionnant, par la liquidation de l'ancien mode de

anciennes conceptions, loin de fonctionner comme une *vérité* (provisoire) *pour* produire de nouvelles connaissances, se donnait au contraire pratiquement comme la *vérité de l'Histoire*, comme son savoir exhaustif, définitif et absolu, bref comme un système clos sur soi, sans développement car sans objet au sens scientifique du terme, et ne trouvant donc jamais dans le réel que son propre reflet spéculaire » (*Éléments d'auto-critique*, op. cit., pp. 111-112).

subjectivité résultant des structures coloniales²⁷⁸³, la possibilité d'une éventuelle transformation. On pourrait presque parler d'une transmutation collective de la violence intériorisée afin que cette déflagration emporte ce que Fanon, en praticien, pense comme des *pathologies* liées à la violence (« cristallisations » que produisent les martyrs, destruction psychique de la victime et du bourreau, névroses suite à l'omniprésence d'un climat de violence étouffant, etc.). Toutefois, ces références à l'analyse individuelle ne doivent nullement s'arrêter à cette phase destructrice où la transformation quasi alchimique du plomb du mode d'être diminué et assujéti en l'or de l'homme libre nécessite une très haute température²⁷⁸⁴. Les outils de l'analyse permettront également de déjouer les retombées ou les biais « post-révolutionnaires » (idéologies identitaires, revendications communautaristes, récupération par les élites, etc.). Du point de vue de Fanon donc, la psychanalyse ne doit aucunement se cantonner à la fonction de « leveuse de névroses », il lui faut également inventer et proposer de nouvelles modalités d'existence. Or cela est impossible sans une forte connaissance des conditions collectives et des assemblages pratico-inertes qui les structurent (connaissance de l'histoire de ces conditions, de leurs rapports avec la spatialité et avec la rareté, des idéologies – ces idées de la matière – qu'elles induisent, etc.).

Ainsi, d'un côté comme de l'autre, sommes-nous reconduits à l'exigence de considérer ensemble l'aspect thérapeutique de la lutte et de la politique avec l'aspect politique de la cure. L'interprétation correcte de phénomènes tels que l'*exigence*, le *droit* ou encore la *nécessité* n'est possible que depuis cette articulation. Car si la liquidation de l'inhumain implique la suppression d'un certain mode d'être ainsi que du système dont ce mode d'être est le produit, elle n'implique aucunement un gigantesque brasier où la colère passe de moyen à fin, rendant aveugle quiconque s'y expose. Il s'agit bien plutôt de faire place nette à la *réciprocité*²⁷⁸⁵ en cultivant constamment la lucidité quant à l'irréalité des images qui sont forcément projetées durant le mouvement (rappelons que le groupe en fusion, tout comme la morale, se précède lui-même). Bref, il n'est

²⁷⁸³ Sur ce point, voir, évidemment, *Les Damnés de la terre*.

²⁷⁸⁴ Mais il n'est pas dit que ce sont des hommes qu'il faut ébouillanter dans ce chaudron. Le risque du groupe en fusion est de ne plus voir que ce devrait être les structures du système créant de l'injustice, de la misère et de la colère qu'il convient de détruire.

²⁷⁸⁵ « Au fond, tout ce problème se résume à ceci : toute vie est intimement liée. Nous sommes pris dans un inéluctable réseau de réciprocités, nous sommes tissés dans la même étoffe du destin. Tout ce qui affecte directement quelqu'un affecte indirectement tout le monde. Nous sommes faits pour vivre ensemble en raison du caractère interdépendant de la réalité » (Martin Luther King, *op. cit.*, p. 104). Nous allons voir que le discours sur l'interdépendance – thème central de l'idéologie individua-globaliste selon R. Liogier – sert aujourd'hui non à créer les conditions d'une vie commune (conditions fautes desquelles nous péririons ensemble) mais à *unifier* toutes les formes de vie. Le pli qui nous caractérise, dire ce que l'on ne fait pas et faire ce que l'on ne dit pas, est donc sauf.

plus contradictoire de poser à la fois la nécessité de la violence et le fait que la conditionnalité et l'objectif de réciprocité ne doivent plus jamais être perdus de vue.

À ce point, l'*éthique* peut être définie comme la redécouverte de la conditionnalité et la réciprocité, comme le nom que porte la conditionnalité dans le milieu intersubjectif. Nous savons que si la violence nie la conditionnalité, elle repose néanmoins sur elle. Cela implique que la violence court à tout moment le risque, pour peu que les écrans de fumée qu'elle génère se dissipent, d'être anéantie par la conditionnalité. Aussi son objectif principal sera-t-il de se préserver au maximum contre ce « retour de la réciprocité ». Pour atteindre cet objectif, elle misera sur l'impact immense de la rareté. Amplifiant les effets de la rareté, la violence crée alors certaines conditions qui tendent à détruire la réciprocité, c'est-à-dire à la rendre totalement imperceptible et inefficace. Nous nommerons « ultra-violente » toute action rendant cette réciprocité impossible.

b. L'ultra-violence

Passer d'une violence « classique » (négarion de la conditionnalité et création de projections imaginaires voilant cette contradiction première) à une violence *ultra* signifie détruire *totalement* la réciprocité qui nous fonde tous (« totalement » car toute violence naît d'une entaille faite à la réciprocité). Il ne s'agit, en réalité, que d'une destruction *apparente* puisqu'il est rigoureusement impossible d'aller en-deçà de la réciprocité qui est notre condition de fait. Mais l'ultra-violence entend empêcher la conception même de tout retour à cette réciprocité. En cela, sa structure est identique à celle de l'*oubli de l'oubli* : la violence première se distrait une première fois de la contradiction qu'elle est en se fascinant sur une création imaginaire voilant la réciprocité ; l'ultra-violence rend ce processus absolument invisible en prétendant prendre acte de la « réalité », c'est-à-dire en justifiant dans l'imaginaire sa première justification. D'une certaine façon, l'ultra-violence constitue le point d'aboutissement de la logique instaurée par la rareté. Rappelons, en effet, que cette dernière transforme l'altération spéculaire originelle (je m'appréhende d'abord comme *robot* ; nous nous appréhendons d'abord comme collectif à partir de notre image totalisée dans et par la matière) en une *altération dans le régime de la rareté* engendrant un manichéisme pré-réflexif (l'autre incarne une espèce essentiellement différente et diabolique en tant qu'elle peut me détruire) et une justification de ce manichéisme par les institutions qu'il conditionne. En d'autres termes, s'opèrent une

essentialisation de l'altération originelle (qui fonctionne déjà par essentialisation) et une intégration de cette essentialisation dans le schème binaire du Bien contre le Mal. Le propre et la réciprocité deviennent alors définitivement amputés l'un de l'autre. Pour É. Balibar également, l'ultra-violence est atteinte lorsque les conditions transindividuelles (*i.e.* la réciprocité) sont bouleversées, ce qui peut se produire de trois façons différentes : 1) impossibilité de fait à *résister* ; 2) *indifférence* totale à la mort voire désirabilité de la mort²⁷⁸⁶ ; 3) la violence devient à elle-même sa *fin* propre (ce qui rappelle l'« univers de violence » sartrien). Entrant plus avant dans les logiques propres à l'ultra-violence, nous allons voir qu'elles ne sont en réalité que la mise en œuvre sans bornes de la violence²⁷⁸⁷ telle que l'analyse Sartre.

Nous avons longuement insisté sur l'ambiguïté fondamentale de la violence : elle est à la fois *collective* et *privée* ; chacun est actif et passif par rapport à elle (c'est la complicité fondamentale entre oppresseur et opprimé) ; tenter de la limiter bien souvent l'aggrave ; etc. Généralement, les réflexions sur la violence se sont majoritairement concentrées sur l'un de ces aspects, faisant des autres de simples épiphénomènes. É. Balibar montre, par exemple, comment d'un côté, la rationalité marxienne de la production aura tendance à rendre l'économie (infrastructure) irréductible à la volonté et à la politique (superstructure) ; et comment, de l'autre, l'insistance spinoziste sur l'idéologie généralisée – il existe un minimum incompressible de communication qui engendre nécessairement une conflictualité idéologique – la coupe des structures économiques²⁷⁸⁸. *Grosso modo* : Spinoza aurait ignoré le caractère irréductible de l'antagonisme économique ; Marx se serait rendu trop peu sensible à la *violence symbolique* et au retour de la violence dans l'institution²⁷⁸⁹. Ces deux exemples ne sont pas fortuits puisque,

²⁷⁸⁶ On voit que l'ultra-violence est l'image en miroir du radicalisme éthique. Dans ce dernier, je fais de ma mort un moyen pour mon projet de vie, pour la poursuite d'une valeur inconditionnée. Dans l'ultra-violence, au contraire, ma mort est à la fois moyen et fin.

²⁷⁸⁷ En un sens, le passage de la violence à l'ultra-violence rejoint celui de l'analogisme au naturalisme dont on rappelle qu'il se caractérise par une formidable extension de la logique analogique et un oubli de cette extension comme de cette logique.

²⁷⁸⁸ D'une certaine façon, on peut y voir un renversement de la position marxiste classique : l'imaginaire y serait alors une véritable infrastructure produisant des logiques économiques afin de se perpétuer. Les inégalités matérielles et économiques ne seraient, dans cette optique, que la projection d'inégalités essentiellement symboliques, liées d'abord à des valeurs structurant notre imaginaire.

²⁷⁸⁹ Pour ne prendre qu'un exemple des difficultés dans lesquelles s'est empêtré le marxisme : comment penser la liaison inséparable entre le travail et le rapport hiérarchique des genres ? La dimension masculine du travail n'existe qu'à s'appuyer sur l'arrière-plan féminin qui n'est pas considéré comme travail. L'économisme marxiste a été une des raisons de son arrêt. La sous-estimation d'autres formes de domination à l'économie de la violence (contre quoi a réagi Bourdieu) est catastrophique d'un point de vue théorique et pratique. Les travaux de David Harvey indiquent aujourd'hui comment l'absence de réelle prise en compte de la spatialité a mené le marxisme

souvent, l'ultra-violence surgit *au point où idéologie et économie ne cessent de s'amplifier l'une l'autre* : tout affrontement communautaire dérape très vite lorsqu'existe une surdétermination économique basée sur l'exclusion et la domination (dont le fond, rappelons-le, est l'obligation de choisir ses morts dans un régime caractérisé par la rareté) ; à l'inverse, une idéologie économique échappe à tout contrôle lorsqu'elle est surdéterminée par des affrontements communautaires, socio-politiques, nationaux, ethniques, religieux, etc.. Or, selon É. Balibar, nous sommes aujourd'hui contraints de penser toujours plus d'objectivité et de subjectivité dans les formes prises par la violence (ce qui augmente potentiellement les risques d'apparition d'une ultra-violence toujours plus destructrice) :

1) *Plus d'objectivité* : il convient de voir que, suite à la domestication de l'espace au sein d'une société globale (c'est-à-dire solidarisée extérieurement par les facteurs physiques), toutes les violences « naturelles » (tremblements de terre, ouragans, famines, épidémies, etc.) s'insèrent dans un faisceau de causes économiques et sociales : un tremblement de terre à Haïti n'a pas le même impact sur les populations qu'un tremblement de terre au Japon. Progressivement, la « Nature » ne devient que « l'agent » par lequel s'accomplit une logique volontaire et consciente. Les « avantages » d'une telle évolution sont directement perceptibles : puisque toute société prise dans un régime de rareté doit choisir ses morts²⁷⁹⁰, il est, après tout, plus économique et satisfaisant moralement de « laisser faire la nature ». Une société tendant vers une ultra-objectivité de la violence délègue donc l'extermination des masses négligeables en les abandonnant à leur sort une fois qu'on les a dépouillées de la capacité de faire face au monde qui leur est préparé²⁷⁹¹. Psychologiquement, c'est sur l'indifférence des uns et la totale impuissance des autres que l'on s'appuie pour laisser jouer une *anti-praxis* soigneusement préparée. Idéologiquement, c'est dans la constatation de la petitesse de l'homme face à la Nature, de la

classique dans de nombreuses apories (ainsi du rapport entre les luttes de classes avec les communautés, les régions, les nations, les particularismes sociétaux et culturels, etc.). Voir, par exemple : *Géographie de la domination*, trad. de Nicolas Vieillecazes, Paris, Les prairies ordinaires, 2008, chap. « Théoriser la géographie historique du capitalisme ».

²⁷⁹⁰ « Tout mode de production a pour fonction ultime *une stratégie de la rareté*, c'est-à-dire un certain choix de ses excédentaires, privilégiés ou sacrifiés » (Hadi Rizk, *op. cit.*, p. 62).

²⁷⁹¹ On peut se faire une bonne idée de ce type de violence en se reportant aux analyses sartriennes du système esclavagiste : invisibilité pour les acteurs de la violence intrinsèque au système suite à la *naturalisation* découlant du passage des générations (par où l'on rejoint la problématique de l'éducation des éducateurs, de la reproduction des conditions de la production, etc.). Notons que Sartre avait déjà vu la tendance à l'auto-renforcement du système : l'universalité des Droits de l'Homme ou du libéralisme bourgeois, dont pourrait se revendiquer l'oppressé, ne le concerne pas puisqu'il est sous-homme ; inversement, « puisqu'il n'a pas de droit, il est abandonné sans protection aux forces inhumaines de la nature, aux 'lois d'airain de l'économie' » (S. V, p. 52).

fatalité et de la contingence que l'on se drape. D'une « Nature » considérée comme le fondement de l'objectivité des *faits*, on fait un quasi-agent poursuivant ses fins.

2) *Plus de subjectivité* : nationalisme morbide, racisme, haine hystérique de l'ennemi par rapport auquel on se construit, etc.²⁷⁹² sont des processus profondément autarciques propres aux vertiges d'une violence qui doit surenchérir pour ne pas voir qu'elle a besoin de ce qu'elle nie²⁷⁹³. Rejoignant une veine fanonienne, il est possible de fournir une interprétation de la violence ultra-subjective en termes psychanalytiques : procès psychotique aboutissant à la destruction non seulement du symbolique mais de l'humain (d'où ce fait que, lors de son actualisation, cette logique abuse des relations définitoires de l'humain : sexe, autorité, langue, génocide culturel, etc.)²⁷⁹⁴. La volonté et l'organisation dont ces mouvements font parfois preuve n'ont pas de visée politique immédiate mais servent une identité idéalisée et réifiée (qu'É. Balibar qualifie de « fétichisée »). Exclusive des autres, cette identité possède les sujets et exige d'être réalisée par élimination de toute pluralité interne : plutôt mourir que se mélanger (délire de la pureté²⁷⁹⁵, obligation de libérer le Bien voilé par la vermine, mesures « prophylactiques », etc.). Mais on retombe de nouveau sur l'illusion propre à la violence : elle a besoin de ses ennemis intérieurs pour se sentir exister²⁷⁹⁶.

Des deux côtés, l'illusion semble parfaite : la violence naturelle n'en serait pas vraiment une puisque l'on ne peut imputer de volonté à la Nature ; la violence délirante, quant à elle, n'a plus à se justifier face à autrui, effectivement représenté comme une espèce maléfique ou nuisible dont il faut se débarrasser²⁷⁹⁷. Une fois la matérialité sortie du cycle de la

²⁷⁹² Le devenir-un d'un certain monde (en gros, la globalisation des externalités positives et l'uniformisation par le marché) a exacerbé un processus d'intériorisation des différences (que l'auteur appelle « nationalisme post-national »). Quand on ne croit plus à des humanités distinctes, le processus de différenciation ne connaît plus de limites. C'est en effet une fois que nos limites physiques sont devenues explicitement communes que la fraternité et la réciprocité fondamentales sont le plus absentes de nos sociétés.

²⁷⁹³ Ce que nous avons appelé la « baisse tendancielle du taux de profit émotif » caractérise bien ce genre de fuite hystérique en avant.

²⁷⁹⁴ Sartre remarquait déjà que lorsque je brise un objet, c'est le regard humain que je détruis symboliquement.

²⁷⁹⁵ Nous avons observé ce mécanisme de protection dans l'analyse du rire que propose Sartre dans IF.

²⁷⁹⁶ Un peu comme la loi a besoin des délinquants pour se faire voir et ainsi compenser sa vacuité ontologique et son arbitrarité : « La loi c'est la loi ! ».

²⁷⁹⁷ Cette violence ultra-subjective prend une singulière profondeur lorsqu'on la place dans le cycle de la violence tel qu'il est décrit par D. Pirotte à partir des analyses de Girard : « Le geste christique de la 'joue tendue' peut ainsi être relu à la lumière de la dialectique anthropogène : l'homme est un miroir pour l'homme : la violence est l'expression d'une peur non assumée d'être arraché à la plénitude 'chosiste'. Si je réponds à une violence par une violence égale, l'autre verra en moi le reflet de sa peur, et tentera de fuir cette peur par une violence redoublée.

conditionnalité ; une fois la destruction du propre et de la réciprocité par la logique imaginaire de l'identité, la question de savoir si l'on fait effectivement ce que l'on dit faire devient rigoureusement *inintelligible*. D'une certaine façon, elle ne peut même plus se poser. Demeure la question des modalités d'interactions entre la violence « ultra-objective » (individus massifiés et assimilés à des choses)²⁷⁹⁸ et la violence « ultra-subjective » (représentation d'individus comme *Mal radical* menaçant le sujet de l'intérieur). É. Balibar pointe à la fois la nécessité et la difficulté à penser ensemble le fonctionnement de ces deux processus :

S'il nous faut [...] maintenir que *les formes de la violence ultra-objective et ultra-subjective ne se confondent ni conceptuellement ni pratiquement*, et qu'aucune en ce sens n'est la raison ou la cause ultime de l'autre, « déterminante en dernière instance », il n'en faut pas moins reconnaître que toute une série de phénomènes dans notre expérience historique, en particulier le racisme lorsqu'il coïncide avec le déclenchement d'une violence inconvertible, *superposent* les deux formes ou *circulent* entre elles.²⁷⁹⁹

Ce passage perpétuel d'un extrême à l'autre sans solution de continuité (puisque dans l'expérience limite, la distinction entre le sujet et l'objet s'effondre) complexifie grandement la théorisation qui doit chercher à rendre intelligible le couple formé par une fusion et une indépendance causale. On remarque alors qu'il y a une production simultanée d'effets dans des sphères distinctes qui sont l'envers l'une de l'autre (on retombe sur un schéma spéculaire). En d'autres termes, ces deux types de violence peuvent passer l'une dans l'autre sans devenir homogènes, par une surdétermination commune perpétuelle et infernale. Ainsi le racisme (dont le point d'aboutissement ultime est l'extermination) agit-il par exclusion individuelle et collective ; ainsi la violence ultra-objective génère-t-elle des réactions « épidermiques » (violences urbaines, violences ethniques, etc.)²⁸⁰⁰ : il en va un peu comme avec ces figures

Par contre, si je 'tends l'autre joue', l'autre se trouve soudain confronté à un autre miroir : j'interromps le cycle de la peur. Je lui fais face, dans un geste qui l'oblige à avoir le courage d'affronter sa peur. Sauf si l'autre est 'fou', il ressent cette 'interruption' de la spirale violente comme une 'révélation' de cette dernière ; il éprouve la *honte* que suscite cette violence comme réponse *inadéquate* à la peur, et il s'en trouve pacifié à l'intérieur de soi. Sa violence et sa peur s'évanouissent en lui : se voyant pardonné, il se pardonne lui-même » (D. Pirotte, *op. cit.*, p. 99). La violence ultra-subjective étend indéfiniment cette réserve (qui est un lointain écho à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant) : « sauf s'il est fou ».

²⁷⁹⁸ Il s'agit de la massification des contre-finalités prenant la forme d'une violence d'ordre structurel, sans adresse spécifique. Ainsi notre économie marchande crée des « individus jetables » que les cataclysmes « naturels » viendront détruire dans l'indifférence afin de gérer les surpopulations (c'est-à-dire d'absorber le surplus démographique).

²⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁸⁰⁰ Violences que les discours officiels auront tôt fait de sanctionner comme « incivilité », « inculture », « incompatibilité de normes culturelles », etc. Pour Yves Michaud, qui a fait de la violence l'un de ses principaux sujets de recherche, la violence se situe dans le discours tendant à *pluraliser les normes* pour « cacher sous le tapis » les *contradictions* structurant et traversant une société (notamment, dans « La violence apprivoisée », in

représentant tel objet ou tel autre selon la manière dont on les observe, mais dont il est impossible de saisir les deux objets simultanément. L'atomisation sociale et psychique qu'est l'indifférence propre à la violence ultra-objective empêche toute pensée de la totalisation. Pire, lorsque l'on souhaite, malgré tout, recouvrer la conditionnalité contre le froid désespoir de l'indifférence, on risque à tout moment de verser, en réaction, dans le fantasme de la *fusion* et de la pureté (ultra-violence subjective). En d'autres termes, ce système force les violences provenant des contradictions à n'apparaître, et à s'apparaître à elles-mêmes, que comme des *désadaptations*, empêchant ainsi tout mouvement synthétique ou coagulant, toute contre-violence productive²⁸⁰¹. Comment ne pas voir dans ce cycle liant le réel le plus brut et l'imaginaire le plus fantasmé, ou, si l'on veut, l'économie et l'idéologie²⁸⁰², l'accomplissement de la circularité (ou du tourniquet) propre à la violence ? Et comment ne pas considérer que l'essentialisation par la nature ou le délire autistique sont les meilleures justifications imaginaires permettant à ce tourniquet de ne pas s'effondrer sous le poids de ses propres contradictions ?

c. Les « politiques » du cycle de la violence

L'intérêt des multiples développements d'É. Balibar apparaît pleinement lorsque l'auteur montre l'articulation intime et la complicité existant entre les *conceptions hobbesienne et hégélienne de la politique*, la violence et les tentatives pour contrer cette violence. Ou comment la politique et la lutte explicite contre la violence participe pleinement du cycle des constants pas de côté par lequel la violence se perpétue.

1) Le *paradigme hobbesien* voit dans la politique une lutte contre un état de nature fait d'une violence inconvertible présente dans, et représentée par, la lutte à mort. Or une telle perspective autorise deux tours de force : d'une part, soutenant l'égalité abstraite de chacun devant la mort, on voile une inégalité foncière dont la violence ultra-objective est le pendant ; d'autre part, derrière la justification selon laquelle la violence ne serait que le dernier recours en cas d'antagonismes (« on a tout fait pour éviter ça », etc.), est caché le fait que celle-ci en constitue

Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique, n° 53, 1997, pp. 7-12, disponible en ligne à l'adresse suivante : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/chris_0753-2776_1997_num_53_1_1927).

²⁸⁰¹ Sont offerts (ou plutôt vendus) à ces désadaptés que nous sommes tous, un lot de drogues permettant de supporter cette désadaptation. La spiritualité est une de ces drogues, tout comme l'exigence de toujours jouir, de voyager, de diversifier les expériences, etc.

²⁸⁰² É. Balibar fournit comme schème exemplifiant la bande de Moebius, c'est-à-dire une figure où l'on passe d'une face à l'autre sans franchir le bord. Un tel objet figure une véritable limite pour la connaissance.

bien plutôt la *condition* et l'*horizon* politique. En effet, puisque la violence refoulée et inconvertible de l'état de nature ressurgira immanquablement (amplifiée par l'exacerbation idéologique), l'état de droit doit réprimer le retour de refoulé dans une contre-violence qui peut et doit se faire préventive. Donc « le pouvoir d'État ne peut préserver la paix au sein du corps social qu'en étant virtuellement en guerre contre lui. *L'État est l'ennemi le plus intime de la société qu'il protège* »²⁸⁰³. La contradiction de la violence demeure bien présente.

2) Selon le *paradigme hégélien*, d'une contradiction surgira une synthèse positive pacifiée qui aura converti la violence en politique²⁸⁰⁴. Chez Hegel, la contradiction se situe non plus sur le retour du refoulé et sa prévention obligatoire, mais sur l'identité spéculative entre destruction et construction, entre violence et institution. L'État de droit ne refoule pas la violence mais la *convertit* et, par là, l'historicise en tant que force (historiquement) productive. Cette conversion – abondamment dénoncée par Sartre qui n'y voit qu'une altération de l'altérité (ou réciprocité) fondamentale –, ce passage du négatif au positif se situe au cœur de l'*Aufhebung* dont le fonctionnement semble proche de celui de l'illusion de la rétrospectivité : la politique est identifiée à l'histoire et l'histoire à la réalisation de la fin politique. La téléologie de l'universel vue comme procès immanent entraîne l'éradication du hasard, de la contingence, etc.²⁸⁰⁵ puisque les multiples conversions relevantes constituent le devenir *nécessaire* de la liberté elle-même. On sait que Sartre identifiera ce déploiement de la nécessité à une négation de la temporalité, raison pour laquelle il propose de passer d'une pensée de la totalité (qui est également une pensée de l'unité) à une pensée totalisatrice de la *totalisation*. Car, que l'on trouve un reste « kierkegaardien » inconvertible²⁸⁰⁶ et c'est tout le schème hégélien qui tombe²⁸⁰⁷. En réalité, d'une part, Hegel ne prend en compte que les violences *déjà* politiques par essence (c'est-à-dire

²⁸⁰³ Étienne Balibar, *Violence et civilité*. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2010, p. 59.

²⁸⁰⁴ Aujourd'hui toutefois, la complexité est telle que, bien souvent, la contradiction n'apparaît que pour simplifier les conditions du conflit en vue d'imposer une vision de l'histoire. Mais malgré cet anti-hégélianisme profond du monde « mondialisé », la justification hégélienne de toutes violences demeure.

²⁸⁰⁵ La thèse métaphysique hégélienne est rendue comme suit par É. Balibar : « le procès historique est au départ peuplé d'événements contingents [...] qui progressivement s'y conforment [à une nécessité], pour aboutir à cette totale élimination de la *fortuna* » (*Ibid.*, pp. 74-75).

²⁸⁰⁶ Outre la présence perpétuelle du couple Hegel/Kierkegaard chez Sartre, notons que la notion forgée par Bataille de « dépense souveraine » – négativité pure non productive, destruction sans compensation – sera prise très au sérieux par lui.

²⁸⁰⁷ Nécessité incarnée dans l'histoire, conversion des crimes en un ordre supérieur sur les ruines de l'ordre ancien, téléologie du progrès, culte des grands hommes, etc. Au vu de toutes ces figures, force est de constater l'anti-hégélianisme foncier de Sartre.

celles qui font sens au sein du mouvement qui l'intéresse) et, d'autre part, il idéalise leurs effets politiques. Cette restriction est le strict corrélat d'une *foi* dans le sens de l'histoire, c'est-à-dire d'une décision d'ordre métaphysique. Certes, toutes les sociétés ont converti de la violence en institution, mais elles ont toujours laissé des violences inconvertibles en *amont* (au niveau de la lutte contre la rareté) comme en *aval* (au niveau idéologique). *Dire que toutes les violences font sens, revient en fait à choisir ce qui fait sens et à décider de s'aveugler sur le reste* (ce qui, évidemment, concorde tout à fait tant avec la structure méta-stable de la foi dans la mauvaise foi qu'avec celle de la violence). Bien plus, lorsque ceux que l'on ne voyait pas deviennent eux-mêmes des acteurs de *ce* sens de l'histoire, ils reproduisent d'autres marges, excluant de l'histoire, au risque de l'élimination interne, tout ce qui ne présente pas de visée révolutionnaire²⁸⁰⁸.

En somme, rejoignant une des illusions propres à la violence qui, par mauvaise foi, veut se faire oublier, la politique se voit : soit comme l'administration d'une violence légitime en vue d'éviter une violence pire, soit comme la « relève » de la violence, relève s'aveuglant sur le fait que la violence ne peut être relevée puisque les moyens de la relève la perpétuent. Dans un cas comme dans l'autre, la violence semble être *la condition générale* du fonctionnement des institutions²⁸⁰⁹. Nous dirons que la politique constitue simplement l'institutionnalisation du manichéisme pré-réflexif. Nous avons constaté, en outre, que ces deux paradigmes sont favorablement servis par la croyance propre au naturalisme. En d'autres termes, les mythes de la limitation ou de l'*Aufhebung* nécessitent de faire ce qu'on ne dit pas et de ne pas dire ce qu'on fait : on choisit et on légitime une forme de violence, mais on ne le dit pas ; on dit que tout le monde est représenté et égal, mais on n'accorde pas des chances équivalentes ; on voit la

²⁸⁰⁸ Nous avons vu que l'exigence de lucidité impose à tout mouvement révolutionnaire de se représenter, c'est-à-dire d'avoir un recul critique sur lui-même pour voir et énoncer ce qu'il est. Faute de ce regard extérieur sur sa propre identité et sur les moyens qu'il veut mettre en jeu, il est amené à reproduire la violence qu'il cherchait à repousser hors de l'histoire (ou encore : ne faisant pas ce qu'il dit et disant ce qu'il ne fait pas, il transforme son appétence pour une contre-violence productive en une contre-violence cyclique). Pour É. Balibar, « sans l'insertion d'une politique de la *civilité* au sein de la politique de *transformation*, celle-ci ne créerait pas elle-même les conditions de l'*émancipation* (mais d'une autre servitude) » (*ibid.*, p. 153). Nous retrouvons ce que Sartre nomme l'exigence d'« émancipation quotidienne ».

²⁸⁰⁹ « Même si la société se forme comme une réponse pratique à la rareté, elle comprend en son origine la synthèse inadéquate qui lui vient de la rareté et ne peut donc éluder l'urgence de ce point de départ, qui la condamne à faire un certain choix de ses morts et de ses sous-alimentés » (Hadi Rizk, *op. cit.*, p. 63). La rareté se trouve en dehors des termes des contradictions animant l'histoire, mais elle les conditionne constamment en tant qu'ils l'intériorisent. Rappelons que la rareté est la « possibilité perpétuelle *dans son existence même* d'être celui qui fait mourir les autres ou que les autres font mourir » (CRD, p. 259).

positivité de telle violence pour mieux en cacher d'autres formes, etc. D'une certaine manière, plus la séparation entre notre « dire » et notre « faire » (dont l'une des expressions est la déconnexion ressentie entre le « privé » et le « collectif ») est profonde, plus les risques d'apparition de l'ultra-violence sont élevés. Mais cette contamination de la violence se prolonge jusque dans les tentatives dont le but explicite est de l'enrayer.

d. Les tentatives de négation de la violence

Non seulement la violence s'exprime et se justifie par et à travers la politique, mais elle récupère également les mouvements qui entendent s'élever contre cette omniprésence de la violence. Selon É. Balibar, ces mouvements se laissent classer dans deux grandes tendances : la *non-violence* et la *contre-violence*. La première vise à créer les conditions extérieures et intérieures d'impossibilité de la violence (désobéissance civile, résolution inflexible, patience, etc.). La seconde entend nous libérer de la violence en la retournant contre ceux qui l'exercent. Mais, se nourrissant chacune des limites de l'autre (inaction coupable et reconduction, malgré tout, de la violence), elles s'avèrent être les complices objectifs des logiques hobbesienne et hégélienne : ainsi la contre-violence justifie-t-elle tant l'usage de la force par l'État que la lecture hégélienne d'une violence productive ; la non-violence, quant à elle, laissant faire, souscrit *de facto* au paradigme dans lequel elle s'insère. Cette dernière attitude s'appuie sur une double présupposition : la politique est effectivement la relève de la violence ; il suffit de contrer les *causes* de la violence pour que celle-ci n'apparaisse pas. Autrement dit, la conception « causale » de la violence à laquelle souscrit le non-violent (recherchons les causes pour les empêcher d'agir) permet au mythe téléologique de la politique de s'entretenir, relançant ainsi la recherche nécessaire des causes. Pour sortir de ce cercle, l'auteur propose un troisième type de négation, proche de ce que nous appelons une pragmatique de la situation : l'*anti-violence*²⁸¹⁰.

La *pratique* de l'anti-violence nécessite d'identifier et d'anticiper, dans une structure historique de production des rapports sociaux, les *conditions déterminées de la répétition historique de la violence*. Puisque toute violence est conjoncturelle, il convient de saisir le système qui produit de la violence en comprenant les rouages du mode de production (c'est-à-

²⁸¹⁰ Cette anti-violence rejoint sa proposition de l'égaliberté : *nul ne peut être libéré par un autre et nul ne peut se libérer sans les autres*.

dire de la gestion de la rareté) sur lequel il repose²⁸¹¹. Forte de cette connaissance, une politique de l'anti-violence viserait à déceler et disjoindre les tendances ultra-subjective et ultra-objective de la violence qui rendent impossible toute appréhension de la circularité (et donc de la contradiction) de la violence²⁸¹² : la subjectivité est envahie, dans l'usage choisi ou non de la violence, par des formes objectives incontrôlables ; l'objectif (résultats, effets, etc.) sera lesté de formes imaginaires ultra-subjectives. Nous avons vu, d'une part, que tant la violence ultra-subjective que la violence ultre-objective constituaient le cœur réel de la logique instaurée par la rareté et, d'autre part, que l'instauration d'une forme de causalité spéculaire entre elles menait à un déchaînement de violence. Par conséquent, intégrant la dialectique « violence/anti-violence » au sein du mouvement de transformation qu'elle est et qu'elle entend actionner, la pratique transformatrice s'efforce de sentir et de se représenter les effets qu'aurait sur elle-même l'usage de la violence comme moyen. En somme, l'anti-violence tente d'articuler une désidentification des identités malheureuses (engendrant, par exemple, la passion communautariste) à une production d'identifications collectives harmonieuses. Une telle tâche exige de briser le renversement incessant allant des processus de défense égoïque vers les processus d'appropriation sans limite, et inversement, tout en stimulant la création et l'invention, c'est-à-dire l'émancipation des intelligences. En somme, ayant identifié les lieux qui font office, dans telle situation, de chevilles ouvrières des tourniquets, on insère des médiations suffisamment

²⁸¹¹ Pour cela, Labica mobilise Marx et les chapitres 24 et 25 du *Capital* en tant qu'ils constitueraient, selon lui, un « traité de la violence » : Dans la production capitaliste, caractéristique de l'accumulation primitive, la violence possède un double aspect et une double fonction. Sous son expression « sanglante », à laquelle la politique d'agression coloniale donne sa plus forte visibilité, elle joue le rôle *partiel et provisoire* de la brutalité conquérante, tandis que sous sa forme « concentrée et organisée » qui est celle de l'Etat, son activité est *permanente*, car elle est chargée d'assurer le maintien de l'ordre établi par la classe dominante. Quand, par conséquent, la violence est dite être « l'accoucheuse de toute vieille société en travail », elle se trouve, du même coup, qualifiée de potentialité économique. La *propriété privée* et la *pauvreté* forment couple : l'appropriation produite par l'expropriation se dote d'une légitimation juridique qui, à son tour, organise le procès de travail, dans le cadre de l'exploitation, en mettant les travailleurs en concurrence, grâce à la constitution d'une « armée de réserve », autrement dit d'une surpopulation, à l'occasion de laquelle Marx parle d'*hommes en trop*. La violence est présente à chaque étape du processus (Georges Labica, « Pour une théorie de la violence », p. 4. Texte disponible en ligne à l'adresse suivante : http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=35:pour-une-theorie-de-la-violence&catid=44:labica-georges&Itemid=65). Nous retrouvons ici de nombreux traits présents également dans l'analyse sartrienne : gestion de la rareté, transformation de la force en droit, idéologie, etc.

²⁸¹² Plus spécifiquement, pour É. Balibar, c'est dans cette disjonction qu'un espace politique peut apparaître. En d'autres termes, c'est lorsque les modalités de destruction de la vie et de destruction des conditions politiques se disjoignent que peut naître la *politique* proprement dite (entendue comme action, invention, médiation en vue du vivre-ensemble, etc.). Il s'agit de différer la violence maintenant, d'en faire l'économie, afin de poursuivre le projet d'abolition de la rareté. La politique, dont les stratégies sont donc contingentes, précaires et risquées, définit en ce cas l'espace où viennent s'articuler le public et le privé tant contre les séparations radicales de ces deux pôles que contre leurs fusions ultra-violentes.

puissantes pour briser cette mécanique ou, au moins, pour la dévoiler. Les objectifs de la réflexion pure et de la communication (qui contrecarrent respectivement la circularité individuelle et la circularité collective) deviennent ainsi à nouveau visibles.

Mais, dira-t-on, le *satyagraha* gandhien, cette ascèse individuelle et collective, ne présentait-il pas déjà les caractéristiques d'une telle politique de l'anti-violence ?²⁸¹³ La « non-violence » gandhienne recouvre deux concepts : celui de *satyagraha* – on se tient à, on soutient et on maintient la vérité – et celui d'*ahimsa*. L'*ahimsa* suggère une ascèse interindividuelle par laquelle le mouvement de masse désamorce sa haine de l'ennemi, sa soif de vengeance. C'est le rapport entre ces deux termes qui a permis au mouvement de décolonisation gandhien d'éviter, la plupart du temps, la retombée vengeresse (par démocratisation interne aux mouvements, par la proclamation du principe d'égalité de tous, etc.) :

on ne peut pas comprendre [...] la « révolution dans la révolution » que constitue l'idée systématiquement développée par Gandhi – profondément étrangère à la tradition marxiste, et donc léniniste, en dépit de tout ce qu'elle a pu penser sur l'hégémonie, les alliances démocratiques, les « contradictions au sein du peuple », etc. – selon laquelle la nature des moyens employés dans une confrontation de forces sociales réagit sur l'identité même de ces forces et par conséquent sur les fins du mouvement, ou sur les résultats qu'il produit dans les faits, quelles que soient ses intentions ou ses visées idéologiques. Ce qui débouche directement sur le fameux « dialogisme » de Gandhi : l'idée que toute lutte politique doit comporter un moment d'ouverture à l'adversaire qui conditionne la transformation de son point de vue, et sur les pratiques d'autolimitation de l'action de masse (très difficiles, on le sait, à mettre en œuvre, parce que généralement incompréhensibles ou inacceptables par ceux qui croient venu le moment de la « lutte finale »), illustrées notamment par les interruptions du *satyagraha* lorsque celui-ci se renversait soudain de non-violence en violence communautaire ou terroriste.²⁸¹⁴

Par la poursuite de l'*ahimsa*, qui est donc d'une certaine façon le constant rappel de l'interdépendance des moyens et de la fin, est évitée la rigidification du maintien de la vérité. Ou plutôt, dissociant « vérité » et « universalité », on maintient le processus de vérification ouvert, conviant l'autre à l'enrichir. Mais la faiblesse du point de vue gandhien tient, d'une part, à un certain rousseauisme qui postule que, peu importe la fracture qui nous sépare, demeure la possibilité de toujours toucher la « corde sensible » d'un homme, d'atteindre son humanité. Elle tient, d'autre part, à sa dépendance à un État de droit²⁸¹⁵ : que fait le non-violent durant la

²⁸¹³ « C'est une politique dans laquelle la non-violence est théorisée, organisée, différenciée en fonction des circonstances, et qui a pour but le renversement d'un certain rapport de forces » (*ibid.*, p. 162).

²⁸¹⁴ *Ibid.*, pp. 319-320.

²⁸¹⁵ La stratégie est en effet de mettre cet État face à ses contradictions afin qu'il ne puisse plus séparer le dire du faire.

dictature sanguinaire ?²⁸¹⁶ Doivent être mis en avant, d'une part, le fait que l'émancipation de chacun dépend de l'émancipation de tous et inversement, et, d'autre part, le fait que la fin n'est que la synthèse des moyens. « La libération individuelle passe par le dévoilement et la mise en action de la réciprocité », cette proposition exprimable et compréhensible hors du cadre strictement indien, permettra d'enfin séparer la passivité de la position gandhienne : laisser-faire n'est aucunement la mise en branle de la réciprocité, c'en est la négation. Il faut concentrer toute sa force contre les structures génératrices de situations violentes *tout en conservant assez de lucidité pour laisser la porte ouverte à ceux qui se sont laissé aller à s'identifier à ces structures*. Aussi le non-violent, dépendant de la situation et de son analyse de la situation²⁸¹⁷, entend-il faire une brèche dans le cycle de la répétition du pratico-inerte et faire de cette action une opportunité pour que chacun cesse, par distraction, de s'identifier à ce pratico-inerte. En somme, le refus actif de co-opérer entraîne, s'il est conjoncturellement pertinent, un mauvais fonctionnement de la société. Se découvre alors aux yeux de celle-ci qu'elle s'appuyait pour sa survie sur des éléments dont elle dénie toute existence ou certains droits.

Un tel programme ne peut toutefois être mis en œuvre que tant que les désobéissants ont une reconnaissance minimale de la part de la société qu'ils veulent transformer. Si le mouvement se trouve totalement marginalisé, l'effet de l'action sera nul. La réaction « normale » du pouvoir sera donc de dépolitiser le mouvement, ce qui se fait bien souvent en le *criminalisant* ou en le *décrédibilisant* aux yeux d'autres couches de la population. Autrement dit, s'affronteront deux visions de ce qui est juste : l'une prétendra à l'injustice du mouvement en en appelant à une norme transcendante et immuable de justice qui la justifie (cf. l'analyse du droit et des normes) ; l'autre n'aura de cesse de montrer l'iniquité de cette norme en tant qu'elle rend impossibles les normes effectives et plurielles qu'incarnent différentes formes de vie.

e. L'économie de la violence

²⁸¹⁶ En outre, la question se pose de savoir comment « exporter » les représentations structurantes du mouvement gandhien, à savoir le fait que Gandhi apparaissait aux yeux du peuple comme un « Saint ». Selon Louis Dumont, en effet, l'efficacité du gandhisme provint du fait que Gandhi était considéré par les Occidentaux comme un interlocuteur politique et par les Indiens comme un Saint.

²⁸¹⁷ Par conséquent, le non-violent doit être « à la pointe du monde ». Il faut comprendre par là qu'il doit maîtriser les nouvelles technologies et les nouvelles connaissances car ce sont elles qui définissent les *possibilités* de ce qui est visible et dicible dans le monde. C'est ainsi seulement qu'il peut connaître ceux que la situation rejette et paupérise en leur refusant l'accès à ces technologies ou en le conditionnant très fortement.

Ces quelques développements confirment que la violence n'est pas une « chose », mais que c'est une logique, un flux différentiel passant entre des *identités* qui en sont les hypostases. Les deux types d'ultra-violence décrits par É. Balibar nous révèlent la dynamique intime de cette logique : l'extériorité d'indifférence flatte une identité illusoire, tandis que la défense hystérique de cette identité maintient l'extériorité d'indifférence. Cette logique est omni-englobante puisque notre identité est structurée par le cadre de la rareté qui rend également menaçante l'extériorité d'indifférence. Reste que la violence se retrouve évidemment dans des conditions extrêmement différentes. Nous sommes au plus proche de G. Labica lorsqu'il évoque le corollaire de sa proposition selon laquelle la violence n'est pas un concept : « Il n'y a de violence qu'en situation »²⁸¹⁸. À nous qui nous réclamons d'une pragmatique de la situation, apparaît cette évidence : il s'agit en réalité d'une *pragmatique de la violence* (constat d'ailleurs également fait par les grands acteurs de la non-violence : Gandhi²⁸¹⁹, Thoreau ou Tolstoï). Cela signifie que, pour quiconque souhaitant développer une forme d'économie de la violence (au sens vu précédemment), l'aspect *conjoncturel* ne doit cesser d'être la première de ses préoccupations. C'est, en effet, la conjoncture qui dicte ses lois aux actions et aux mouvements, raison pour laquelle il est vital de la comprendre le mieux possible. En ce sens, la pratique non violente s'avère être, comme l'avait vu Derrida, une pratique *moindrement* violente, un moyen de pression, parmi d'autres, dont la particularité est de diminuer au maximum la charge violente de la conjoncture et dont l'objectif est de transformer les structures génératrices de violence.

Comme nous, G. Labica critique l'idéologie de la non-violence qui élève le bon sens premier – entre deux méthodes également efficaces, l'une violence et l'autre non-violente (hypothèse hautement improbable), il « vaudrait alors mieux » utiliser la méthode non violente – au rang d'inconditionnel. Prenant prétexte du fait que *toute* négation ne peut être une affirmation, on s'interdit de prendre le risque de la moindre négation, ce qui constitue une trahison évidente de la primauté de la pragmatique de la situation. L'*économie de la violence* sert bien souvent, dans ce cas, de justification à la conservation des structures. Car c'est évidemment dans l'intérêt de ceux qui souhaitent voir les structures se perpétuer – quand bien même elles finiront par les écraser également – que l'idéologie de la non-violence profite d'une servitude volontaire de

²⁸¹⁸ Georges Labica, « La violence ? Quelle Violence », p. 3. Texte en ligne à l'adresse suivante : http://www.lahaine.org/labica/b2-img/labica_violence.pdf.

²⁸¹⁹ « S'il n'y a de choix qu'entre la violence et la lâcheté, je conseillerais la violence » (in *Young India*, 19.08.20).

masse au nom de l'absence de conflits et du consensus faible²⁸²⁰. Mais souhaiter ne pas voir la violence inhérente à la vie en commun et à nos actions constitue le meilleur moyen de se faire dessiller les yeux par un retour brutal de la réalité²⁸²¹.

La question qui se pose à nous aujourd'hui pourrait être formulée comme suit : puisque la violence n'est pas un choix mais quelque chose que nous endossons avec la situation (en tant qu'*historique*²⁸²², mais non *originaire*, c'est elle qui décidera des armes), sur quoi s'appuyer pour la sublimer (étant entendu que les sublimations religieuses ne sont pour le moment plus visibles) ? Selon Labica, il faut s'appuyer sur la *souffrance* : toute violence s'accompagne de souffrance et s'insère dans le cycle : ... (contre-)violence/souffrance/(contre-)violence ... Dans une telle optique, le travail éducatif se redéfinit comme l'utilisation d'expédients servant à faire saisir en quoi la souffrance vient et génère de la violence, mais également combien celui qui est violent souffre et fait souffrir. En somme, il s'agira de retisser le lien entre le vécu et la violence, ce que nous exprimerons comme suit : indiquer en quoi toute négation de la conditionnalité génère de la souffrance²⁸²³. Une pensée stratégique visera alors à créer un cadre cognitif dans lequel, d'une part, la souffrance peut être rapportée à la violence présente dans la situation et, d'autre part, où cette souffrance, désormais vécue comme insupportable, devient l'aiguillon permettant de réveiller l'attention et l'intelligence, la motivation de la raison qui, elle seule, permettra la distinction entre structures et personnes.

En définitive, nous pouvons dire que, outre et depuis son travail d'analyse portant sur la situation dans laquelle elle se trouve, c'est-à-dire outre sa redécouverte de la conditionnalité sous

²⁸²⁰ Mais comment distinguer entre une désobéissance civile « légitime » et un pur opportunisme, voire une tyrannie de la minorité (ce à quoi servent parfois les grèves de la faim par exemple). Dans *La foi d'un incroyant*, Jeanson a fourni des réflexions importantes sur ce point : « la non-violence systématique, dont l'efficacité serait sans doute décisive si toutes les victimes l'exerçaient en même temps, tend à devenir provocante – au sens le plus négatif de ce terme – dès lors qu'une minorité de victimes est seule à l'adopter » (*op. cit.*, pp. 130-131). ? Or cette difficulté d'ordre axiologique est loin d'être insupportable. En effet, si l'on définit la désobéissance civile comme la volonté de mettre au grand jour ce que l'autorité entend cacher pour mieux asseoir sa domination, alors l'effet qu'occasionne cette publicité – et le premier effet est d'exposer le désobéissant à des sanctions – permet de mesurer la légitimité du mouvement.

²⁸²¹ Comme le dit F. Jameson, l'Histoire, c'est ce qui fait mal.

²⁸²² Peut-être même pourrait-on dire, avec le Sartre des CM, que c'est la plongée dans l'Histoire, le choix d'avoir une nature historique qui constitue la « chute originelle » ?

²⁸²³ On reconnaît ici, outre la « première Noble Vérité » (skt. *sarvam duḥkham*), cet aphorisme crucial des *Yogasūtra* : « Du fait des douleurs issues de l'évolution [du plaisir], de la souffrance et des apprêts du psychisme, du fait que les transformations des substances fondamentales ne s'excluent pas mutuellement, *tout est seulement douleur pour celui qui fait la discrimination* » (*Yogasūtra* de Patañjali, II, 16, traduction de Pierre-Sylvain Filliozat, Âgamat, Palaiseau, 2005, p. 167. Nous soulignons).

forme de réflexivité, une pensée stratégique mobilise également, sur la base de ce savoir, les forces de l'imaginaire pour contrer l'imaginaire justificateur sécrété par la violence ; elle ment pour que le mensonge initial soit dénoncé ; elle force le trait pour enrayer les logiques délirantes ou indifférentes de l'ultra-violence ; elle met dans la contradiction pour mieux dénoncer la contradiction de la situation ; elle joue sur la sérialité pour induire un éveil de la spontanéité ; elle communique pour contrer la rareté. Quels rapports la philosophie entretient-elle avec une telle pensée ?

B. Philosophie et violence

Comme nous avons tenté de le montrer, conditionnalité et violence sont liées. Par conséquent, les domaines dans lesquels celle-là est à l'œuvre peuvent être vecteurs de celle-ci. Ainsi en va-t-il, par exemple, des principaux secteurs de la pensée, de l'épistémologie, de l'ontologie et de l'éthique etc. Conformément à ce qui été dit ci-dessus, il faudra répondre dans la situation aux questions suivantes : 1) comment déceler et se prémunir contre une violence *épistémologique* (élever mon point de vue particulier au rang d'universel, imposer mes moyens de connaissance valides, etc.) telle que dénoncée, par exemple, par Lévi-Strauss, Fanon, P. Descola ou encore Saïd ? ; 2) comment désamorcer la violence d'apparence *ontologique* qui transite sans cesse entre moi et les structures (sous forme d'aliénation, d'oppression, de mensonge, d'affirmation de droits, etc., toutes ces formes qu'étudient les *Cahiers* et la *Critique*) ; 3) enfin (questions classiques de l'*éthique* et de la *politique*) : que dois-je faire ? Peut-on justifier une révolution violente ? Comment ne pas être auteurs de violence dans chacune de nos actions ?, etc. La plupart du temps, ces domaines s'appuient les uns sur les autres et se confortent mutuellement : me sentant agressé dans mon *identité* (résultat de l'introjection, lors de l'éducation, d'une violence structurelle fondée sur la rareté), je vais produire une idéologie violente visant à justifier ma supériorité et à légitimer mon attaque comme n'étant qu'une contre-violence, etc.

Au sein de la situation, la *réflexivité*, tant individuelle que collective, nous est apparue comme la fenêtre obligatoire pour répondre à ces questions et tenter de sortir de cette architecture reposant sur le ciment qu'est, à chaque fois, notre repos dans la croyance. En ce sens, les mouvements de ressaisie que sont le *fiat* ou la certitude peuvent être compris comme des instants de réflexivité première durant lesquels l'égalité et la réciprocité fondamentales sont

révélées tout d'un coup, en attendant d'être dépliées, comprises et prises en compte par et dans un travail incessant. Or voici comment Sartre pense la réflexivité dans la *Critique* :

Si la Raison dialectique existe, elle ne peut être – du point de vue ontologique – que la totalisation en cours, là où cette totalisation a lieu et – du point de vue épistémologique – que la perméabilité de cette totalité à une connaissance dont les démarches soient par principe totalisante. Mais, comme il n'est pas admissible que la connaissance totalisante vienne à la totalisation ontologique comme une totalisation nouvelle de celle-ci, il faut que la connaissance dialectique soit un moment de la totalisation ou, si l'on préfère, que la totalisation comprenne en soi-même sa retotalisation réflexive comme une indispensable structure et comme un processus totalisateur au sein du processus d'ensemble.²⁸²⁴

La *connaissance* réflexive est ici décrite comme une totalisation spécifique au cœur de la totalisation globale qui entraînerait une transformation de rapports de l'unification et de l'unifié, c'est-à-dire une différence dans le « mode [...] de présence efficace du devenir aux parties totalisées »²⁸²⁵. Ni contemplation, ni totalisation singulière, la connaissance critique est une réflexion médiatisante de la totalisation en son sein. Cela signifie que l'expérience réflexive est à chaque fois une *médiation* opérée au sein de l'expérience globale et qui engendre une nouvelle modalité de la présence à soi. Nous pensons avoir montré que la possibilité de cette nouvelle modalité est, *in fine*, dépendante de la réflexion pure en tant que c'est elle qui constitue le cœur de la lucidité ou de la transparence, et de la *communication* comprise comme exigence partagée de réflexivité.

Mais on ne peut attendre des tendances structurelles pratico-inertes qu'elles *réfléchissent* à proprement parler (car cela suppose une forme d'activité). Et si l'on doit exiger des développements idéologiques qu'ils réfléchissent (ce qu'ils rechigneront toujours à faire), il convient, *in fine*, de toujours rapporter la réflexion à une constatation/décision (que Sartre appelle une *réduction*) personnelle. Nous avons vu qu'il fallait concevoir des degrés dans cette réduction, degrés dont le plus élevé est la réflexion pure. En effet, à quoi servirait une introspection constatant dans l'évidence l'existence des préjugés desquels elle est elle-même issue ? Seul un retour *total*, libéré de toutes les sérialités tramant l'identité, autorise à penser une brèche dans le régime de croyance, brèche de laquelle peut surgir une action effectuée *en toute connaissance de cause* (et non plus en louvoyant constamment entre l'être et le devoir-être). Cette brèche – dont nous avons dit qu'elle prenait les aspects « sylvestres » du désengagement,

²⁸²⁴ CRD, p. 163.

²⁸²⁵ CRD, p. 164.

de la réalisation de la vacuité, de la poésie, etc. – oblige la théorie épistémologique ou le système ontologique à intégrer leur nécessaire détotalisation dans leur élaboration *ainsi que dans leur présentation*.

Car, évidemment, la tentation est grande, après l'expérience de cette réduction, de sombrer dans une autre forme de violence « épistémologico-ontologique » : l'autorité de celui qui sait, de celui qui a vu et qui exige que les autres sachent et voient aussi. En ce sens, tous les philosophes sont des héritiers de Platon, tourmentés par l'évolution d'un Maître qui, partant de la douloureuse interrogation « Pourquoi Socrate a-t-il été tué ? » finit par ériger un dispositif condamnant effectivement Socrate. Comment s'est effectuée cette évolution de l'hypothèse des Idées ? Comment l'érection d'un discours vrai et universel, car adéquat au réel, censé nous sortir de la violence des opinions passionnées, s'est-il transformé en un discours terrible ? Pointant la folie présente dans l'ambition philosophique, François Châtelet exprime comme suit le pari platonicien :

au fond le philosophe prend une responsabilité énorme lorsqu'il dit : Je vais construire un discours universel capable de juger de tous les autres discours et, par conséquent, de toutes les conduites – un discours qui rend sage. Je vais déterminer qui est fou et qui est criminel. C'est à la fois une position excessive et une responsabilité exorbitante.²⁸²⁶

C'est que ce discours, se prenant à son propre jeu, s'est considéré comme la vérité positive en acte, camouflant le fait que la vérité n'est pas donnée et existe également sur un autre plan, celui de la non-discursivité ou du non-savoir : la vérité est reprise vérifiante (ou reduplication et remémoration) en vue d'une création collective de la vérité. Naissant de la négation du vécu et du particulier, le discours ne peut se placer dans la position du juge tout-puissant, mais doit patiemment gagner sa propre cohérence.

Même après les coups de boutoir kantien (critique de la métaphysique) et nietzschéen (dénonciation de la Raison comme résultant d'une volonté réactive de domination et d'appropriation) qui ébranlèrent le dogme de la raison classique, force est de constater que cela ne va toujours pas mieux : les hommes ne sont pas plus heureux et continuent donc à subir et à faire subir la violence. Peut-être, pour reprendre notre référence à Platon, ce qui manque réside-t-

²⁸²⁶ François Châtelet, *op. cit.*, p. 42. En un sens, cette folie trouvera son point d'aboutissement chez Hegel : « Je crois que Hegel est un cas caractéristique de cette folie du savoir » (*ibid.*, p. 175). Si l'on adopte une perspective kojévienne, on dira que Platon déploie logiquement le chemin entrevu par Parménide mais que ce dernier, optant pour le silence, s'est gardé d'arpenter.

il dans cet enseignement secret et ésotérique du philosophe grec qui ne nous est pas parvenu. Peut-être était-ce à cette occasion qu'était administré le contrepoison permettant de lutter contre la démesure de la Raison ? Pour notre part, nous pensons qu'à l'exigence de réduction personnelle et de travail de cette réduction doivent venir s'ajouter, d'une part, l'impératif d'élaboration d'un discours assumant son incapacité à rendre compte du réel tel qu'il est sans céder aux sirènes de l'irrationalisme, et, d'autre part, la transmission du projet de supprimer la rareté. Rappelons que c'est bien parce qu'il est adéquat à lui-même *en tant qu'inadéquat aux choses* que ce discours peut, *du point de vue du locuteur*, s'adapter à de nombreuses situations sans sombrer dans le relativisme et, *du point de vue de l'auditeur* qui l'investit, transformer le régime de pensée en y a amenant la nécessité de la détotalisation.

VIII. Conclusion

Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent. Sur ce qui concerne les mœurs, le plus beau et meilleur est enlevé ; l'on ne fait que glaner après les anciens et les habiles d'entre les modernes.

La Bruyère

L'*Autre*, en histoire : Orient (Chine, Inde, Japon). Comment oser faire une dialectique de l'Histoire qui ne tient pas compte de ces 400 millions d'hommes qui ont comme nous cinquante siècles d'histoire ? La dialectique (hégélienne ou marxiste) ne considère qu'une partie de l'humanité.

Jean-Paul Sartre

Alexandre Kojève porta, discrètement il est vrai, ce projet singulier d'établir le « Système du Savoir », c'est-à-dire de dégager le schème logico-historique de la philosophie, les étapes par lesquelles, nécessairement, elle est amenée à passer en tant que discours cherchant désespérément à dire quelque chose de sensé (notons que, si à chaque étape sont associés un ou plusieurs noms de penseurs, il aurait tout aussi bien été possible de créer de toutes pièces les systèmes correspondants). L'histoire désigne désormais ce processus par lequel l'homme se comprend lui-même comme *concept*, c'est-à-dire comme suppression relevante de la Nature : relève tant de sa modalité spatiale du *partes extra partes* que de sa temporalité faite d'un écoulement indéfini d'un présent éternel. Pour qu'un tel mouvement soit initié, il faut et il suffit d'une intention de parler. Si nous n'avons pas fait le difficile choix du silence, nous sommes préoccupés par le fait de dire quelque chose qui a un sens. Or, pour Kojève, cette pré-compréhension met toute l'histoire de la philosophie à s'expliciter, c'est-à-dire à se comprendre méta-discursivement comme discours parlant de quelque chose. Aussi est-il

impossible que le « Système du Savoir » commence par autre chose que par « n'importe quoi », car, d'une part, quand ce dernier « commence », le sens de la notion de *concept* n'est pas encore défini ou pensé, et, d'autre part, ce sens n'est explicité intégralement, ou réflexivement conquis, qu'au moment où prend fin, précisément, ledit Système.²⁸²⁷

²⁸²⁷ Dominique Pirotte, *op. cit.*, pp. 113-114.

En d'autres termes, seul l'aboutissement permet de dire ce qu'il en a été du début, ou, si l'on veut, c'est uniquement la possession du concept qui autorise la compréhension de son temps d'élaboration.

Le schème discursif qu'incarne ce « Système du Savoir » proposé par Kojève est formé de cinq membres²⁸²⁸ : l'hypothèse, la thèse, l'antithèse, la para-thèse et la synthèse. Dès que, ayant émis l'*hypothèse* d'un discours qui a du sens, nous actualisons un discours quelconque dans une *thèse*, est immédiatement présupposé, au cœur de notre parole même, un discours contraire, ou *anti-thétique*, venant la nier. Cette nécessaire conjonction de la thèse et de l'antithèse (on ne connaît la thèse que par l'anti-thèse et réciproquement) rappelle ce que Bugault nommait, caractérisant un des opérateurs sur lesquels jouent les dialecticiens du Madhyamaka, la « fonction utopique de la pensée » : pour poser l'identité, il faut avoir nié cette identité ; pour pouvoir dire le « buveur boit », je dois présupposer contradictoirement un buveur-qui-ne-boirait-pas²⁸²⁹. Or un discours contenant simultanément la coexistence de X et de la négation de X, un « discours-tourniquet » dirait sans doute Sartre, n'a pas de sens. C'est un bavardage, mais pas, à proprement parler, un discours. Dès lors nous faut-il à cette étape *soit* renoncer à l'intention première et gagner le silence, *soit* unifier la thèse et l'antithèse dans un discours. Cette deuxième option donne lieu à ce que Kojève nomme la *para-thèse*. Celle-ci constitue un pseudo-discours conservant la contradiction et donc parlant pour ne rien dire. Philosophiquement, il s'agit d'une impasse dont la force dépend de la croyance dans laquelle elle nous met d'avoir effectivement surmonté la contradiction. Hypothèse/thèse/antithèse sont donc *apparemment* unifiées synthétiquement dans une para-thèse. C'est, si l'on veut, la résolution de la contradiction sur le plan de l'imaginaire. Tournant à vide dans la para-thèse, la réflexion du discours sur lui-même ne

²⁸²⁸ C'est cette prise en compte de la *logique* dialectique qui préserve Kojève de l'*ontologisme* heideggérien : « Je reconnais [...] que de tous les *reculs* par rapport à Hegel, celui de Heidegger est le plus 'radical' ou le plus 'conséquent' (du point de vue de l'«intelligence»). Un 'retour à Parménide' est, sans nul doute, plus attrayant que le 'retour à Kant' des Néo-kantiens ou que celui à 'Aristote' des néo-thomistes, et même que le récent 'retour à Platon' (Plotin ?) inauguré par Husserl. À vrai dire, Heidegger ne peut guère s'arrêter à Parménide car la nécessité de (re-)passer à Platon est alors trop 'évidente'. De même, s'il voulait 'revenir' à Héraclite, il devrait tôt ou tard (re)trouver Aristote. La 'réaction' heideggerienne, si elle est vraiment 'radicale', l'amènera donc fatalement à 'Thalès' voire au-delà : vers les auteurs anonymes 'du bon vieux temps', qui ont au moins l'avantage de n'avoir laissé aucun 'fragment' philosophique, à partir duquel on serait fatalement tenté de 'progresser', d'abord vers Parménide ou vers Héraclite, mais tôt ou tard aussi, soit vers la théologie chrétienne (à travers Kant, *via* Platon), soit (à travers Kant, *via* Aristote) jusqu'à Hegel et donc, *horrible dictu*, Marx » (Alexandre Kojève, *Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome 3, p. 165 ; cité dans Dominique Pirotte, *op. cit.*, pp. 116-117).

²⁸²⁹ « [A]ussi bien la thèse que l'antithèse constituent *une seule et même* 'résultante' discursive de l'intention première de parler qu'était l'*hypothèse discursive*, laquelle [...] était 'l'intention de dire n'importe quoi qui ait un sens quelconque' » (*ibid.*, p. 125).

peut échapper aux bavardages relativistes qui rabattent l'essence sur le sens ou au mutisme rabattant le sens sur l'essence²⁸³⁰ (tendances rappelant ce que nous appelions dans l'introduction la *sophistique* et le *dogmatisme*, et qui, toutes deux, empêchent une communication véritable).

Mais pour se prononcer, la para-thèse demande du temps : il est en effet impossible d'affirmer simultanément X et non-X. Le « et » figure le déploiement temporel nécessaire à l'affirmation de la contradiction. C'est en dégageant et en explicitant cette temporalité qu'une synthèse peut advenir. Seule la synthèse s'élève au *concept*, c'est-à-dire à l'unité gagnée dialectiquement du mot (sens) et de la chose (essence) : « la Synthèse est la temporalité du langage qui à la fois conserve et supprime l'antécédence de la chose, et surmonte leur inadéquation dans le Concept »²⁸³¹. En somme, Kojève indique comment, parti de n'importe quoi, un discours gagne progressivement une lucidité sur lui-même en tant que discours temporel qui porte sur la chose et qui ne la confond ni avec le mot qui la désigne, ni avec son essence. Ou encore : depuis un moment dérivé (le temps humain), il est possible de penser l'articulation des autres temporalités (temps physique, temps biologique, etc.) qui pourtant sont des conditions nécessaires à ce temps humain. Parvenir à penser effectivement cette articulation, c'est résorber la séparation qu'instaure ce temps humain en la comprenant.

L'utilisation d'une très brève évocation d'un projet gigantomachique d'histoire de la philosophie pour débiter notre conclusion peut paraître étrange, mais elle nous importe pour plusieurs raisons. Tout d'abord, elle nous permet d'indiquer la contingence du point de départ de tout discours tentant de dire quelque chose de sensé. Cela signifie que, *grosso modo*, nous aurions pu écrire les mêmes lignes à la conclusion d'un travail portant sur tout autre chose. Puis elle insiste sur le *temps* qu'un tel processus requiert. Or, contre notre précipitation boulimique première, nous avons compris à quel point le travail de la pensée s'effectue avec lenteur. Pour tout dire, il ne fait aucun doute à nos yeux que quelques années supplémentaires auraient été nécessaires pour dire ce que nous voulions dire, et peut-être encore d'autres pour comprendre ce que nous croyions dire, pour exprimer cette compréhension plus clairement et avec (beaucoup) plus de concision. Ensuite, elle fait porter l'attention sur la modalité para-thétique qui nous fait préférer un discours bavard équivalent au silence. Enfin, liant le contenu à la méthode, ce dernier

²⁸³⁰ Or « le temps que met une parathèse à se constituer discursivement et à s'abolir *in fine* peut se mesurer en millénaires » (*ibid.*, p. 127).

²⁸³¹ *Ibid.*, p. 132.

point revisite un certain nombre de thèmes qui ont été abordés au cours du travail (aspect « parathétique » de la mauvaise foi²⁸³² et de la violence, résolution d'une contradiction dans l'imaginaire, etc.). Néanmoins, il nous semble que la perspective kojévienne (proche en un sens, et malgré sa très grande attention à l'histoire, de l'esprit doxographique tibétain) néglige un aspect que Sartre intègre : la *rareté*. Or c'est seulement en prenant en compte le cadre de la rareté que nous pourrions expliquer ce fait que le point de départ de notre travail n'est pas tout à fait contingent, ni absolument indifférents les objets sur lesquels il porte. Telle est la lumière sous laquelle nous voudrions placer une réflexion conclusive qui se fera en deux temps : celui d'une présentation « horizontale » de notre travail et de ses acquis, et celui d'un regard porté sur cette présentation.

A. L'à-plat de notre trajet

Cernant certains traits de la condition humaine, nos développements se sont structurés et articulés autour de ce que nous appelons une « pensée de la *conditionnalité* », c'est-à-dire, finalement, d'une pensée de la condition humaine. Centre décentré, excentrique puisqu'il n'est centre qu'à se rapporter à ce dont il s'arrache et qui le précède, l'homme est ce qui rend compte de l'inhumain en l'homme. Une telle perspective conduit, d'une part, à identifier théorie transcendante et théorie réflexive, et, d'autre part, à rejeter l'autoconstitution comme l'hétéroconstitution absolues au profit d'un doublet empirico-transcendantal pleinement assumé. Tout au long du travail, des concepts tels que l'« être-au-monde », l'« *habitus* », la « compréhension implicite », le « vécu », la « conscience », le « *Dasein* », les « huit consciences » de l'école Yogācāra, etc., ont présenté sous nos yeux une dynamique commune propre à une spontanéité créatrice, c'est-à-dire à une spontanéité qui n'a que ce qu'elle se donne depuis une position secondaire (bien qu'originale) et indéductible (ou contingente). Dans les divers systèmes conceptuels que nous avons explorés, nous nous sommes concentré sur les tensions naissant d'une absence de prise en compte de la conditionnalité, affinant notre compréhension de l'exigence matérialiste suivante : toute pensée qui n'explicite pas complètement son conditionnement par rapport au vécu dont elle est issue viole le principe de conditionnalité et impose les catégories de sa logique (imaginaire et, en définitive, hégélienne)

²⁸³² D'une manière générale d'ailleurs, la conscience sartrienne a toutes les caractéristiques du discours ou du langage kojévien : elle éclaire ce dont elle s'arrache et, du moins avant la réflexion pure, voile les contradictions qu'elle fait advenir.

au vécu, aux autres et à elle-même. Or une véritable logique circulaire mettant en jeu diverses instances et perspectives s'appuyant les unes sur les autres compromet jusqu'à la possibilité d'imaginer une telle prise en compte de la conditionnalité : une cosmologie caractérisée par l'oubli de son statut de cosmologie favorise une ontologie pensant étudier l'être « tel qu'il est » ; les « ontologues » prennent le modèle de la réalité pour la réalité du modèle, accomplissant ainsi les intérêts de la position qui leur est dévolue au sein d'une société visant à conserver son mode de production conforme. Tout cela sur la base d'une crainte fondamentale présente chez tous, sorte d'appréhension affective de la mortalité, générant une réaction quasi-automatique de protection et une fuite indéfinie dans l'imaginaire.

C'est ainsi que la discipline anthropologique aboutit, jusque dans ses rameaux les plus avancés, à la confirmation d'elle-même (ainsi que de l'anthropologue, de sa société et de sa classe) *via* l'objectivation d'autrui. Désirant ramener notre cosmologie naturaliste au statut de simple option parmi d'autres possibilités cosmologiques, P. Descola ne fait en réalité qu'étendre un peu plus le pouvoir du naturalisme sur ces autres cosmologies, condamnées désormais à se penser dans les termes propres au naturalisme – cet « analogisme réussi ». Bref, il ne dit pas ce qu'il fait et ne fait pas ce qu'il dit²⁸³³. Ce trait s'est également révélé à nous sous les traits du paradigme du *lector* dont nous avons tenté de cerner les influences théoriques chez Foucault (intégration et destruction de la nouveauté et de la différence par la pensée archéologique), Derrida (trop grande insistance sur les textes et l'écriture entraînant une promotion de celui qui détient la clé de lecture de la métaphysique) et Althusser (refus des négations et promotion subséquente de celui qui sait ce qu'est la Science)²⁸³⁴. Sartre y succombe à son tour, quoique plus subtilement, lorsqu'il présente, faute de mieux, la littérature comme le seul moyen dont nous disposons aujourd'hui pour ne pas avoir « le nez dans le guidon » et pour communiquer réellement avec autrui. C'est ainsi que, même après s'être délesté de sa métaphysique implicite (qui n'était en définitive que l'expression philosophique des appétences de la conscience souveraine d'un intellectuel et des outils conceptuels dont il use), même après avoir reconnu que Hegel sera toujours détotalisé par Kierkegaard, même après avoir donné comme mission à la pensée non de produire l'intuition intellectuelle d'une Réalité ineffable, mais d'atteindre un

²⁸³³ Le résultat, logique, d'un tel processus est la présentation de la « lutte des schèmes » comme étant *normale*... formidable justification de la violence par une pensée tentant de désamorcer la violence dont elle est grosse.

²⁸³⁴ L'on pourrait sans doute ajouter Tsongkhapa (ou Tsongkhapa tel qu'il est défendu par ses thuriféraires) à cette liste.

concret-de-pensée, Sartre se retrouve contraint de dissocier son faire et son dire... mais c'est que, en notre monde, il est impossible de faire autrement, et, en tout état de cause, croire qu'on s'est effectivement sorti de ces apories constitue bien souvent la plus grande illusion.

Un dépliement détaillé du parcours par lequel nous avons tenté de cerner ce qui faisait la spécificité de la condition humaine révèle, sans surprise, qu'y ont été abordées de nombreuses problématiques centrales de la discipline philosophique. Questionnant le rapport à autrui découlant des modalités de la *connaissance*, nous nous sommes d'abord interrogé sur la possibilité d'une *connaissance pragmatique* ainsi que sur son rapport à la discipline anthropologique (chapitre I). Nous avons ensuite montré que Sartre évitait pour bonne partie les écueils du paradigme du *lector*, que nous avons identifié comme étant une spécification propre à la cosmologie naturaliste, grâce à la distinction qu'il opère entre le *vécu* et la *pensée* (chapitre II). Ces développements tardifs de l'œuvre de Sartre nous ont rendu sensible à l'influence de ce même paradigme avant que Sartre n'opère une claire distinction entre vécu et pensée (chapitre III). Notre lecture, quelque peu iconoclaste mais néanmoins, pensons-nous, fidèle à la lettre et, surtout, à l'esprit, a été confirmée, sur d'autres plans, par Anders, d'une part, et Jeanson, d'autre part (chapitre IV). Elle a eu, en outre, le mérite d'éclairer cette dimension du non-savoir sur laquelle repose tout savoir et toute connaissance, et qui constitue un point à la fois crucial et mystérieux de l'éthique sartrienne : la réflexion pure. Procédant par contradistinction avec les caractéristiques de la *psyché*, nous en avons dégagé une série de traits importants : elle est non intentionnelle du point de vue de la connaissance de type 2 ; elle concerne les quasi-objets sur lesquels elle n'a pas de point de vue ; elle est une quasi-connaissance dont la réalisation ne contredit pas ses objectifs ; elle est gratuite, c'est-à-dire inconditionnée absolument et, *a fortiori*, injustifiable du point de vue de l'*ego* ; elle est atemporelle mais temporalisatrice.

Puis, abordant la deuxième grande partie de la recherche, la traduction et le commentaire d'un texte de Ju Mipham (chapitre V) – exercice formant le soubassement constant de tout ce travail – se sont avérés être de véritables épreuves révélant tant des aspects insoupçonnés de la philosophie sartrienne que de l'idéologie à travers laquelle le bouddhisme est aujourd'hui abordé. C'est à cette occasion que l'influence du paradigme du *lector* dans notre propre pensée s'est révélée de la manière la plus vivace (augmentant par ricochet notre sensibilité à sa présence dans les doctrines que nous investissions). Or il est apparu que ce procès méthodologique était ce que le contenu du texte de Mipham, son articulation conceptuelle, réclamait. Nous avons, en

effet, constaté que Mipham dénonce tant la fascination pour la spéculation intellectuelle (et son déploiement indû) que la promotion d'une hébétude passive. Cet accent mis sur la quête d'une forme de lucidité qui demeure intelligible explique, rétrospectivement, notre attirance première pour cet auteur depuis un point de vue sartrien.

Dans la dernière partie, nous nous sommes consacré à la compréhension des effets de la reformulation, par Sartre, de sa problématique en termes de *vérité* (chapitre VI), effets dont le plus important est, sans nul doute, la progressive mais réelle prise en compte de l'histoire. Nous avons, enfin, abordé le difficile problème que constitue la *violence* (chapitre VII). Celle-ci nous est apparue être une négation de la conditionnalité dont toute l'énergie passe à voiler, en les exportant, les profondes contradictions qu'elle porte en son cœur. En d'autres termes, abordant l'épistémologie, la phénoménologie, l'ontologie, la question de la vérité, l'histoire et la violence, nous n'avons cessé de parler de l'*homme*. Ce faisant, nous avons été amené à soulever des questions récurrentes : qu'est-ce qui caractérise l'homme ? Quelle est cette logique cyclique avec laquelle il rêve sa vie ? Sur quoi s'appuie-t-elle ? Comment concevoir une sortie hors de sa sphère d'influence ? Nous avons répondu : l'homme se caractérise par la *conditionnalité* ; la logique cyclique est celle de la *violence* et elle s'appuie sur une *peur* fondamentale surdéterminée par la *rareté* ; seule une *pensée stratégique* brisera, peut-être, ce cycle. Le texte tardif de « Morale et Histoire » nous fournit l'occasion de revenir quelque peu sur ces points.

Faisons une expérience de pensée et posons que nous n'évoluons pas dans un monde d'oppressions et de violence mais seulement dans un univers aliéné en attente de désaliénation (comme le croyait le premier Sartre et comme continue de le penser B. Latour)²⁸³⁵. La *praxis* y naît pour contrer une impossibilité à laquelle fait face l'organisme (ce qui, en un sens, contredit déjà l'hypothèse de laquelle nous partons puisqu'il faut déjà la rareté pour expliquer le passage de la faculté adaptative au besoin) : mon *besoin* ne sera jamais assouvi si les choses demeurent en l'état. Travaillant, c'est-à-dire inventant et modifiant le champ pratique, ma *praxis* dévoile toutes les conditions pour sa survie. « Ainsi, dit Sartre, le mouvement de la praxis est de se poser

²⁸³⁵ La différence entre ces deux univers est grande : la désaliénation ne requiert, d'une certaine façon, « que » ma volonté de ne plus traiter autrui comme objet ainsi qu'un mouvement similaire de sa part. C'est un peu l'idéal du « chacun fait un pas vers l'autre ». Le monde de violence implique que, quand bien même nous nous serions mutuellement désaliénés, nous demeurons, dans notre être même, des dangers mortels les uns pour les autres.

comme inconditionnellement possible et de dévoiler par là ses conditions de possibilité »²⁸³⁶. Or dans l'absolu, c'est-à-dire dans le monde idéal dans lequel nous nous plaçons, cet élément d'inconditionnalité, « s'il pouvait pleinement s'épanouir, rendrait l'acte historique et l'acte éthique homogènes²⁸³⁷ ». Ou, si l'on veut, la liberté pure de la *praxis* identifie l'acte historique caractérisé par des conditionnements définis et l'acte éthique compris comme l'inconditionnalité par rapport à tous les conditionnements. Les conditionnements sont pleinement intégrés à l'acte éthique à titre de moyens. À ce stade, l'accomplissement de l'égalité de ce que nous avons appelé le *propre* et le *réciroque* est advenue. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, ce raisonnement est grevé par une contradiction fondamentale qui l'élève au rang de résolution imaginaire du problème : rien n'explique l'apparition de la *praxis*.

En notre monde, dès qu'elle agit, la *praxis*, née du besoin niant absolument la rareté, intègre le passé et les actions des autres par le biais d'une matière évoluant dans un cadre de rareté. Avec cette conséquence : elle peut bien s'affirmer éthique, elle se retrouvera historique. S'affirmant de manière inconditionnelle, elle introjecte l'infini des conditions. C'est ce que signifie en son fond la *prédestination* ou le paradoxe de l'« écharde dans la chair » : agissant librement, j'accomplis librement mon destin. Dès lors que l'inconditionnel posé par la *praxis* n'est jamais pur mais résulte d'un conditionnement socio-historique singulier, l'homme forge son avenir inhumain par la position d'un avenir humain. Ce qui définit un monde d'oppression est la non-coïncidence des moments éthiques et historiques (ou individuel et collectif ; ou encore privé et public, etc., c'est-à-dire, *in fine* : non-coïncidence du propre et du réciroque). C'était d'ailleurs un des sens de la confusion propre à la *valeur*, cet en-soi-pour-soi : dans la poursuite de la valeur, j'affirme la liberté issue de ma secondarité pour mieux abolir cette liberté dans la *causa sui*. Sartre exprime encore ce point à l'aide du couple fondamental désir/besoin. Le désir,

²⁸³⁶ MH, p. 354. Le schème de la maîtrise et de la servitude comme explication de la conscience de soi constitue un outil d'une richesse apparemment inépuisable pour penser cette progressive libération d'une liberté : le monde de la vie, des facultés adaptatives est simple reproduction indéfinie. Pour s'arracher à cela, il faut y insérer le risque gratuit assumé de la mort. Contre la conservation du vivant, je risque la mort pour affirmer inconditionnellement la valeur. Ce faisant, je m'institue en Maître (figure de l'autonomie) face à l'esclave (figure de la dépendance) qui a craint pour sa vie. Sauf que, d'une part, le Maître est reconnu comme tel par quelqu'un de non-libre et, d'autre part, il perd pied avec le travail et devient donc dépendant du serviteur. Ce dernier, travaillant, différant son envie de consommation immédiate, s'asservit immédiatement mais se libère médiatement. Différant, il entre dans le symbolique et acquiert progressivement son autonomie en parlant à d'autres, avec leurs mots (qui sont, d'abord, ceux du maître) et depuis l'image de lui-même que ces derniers lui ont pointée.

²⁸³⁷ MH, p. 353. Notre intuition est que la conceptualité que développe le Dzogchen aiderait à penser ce que peut bien signifier une telle assertion.

naissant du besoin, ne connaît pas sa dimension éthique et dévie la puissance d'affirmation inconditionnelle présente dans le besoin. En tant qu'il est acculturé dans toute société, « le besoin prend (plus ou moins) la forme du désir (faire pour être) et devient *un rapport à la totalité organique à elle-même comme autre* (totalité culturelle, produite, intégrée positivement ou négativement au monde culturel) »²⁸³⁸. Les choix singuliers qui sont liés au désir (poursuite de la *causa sui*) voilent la dimension éthique liée au besoin. En outre, le désir introduit la dimension collective au cœur du besoin, ce « cri » purement personnel. À travers le désir, les sociétés historiques promeuvent, en effet, des fins (normes) qui tendent à se stabiliser et à se reproduire cycliquement, c'est-à-dire à maintenir les relations de production et les structures sociétales établies sur ces relations. En résumé : la *praxis* qui veut survivre imite la circularité de la fonction adaptative qui, elle-même, a généré la *praxis* suite à l'apparition du besoin dans le cadre de la rareté. Ce processus a lieu au sein du vécu (*habitus*), de la pensée (conscience) et des schèmes généraux (luttres de schèmes pour la conservation). Cette imitation procède par l'altération qui produit des modes contaminés de pensée engendrant un monde magique dans lequel toute réelle nouveauté est impossible. Toutes ces sphères s'appuient les unes sur les autres pour empêcher que les structures profondes évoluent. Les contradictions sont voilées et l'on se distrait en se fascinant sur une vision idéologique et imaginaire de soi (ou de nous).

C'est ainsi que, afin de voiler la contradiction inhérente à cette position forcée dans laquelle nous sommes tous (un inconditionnel conditionné), chacun actionne, de mauvaise foi évidemment, ce que Sartre appelle une « casuistique morale » : « [i]l y a *casuistique*, dans la vie quotidienne, quand des individus ou des groupes appartenant simultanément à des ensembles différents vivent selon plusieurs systèmes éthiques *en même temps et sans s'en apercevoir* en affirmant par leur *praxis* une morale dominante qu'ils font limiter souterrainement par d'autres »²⁸³⁹. La casuistique vise à conditionner l'inconditionnel par les *faits* – la situation exige que nous ne suivions pas, en ce cas, l'inconditionnel que nous promouvons par ailleurs – « pour cacher sa vraie nature qui est d'accepter le conditionnement des inconditionnels anciens par d'autres inconditionnels »²⁸⁴⁰. En d'autres termes, la casuistique – cette para-thèse morale – fonctionne exactement comme le naturalisme de P. Descola : sous prétexte de s'en tenir aux faits, un ensemble social nie qu'il est soit en train d'intégrer un autre ensemble social en

²⁸³⁸ MH, p. 406. Nous soulignons. On reconnaît le *robot* dénoncé tant par Kant que par Sartre.

²⁸³⁹ MH, p. 331.

²⁸⁴⁰ MH, p. 327.

remaniant ses normes, soit en train de le refuser catégoriquement. Ce que nous appelons « historicisation » vise, d'une part, à montrer les contradictions (conflit des inconditionnels dans l'époque et en nous) que la casuistique génère en désirant voiler la contradiction plus fondamentale, et, d'autre part, à dégager les conditionnements qui seraient nécessaires pour obéir à l'inconditionnel.

À cette casuistique, Sartre oppose le *radicalisme éthique*. Dans les moments de « crise » où l'on affronte la peur fondamentale face à la mort, le radicalisme brise la bulle autotélique entretenue par la distraction de la casuistique en posant que « [l]a possibilité inconditionnelle se manifeste dans sa vérité sur la ruine des fins conditionnelles »²⁸⁴¹. S'effectue donc une forme de retour à la position absolue d'une *praxis* affirmant sa liberté pure. L'inconditionnalité restructure alors totalement le champ pratique en mettant en question la *facticité* : ma vie et ma mort ne sont plus des conditions extérieures mais des *moyens* pour me produire comme autonomie contre ces circonstances extérieures²⁸⁴², ce qui implique une reconsidération cohérente, et fidèle à la lumière projetée par l'inconditionnel, de tous ces moyens. Au lieu que le passé conditionne un avenir projeté dont la fonction est de préserver ce passé (c'est bien là le rôle de la valeur, du « faire de nécessité vertu », etc.), il est désormais conditionné par un avenir pur, par une fin non déviée qui se manifeste sur l'effondrement des conditionnements antérieurs. Sartre donne un exemple quotidien : « si, ayant longtemps maintenu un mensonge, je dis enfin la vérité, j'ai transformé mon passé en ceci que le malaise qui me travaillait est élu par la véridicité comme la condition qu'elle a produit elle-même pour sa réalisation »²⁸⁴³. Alors que la casuistique voilait son conditionnement perpétuel par des exigences contradictoires, le radicalisme transforme toute l'extériorité en moyen, et non condition, pour que la fin inconditionnée se réalise (ce qui exige, note Sartre, « une transformation totale de l'agent pratique et de ses relations avec le monde et les autres agents »²⁸⁴⁴, c'est-à-dire un impact comparable à celui de la réflexion pure). Il s'agit d'une sorte de résorption totale de l'extériorité « par l'intériorisation de ma facticité, c'est-à-dire par la réassomption intégrante de ma contingence fondamentale à titre de moyens dans

²⁸⁴¹ MH, p. 362.

²⁸⁴² « La vie [...] est soumise à la praxis éthique comme moyen privilégié de déconditionner la situation historique » (MH, p. 366).

²⁸⁴³ MH, p. 368. Sartre note également que l'éducation peut permettre à l'inconditionnel de descendre dans le corps. Il appelle cela un « entraînement éthico-historique » (MH, p. 374). Il est évident qu'un tel entraînement permettrait grandement de favoriser l'apparition du radicalisme éthique. Aller contre cet inconditionnel n'est plus simplement probable ou possible, mais ressenti comme fondamentalement et directement incohérent.

²⁸⁴⁴ MH, p. 383.

l'entreprise qui les vise »²⁸⁴⁵. Si j'ai réalisé cette inconditionnalité à tous les niveaux (ce qui, en un sens, est le seul moyen de la réaliser), alors je me suis produit comme absolu contre et à partir de l'extériorité intériorisée, et contre le coefficient d'adversité du monde. En somme, le sujet moral s'affirme en détruisant le sujet/objet de l'histoire et, réalisant l'avenir pur, il n'est concerné par aucun savoir²⁸⁴⁶.

En éclairant et en explicitant, contre la distraction complaisante de la casuistique morale, les rapports de causalité liant les différentes normes auxquelles nous nous plions, la pensée de la conditionnalité provoque logiquement, si elle est menée à son terme, le radicalisme éthique. C'est uniquement en faisant face à ce que l'on vit dans l'ombre et dans le compromis, qu'il devient possible de se réformer. Certes, la nécessité de cultiver une telle pensée n'est jamais aussi peu évidente que dans les périodes de confort moral ; d'un autre côté, il est vrai qu'il suffit parfois d'un petit événement pour que la minutieuse mécanique mise en place par la peur et la réflexion spontanée s'effondre. Mais « dans les grandes circonstances historiques, la violence des luttes sociales tend à dévoiler en chacun la coexistence de normes inconciliables et à mettre l'agent historique en demeure de faire des options éthiques »²⁸⁴⁷. La violence de la situation, engendrant une confrontation avec la mort, permet de briser le confort moral contre l'aspect réactionnaire de toute sagesse (« l'homme peut être libre dans les fers », « il faut être tolérant », etc.). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ceux que sert la situation feront tout pour, d'une part, voiler, justifier et naturaliser cette violence, et, d'autre part, décrédibiliser et rendre invisibles ou insignifiants les *radicaux*. En effet, défiant l'ordre établi, le sujet pur sera toujours regardé avec suspicion par la communauté. « Ainsi la communauté, tout en fondant l'éthique sur le radicalisme redoute celui-ci comme une mise en question de tout, y compris de la société ; elle en fait la source profonde – mais lointaine – de la praxis éthique et elle en renvoie la manifestation aux 'grandes circonstances' »²⁸⁴⁸. Cela signifie que les séries reconnaissent le radicalisme éthique mais font tout pour le voiler. Elles ne l'acceptent que lorsqu'elles vont fusionner en groupe. Or, comme nous appartenons à des séries et à des groupes, nous sommes, plongés dans le quotidien, à la fois « gardien de la morale » et « promoteur du radicalisme ».

²⁸⁴⁵ MH, p. 384.

²⁸⁴⁶ Cf. MH, pp. 380-381.

²⁸⁴⁷ MH, p. 337.

²⁸⁴⁸ MH, p. 388.

La question majeure du « radical » est donc : « comment transmettre ce radicalisme en période tiède, c'est-à-dire dans le confort ? ». C'est de nouveau à la question de la stratégie que nous aboutissons. La rareté rend incertaine la compréhension explicite et périlleuse sa transmission, et c'est pourquoi elle doit être éradiquée si l'on souhaite qu'une réflexion pure collective (qui est le radicalisme éthique à hauteur de la société) devienne possible et que l'illusion d'un « corps politique » cesse d'être l'ombre projetée du politique. Nous savons que Sartre, dénonçant divers paradigmes de la vérité (vérité-adéquation, vérité-jugement, etc.), décrit comme « projet de vérité » une visée qui intégrerait cette dimension stratégique. La conditionnalité, qui rend compte du fait que le point de départ peut et doit être n'importe quoi, figure tant ce qui rend possible tous les aspects que nous avons abordés que ce qu'il s'agit de restaurer grâce à une pratique *stratégique* de la pensée. Autrement dit : recouvrer la conditionnalité exige de la mettre en œuvre. Cela est cohérent avec ce que nous avons découvert dans les *Cahiers* lors de l'analyse de l'éducation : il faut au maximum tenter d'identifier les moyens et la fin, c'est-à-dire de voir en chaque moyen une fin effective tendant vers la fin ultime posée comme principe régulateur. Ainsi la connaissance pragmatique, la *parrhêsia*, la compréhension explicite, le « déclenchement », la réflexion pure, la triade « Base/Chemin/Fuit », la dialectique médianiste, la poursuite du processus de vérification, la communication, etc. constituent-ils autant de mouvements qui, intégrant le point de vue dérivé de la pensée et la logique de toutes ses altérations, visent à restaurer les rapports de conditionnalité dont ils sont issus. Ils peuvent, à ce titre, être considérés comme de véritables modalités différentes d'une expérience *réflexive* luttant contre les négations de la conditionnalité.

Cette dernière manière d'exprimer le problème qui n'a cessé d'être le nôtre le confirme : conditionnalité et violence, la seconde niant la première qui la rend possible et niant cette négation en fuyant dans l'imaginaire, constituent les deux principes sur lesquels reposent notre travail. Nous avons vu que la violence diffracte et justifie ses contradictions (c'est-à-dire maintient le règne para-thétique de la casuistique morale) grâce à des processus d'inversion d'asymétrie et de symétrisation effectués sur la base d'une *altération*. Cette dernière désigne l'introjection de ce qui nous fait face, c'est-à-dire à la fois la croyance et l'identification en une hypostase qui mêle les liens de conditionnalité entre les points dérivés et les points originaires. L'*inversion d'asymétrie* fait passer un point dérivé pour un point originaire. La *symétrisation* égalise les points dérivés et originaires, niant ainsi la création de la spontanéité. Ces aspects, qui

se retrouvent, se redoublent et se confortent²⁸⁴⁹ dans toutes les dimensions que nous avons mentionnées auparavant (cosmologique, ontologique, sociale, psychologique, historique, etc.) ont pour effet d'*irréaliser* la vie, l'action, les rapports humains, la pensée, etc., c'est-à-dire d'insérer en leur cœur la contradiction destructrice et, nous le savons désormais, para-thétique « croire = ne pas croire » (ou être = ne pas être). En définitive, la violence figure la loi du passé et empêche toute réelle nouveauté. Seule la conditionnalité autorise la nouveauté car elle l'enracine sans la broyer.

Certes, l'immense extension que nous avons donnée à la violence risquait de nous faire perdre la possibilité d'une réelle compréhension de ce qu'elle est. Mais l'insistance sur son omniprésence présente cet avantage de pointer ce fait qu'*il est impossible aujourd'hui d'avoir une réelle perception de ce qu'est la conditionnalité* (ce qui se dit également : le radicalisme est impossible, tout comme la réflexion pure absolue). Cette dernière s'identifierait en effet à une forme d'omniscience que certains développements bouddhiques pourraient sans doute nous aider à mieux cerner et dont seule la substance hégélienne semble pouvoir s'approcher²⁸⁵⁰. Il serait certes sans doute possible d'en avoir un avant-goût à titre individuel (réflexion pure, discernement ou gnose). Néanmoins, la réciprocité qui, contre le régime de l'identité qui solidarise dans la confusion inertie d'extériorité et inertie d'intériorité, lie ce que nous avons appelé les « propres » (et qui n'est, finalement, qu'une manière de revisiter l'*Eigentlichkeit*), ne peut être actualisée tant que durera le régime de la *rareté*. En intégrant la donnée contingente de la rareté dans la compréhension de la violence, nous avons souhaité indiquer qu'une pensée de la conditionnalité ne pouvait se contenter, comme ce serait le cas dans l'expérience de pensée que nous avons effectuée, d'investir la seule sphère personnelle (poésie, logique « sylvestre », non-savoir, réflexion pure, *so so rang rig pa*, etc.) sans se contredire. En effet, la conditionnalité n'est pas seulement un trou dans l'être, c'est un trou dans *cet* être-marqué-par-telle-histoire. Et si, maintenant la réflexion pure et pratiquant la compassion dans toute ma vie, je ne cherche pas les moyens d'abolir la rareté, je me rends alors complice de l'oppression de l'homme par l'homme *via* la matière et de l'homme par la matière *via* l'homme. Éveillé ou lucide, je continue de prendre le pain d'autrui...

²⁸⁴⁹ Si l'altération constitue le point permettant à tout le processus d'avoir lieu, il ne faudrait pas croire qu'elle n'intervient qu'une fois : on peut introjecter le produit d'une symétrisation ou d'une inversion d'asymétrie, ce qui viendra spécifier et surdéterminer l'altération « première ».

²⁸⁵⁰ Ou encore, la facticité *radicale* qui a résorbé tous les moyens de se produire comme absolu.

C'est la raison pour laquelle nous pensons²⁸⁵¹ que deux dimensions doivent être absolument distinguées : l'*altération* et l'*altération dans le régime de la rareté*. Elles correspondent respectivement au régime du pour-soi et à celui du pour-soi-pour-autrui (ou au « trou dans l'être » et au « trou dans cet être » ; ou encore au besoin et au désir). Or une boucle se noue autour de ces dernières suite au fait que la première agit toujours sur le mode de la confusion et de la croyance. En d'autres termes, *l'altération rend indistinguables les deux dimensions* : ce que je prends pour une lutte contre l'altération ontologique n'est qu'une bataille contre l'altération historique et inversement. Cette confusion impose son *agenda* à la pensée stratégique : l'altération du pour-soi doit être combattue *d'abord* afin que cesse le scandale de cette confusion (en un sens, la réflexion pure et le bouddhisme ne visent qu'à cela). Il faut avoir entrevu pour soi-même la distinction entre ces deux dimensions pour pouvoir s'engager sur ce double front : lutte contre l'altération et lutte contre la rareté. Dans ces batailles, le problème de la violence est, littéralement, insoluble : celui qui s'est dégagé de la tyrannie de son identité et a cultivé le sentiment de la réciprocité aura, sans doute, contré le manichéisme pré-réflexif, mais il ne pourra empêcher que son existence même mette en danger l'existence d'autrui (justifiant ainsi la contre-violence dont il risque de faire les frais). Il est donc nécessaire, si l'on ne se paie pas de mots : 1) de poursuivre explicitement la disparition de la rareté ; 2) de faire tout ce qui est en son pouvoir pour qu'autrui perçoive la nécessité d'une telle disparition ; 3) de fournir les outils pour qu'autrui se débarrasse de son altération fixée (ou régime des identités et des différences) ; 4) de combattre sans relâche tout qui souhaite la perpétuation de ce régime (tout en laissant la porte ouverte à un réveil du « propre » chez autrui contre son identification aux structures). En somme, la réflexion pure individuelle rend possible l'adoption du projet de réflexion pure collective (projet de vérité, d'humanisation, etc., c'est-à-dire de prise en compte et d'explication de l'inhumain dans l'homme) dont la condition nécessaire est la disparition de la rareté. Tant que cela ne sera pas fait, il sera impossible que la non-violence ait un sens. Sartre indique encore ce point autrement : il n'y a « pas de témoins pour la violence ; mais seulement des participants »²⁸⁵².

²⁸⁵¹ Avec Sartre, dont les dernières réflexions sur les rapports entre le besoin et le désir devraient être systématisées plus avant.

²⁸⁵² La citation complète est la suivante : « pas de témoins pour la violence ; mais seulement des participants ; la non-violence, même et surtout quand elle est érigée en maxime, est choix d'une complicité : en général le non-violent se fait complice de l'opresseur, c'est-à-dire de la violence institutionnalisée, normalisée qui sélectionne

Pour qu'un tel projet s'actualise véritablement il convient d'investir totalement les pensées de Sartre et du bouddhisme qui, comme les représentations idéologiques dont elles sont les objets (Sartre-violence ; bouddhisme-non-violent) en sont la preuve, se sont laissées prendre par une pratico-inertie plombée par la rareté. La première a délaissé (suite, entre autres, à la rareté du temps) la poursuite de la réflexion pure ; la seconde risque constamment de confondre sa prescription circonstanciée avec la totalité du chemin (d'ailleurs, selon nous, pour peu que le bouddhisme n'ait pas sauvé tout le monde, la vérité de son propos n'est pas vérifiable). Si l'on considère sérieusement la nécessité de lier une éthique personnelle à une éthique collective, il apparaît que le bouddhisme et Sartre, ou, pour être précis, le « marxisme critique de Sartre », peuvent progressivement être amenés à se rencontrer (ce qui n'est pas si étonnant dès lors que l'on se souvient que ce sont deux pensées du conditionnement). Le premier pourrait permettre au second d'être déclenché et d'aborder les situations de la manière la plus juste possible (c'est-à-dire en s'étant débarrassé de la confusion entre altération et altération dans le régime de la rareté). Le marxisme sartrien, quant à lui, amènerait le bouddhisme à sortir de ses carcans en élargissant sa sphère de réflexion. Il lui offre, en outre, comme perspective la création des conditions dans lesquelles sa théorie pourrait être recevable absolument.

Cette conjonction de deux immenses herméneutiques transformatrices semble d'autant plus évidente et nécessaire que *les lois de l'altération dans le régime de la rareté et celles de l'altération sont aujourd'hui extrêmement proches* : l'analyse « psychologique » proposée par le bouddhisme pourrait être utilisée, avec peu de changements, comme explication du monde tel que l'organise notre mode de production. Ainsi l'ultra-violence subjective (délire de l'identité) et l'ultra-violence objective (organisation de l'épuration des inutiles par la matière) peuvent-elles être vues comme des abcès de fixation que doivent contrer respectivement la vacuité et la compassion. Ces deux formes de violence fonctionnent par une organisation de l'oubli de l'oubli de la réciprocité et sont le produit fini de la confusion produite par l'altération. Ou, pour le dire avec d'autres termes : on pourrait considérer que le *saṃsāra* s'actualise sous nos yeux dans un monde régi par une forme de *karman* matériel. Les développements technologiques, la solidarité reçue passivement par la matérialité et l'exploitation des ressources nous ont fait atteindre ce stade où la moindre action immédiate a *effectivement* une répercussion partout dans l'ordre

ses victimes » (*Critique de la Raison dialectique*, tome 2 (inachevé), *L'intelligibilité de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1985). Sartre prend soin de noter : « Il existe pourtant des non-violents subversifs ».

humain. Si j'achète (et il est significatif que les exemples qui viennent à l'esprit sont d'abord des cas de consommation) telle marchandise, je souscris au système qui exploite X personnes, qui produit X tonnes de gaz à effets de serre dont je souffre moi-même. Néanmoins, l'explicitation de l'interdépendance immédiate qu'opère notre organisation des moyens de production constitue également une chance de recouvrer le sentiment de notre réciprocité. Cet acmé peut devenir un point de bascule à la condition que chacun prenne conscience de son attitude *forcément* « mensongère » : nous disons ce que nous ne faisons pas et faisons ce que nous ne disons pas.

C'est bien le *mensonge* qui rend le mieux compte de la situation qui est la nôtre, celle d'une quasi-impossibilité de distinguer entre l'altération et l'altération dans le domaine de la rareté et, par voie de conséquence, d'une impossibilité de poser un acte inconditionnel. Rappelons que, truquant la liberté d'autrui en lui présentant une situation factice à laquelle il adhère, le mensonge conditionne sa liberté à agir, à produire des effets qui sont intrinsèquement coupés de la situation réelle. Or les conditions actuelles nous constituent tous comme des menteurs : notre cadre cognitif est tellement en retard sur la complexité et les intrications du monde que *personne ne sait exactement ce qu'il fait*. Reprenons notre exemple : en tant que consommateurs-et-touristes (ce qui est le modèle qui, encore aujourd'hui, ne cesse de s'étendre), je puis, si j'en ai le moyen, choisir entre acheter telle marque dont je connais (si je cherche à devenir un « consommateur responsable ») la politique agressive et la propension à faire travailler des enfants ou telle autre certifiée « bio ». Il y a donc bien un choix, un engagement et des valeurs différentes et il ne faudrait pas nier cette dimension « concrète ». Mais nous n'avons plus aucun moyen d'établir des bijections entre ce choix personnel et ses répercussions globales. Notre monde vécu et la réalité semblent absolument coupés l'un de l'autre *et ce, pour tout le monde*. Il ne s'agit donc plus de revendiquer seulement une plus grande conscience lorsque nous effectuons nos choix, il s'agit de construire un cadre de pensée et des concepts permettant de comprendre ce que nous faisons et disons.

Cela entraîne, pour le philosophe, cette conséquence qu'il ne peut désormais plus se cacher derrière l'illusion de la « distance critique » : engagé par le moindre de ses gestes, il n'a plus aucun moyen de savoir *qui* ou *quoi* servent les connaissances qu'il produit. Cette atomisation effroyable est, en un sens et pour peu qu'elle soit exploitée, la meilleure chose qui soit arrivée à la philosophie depuis longtemps : il faut être cynique à présent, et non plus de bonne foi, pour penser et revendiquer que le travail philosophique se démarque des stratégies

idéologiques. Jamais nous n'avons atteint à une plus lucide compréhension que la philosophie est la lutte des classes au sein de la théorie. Tout ce que nous pouvons faire dès lors est d'établir, au mieux que nous le pouvons, c'est-à-dire depuis le point de vue des opprimés (le seul qui vaille puisque l'aveuglement et l'insensibilité à certaines réalités n'est pas dans son intérêt), les coordonnées les plus larges d'un champ d'affrontement des doctrines²⁸⁵³. Adopter le fait que l'observation est *praxis*, pour un philosophe, signifie accepter que son discours est historique et se ramène donc, en dernière instance, à des luttes idéologiques. L'annulation de l'illusoire distance critique (qu'elle soit extérieure ou intérieure) s'accompagne donc de la mise à mal de l'idée selon laquelle je peux m'abstenir de toute violence. Une pensée de la conditionnalité vise *in fine* à permettre aux contradictions d'être à nouveau *visibles* et *productives*²⁸⁵⁴, première condition pour accomplir une « économie de la violence ».

La traversée horizontale de ce travail nous a mené à la constatation d'une contradiction que nous ne pouvons lever. D'un côté, les étapes d'une mise en œuvre d'une pensée de la conditionnalité ainsi que la nécessité d'une articulation entre le travail éthique personnel et collectif apparaissent clairement : dévoilement de la logique du tourniquet (logique violente et para-thétique) au sein des expériences et des discours qui en rendent compte ; explicitation du fonctionnement de la pensée comme inadéquation à ce vécu historique ; vision de la distinction entre les deux altérations ; lutte contre la colonisation des projections fictionnantes au sein de l'affectivité ; compréhension de la spécification apportée par la rareté et saisie de la nécessité de la lutte contre cette dernière ; pensée stratégique en vue de « déclencher » autrui pour qu'ils endossent le projet de vérité dont une des conditions est la disparition de la rareté ; détotalisation de toutes les projections utopiques. D'un autre côté, toutefois, le réel fruit ou accomplissement de la conditionnalité semble inaccessible dans le monde de la violence, et demeure, en tout cas, suspendu à l'éradication d'une rareté dont la contingence produit des effets dans toutes les sphères de l'humanité. En d'autres termes, il est impossible *pour nous* de distinguer entre une pensée stratégique et une pensée vraie. Nous étions à la recherche d'une pensée et d'une pratique de la non-violence et nous ne pouvons qu'affirmer : « la non-violence n'existe pas pour nous, pas

²⁸⁵³ Un travail exhaustif pistant les luttes idéologiques présentes au cœur des différentes lectures du bouddhisme serait d'ailleurs des plus instructifs. On y verrait sans doute que la « fracture » entre la philosophie « anglo-saxonne » et la philosophie « continentale », et tous les intérêts afférents, y fait rage.

²⁸⁵⁴ C'est là, d'ailleurs, un travail que Sartre se donnait explicitement lorsqu'il pointait que l'existentialisme est une *idéologie* dont la fonction est de résister à la naturalisation du matérialisme dialectique et visant à relancer à le mouvement de la science marxiste.

plus que la vérité ». D'une certaine façon, la contradiction entre notre volonté de faire une « lecture croisée » et notre constante dénonciation du paradigme du *lector* explose au grand jour. Dénonçant ceux qui ne font pas ce qu'ils disent et ne disent pas ce qu'ils font, nous tombons sous le coup de notre propre critique. Si l'on en croit le schème du « Système du Savoir », la même contradiction serait apparue au terme d'un travail traitant d'autres objets. Cela est-il vrai ?

B. Retour sur le parcours : la chouette de Hegel

Toute tentative de résolution du problème de la violence exige une déconstruction de la position de son auteur. Aboutissant à un positionnement nouveau au sein de nombreux champs actuels : académique, politique, économique, culturel, etc., cette déconstruction est en réalité un travail intense de réflexion et d'objectivation. C'est uniquement à son terme qu'il nous est possible de comprendre pourquoi c'est naturellement, mais non en toute lucidité, que nous avons commencé à nous intéresser au bouddhisme.

Le résultat, provisoire, auquel nous sommes parvenu se laisse décrire comme une mise en avant des conditions de déplacement de la pensée à partir d'une explicitation de la contradiction qui l'anime. Notre exercice de lecture a permis de pointer progressivement les présupposés qui motivèrent ce travail et qui appartiennent et expriment l'idéologie de notre temps. Le résultat n'est pas que d'ordre négatif ou déconstructeur puisque le système que présente Mipham offre une conceptualité puissante et réutilisable de plein droit : ainsi de l'idéalisme comme meilleure explication du superficiel (on sait que *L'être et le néant* est à la fois l'explicitation de l'idéalisme de Sartre, c'est-à-dire des nuances infinies autour de la contradiction qui le fonde, et sa relève) ; ainsi de l'absolu catégoriel ou absolu dans le régime de la pensée (qui fonctionne par négations différentielles) ; ainsi de l'étagement dialectique des réalités formelle et objective, etc. Toutefois, force est de constater que nous n'avons pas pu utiliser pleinement les deux pensées présentées ici, et que, de ce point de vue, ce long travail n'est qu'une préparation des conditions où un véritable usage synthétique de leurs développements (c'est-à-dire leur réelle communication) serait possible. Outre les contingences personnelles et temporelles, cela est dû à un état de fait qui est, précisément, l'omniprésence de l'idéologie à laquelle nous avons tenté de nous arracher. Or, puisque c'est le propre de l'idéologie que c'est lorsque je pense pouvoir m'en arracher quelque peu qu'elle m'enferme encore plus, une conclusion sous la forme du constat d'une contradiction, loin d'être un aveu d'échec, ne constituerait-elle pas une saine position ?

Dans son dernier ouvrage²⁸⁵⁵, R. Liogier analyse la structure de l'*individuo-globalisme* (qui repose sur l'intrication de trois thèmes : la créativité, le bien-être et la gnose ou la connaissance de soi) et en effectue la genèse (dont le romantisme européen, son rejet amplifié américain et le mouvement hippie constituent deux moments-clés²⁸⁵⁶). En tant qu'idéologie ultra-dominante, il serait la scène mythique structurant nos discours et notre affectivité²⁸⁵⁷. En d'autres termes, l'individuo-globalisme constitue l'*épistémè* particulière qui, derrière les différences de styles ou d'esthétique, homogénéise toutes nos pratiques et toutes nos pensées : ce nomadisme consumériste (religion « à la carte », refus de l'obligation de s'investir dans les communautés religieuses, refus de devoir endosser des dogmes, etc.) est vécu comme une grande liberté, une émancipation par rapport aux anciennes modalités de la vie religieuse, mais constitue en réalité l'accomplissement de l'injonction selon laquelle « il faut bouger toujours plus vite pour que tout demeure ».

Sur ce « supermarché » des méthodes de bien-être et de développement personnel, le bouddhisme joue une place à part. Au cœur de la production d'une orthodoxie post-moderne, la forme mondialisée du bouddhisme fait intérioriser, sous la forme de croyances religieuses, les valeurs post-industrielles, c'est-à-dire qu'il justifie en tous points la nouvelle phase du mode de production. Dans ce grand mouvement, toutes les tentatives (puissantes) de systématisation du bouddhisme par lui-même sont récupérées, étendues et décontextualisées pour donner une forme et une cohérence aux apparences de choix qui sont les nôtres. En d'autres termes, et pour prendre l'exemple tibétain, alors que la doxographie (tib. *grub mtha'*) se développa au Tibet comme discipline spéculative à part entière tout à la fois insérée dans la tradition et produisant des matrices expliquant et hiérarchisant « toutes » les possibilités interprétatives du bouddhisme, elle est désormais coupée de la tradition et appliquée comme une simple rationalisation dont l'effet est de faire des différences de vulgaires variantes. Or, comment ne pas voir que telle était notre

²⁸⁵⁵ Raphaël Liogier, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, 2012. Nous utilisons la terminologie de R. Liogier par facilité et parce qu'elle nous semble pertinente. Nous n'entendons pas discuter ici cet ouvrage très intéressant. Simplement, la coïncidence entre sa sortie et la fin de notre travail nous a frappé tout autant que la similarité des conclusions qui sont tirées de part et d'autre.

²⁸⁵⁶ Les étapes de la genèse de notre scène mythique (c'est-à-dire des cadres et catégories par lesquels nous nous racontons) sont les suivantes : les Lumières, le Romantisme, le Transcendantalisme américain (véritable oubli et extension de l'oubli propre au romantisme européen), le mouvement hippie, notre modernité.

²⁸⁵⁷ Citons entre autres, les thèmes de l'articulation entre une interdépendance et une responsabilité « karmique » individuelle (le développement de soi mène au développement [durable] du monde) ; de la quête des lointains comme une manière d'éprouver le *soi* ; de la canalisation de l'énergie universelle ; de la connexion à l'esprit du monde, etc.

conception, dont l'expression philosophique, précisément, ne changeait rien, lorsque nous nous sommes lancé dans ce travail ? S'il est vrai que « l'harmonie visée par le fidèle de la religiosité post-industrielle [...] se fonde sur la dissymétrie, le déséquilibre dynamique ou l'équilibre par le mouvement »²⁸⁵⁸, et qu'est, par conséquent, valorisée par-dessus tout l'absence d'essence, Sartre et le bouddhisme apparaissent *a priori* particulièrement utiles à l'individuo-globalisme. C'est donc, reconnaissons-le, à partir de l'air du temps et d'une extrapolation précipitée de « ressemblances » que ce travail est né. Le choix de travailler ces objets n'est donc pas contingent mais fortement conditionné. Nous n'avons pas démarré à partir de n'importe quoi, mais bien à partir de pensées subissant et permettant l'altération la plus puissante.

En outre, comment ignorer le fait que l'individuo-globalisme présente tous les aspects d'un stade avancé de la cosmologie naturaliste ? On se souvient que cette dernière se caractérise par l'extension de la hiérarchie inhérente aux cosmologies analogiques ainsi que par l'oubli de cette extension et de cette hiérarchie. Cela a pour conséquence une capacité gigantesque de maintien de la hiérarchie puisque tout le monde s'en réclame comme d'un *fait naturel*. Dans l'individuo-globalisme sont promues la transformation progressive et l'interdépendance *mais sans que cela prête à conséquence*. La logique cyclique propre à la justification imaginaire sécrétée par la violence est alors presque parfaite : croyant profondément changer, on demeure profondément le même ; valorisant la transformation, on promeut le *statu quo*. Le thème du « développement de soi » en est un excellent exemple : sous prétexte d'une amélioration de notre situation vers un mieux-être, on mobilise tous les potentiels pour actualiser au mieux le *soi* introjecté, et donc pour s'*épanouir* dans la tâche qui lui est dévolu. C'est ainsi que les plus profondes aliénations sont revendiquées et désirées sous l'apparence de ce qui pourra soigner notre mal-être. Et puisqu'il est bienséant d'être bien, d'être heureux et de faire un maximum d'expériences, on est coupable si l'on ne fait pas tout pour « se sentir bien et en harmonie ». En d'autres termes, l'exigence de bien-être développe une souffrance accrue par augmentation de la sensibilité au mal-être et justifie donc les remèdes qu'elle propose. Et ces remèdes unissent dans un même sac ce que R. Liogier appelle « hyper-tradition », « hyper-nature » et « hyper-science » : la vraie science rejoint ce que toutes les vraies traditions avaient toujours su à propos de la nature véritable (qui constitue le vrai fondement des deux autres). Par ce trépied, le naturalisme boucle la boucle : il a généré une généalogie analogique qui égalise tout. L'extension

²⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 127.

et l'oubli de l'oubli semblent ne plus devoir s'arrêter, au point que l'idée même d'une herméneutique puissante luttant contre cette assimilation totale qui fait de nous tous des acculturés et du monde un musée devient improbable.

Ainsi donc, comment ne pas voir également que la conditionnalité « rhizomique » à laquelle nous aboutissons trouve son altération individuo-globaliste dans la croyance selon laquelle toutes les traditions, pourvu qu'elles soient *authentiques*, se valent et possèdent la vérité ? Comment ne pas voir l'air de famille entre notre concept de *conditionnalité* et le culte post-industriel pour la fluidité, la création, le mouvant, etc. ? Ou encore entre l'altération, l'inversion d'asymétrie et la symétrisation, et le rejet absolu du blocage, de la réification, du nœud dans l'idéologie contemporaine (qui est bien, en cela, une idéologie produite par un mode de production dont l'objectif est le roulement le plus rapide du capital) ? Et que dire de notre insistance sur l'affectivité originelle, sur la conscience (de) corps en regard de toutes les récupérations modernes du tantrisme ou encore de la sophrologie ? Notre dénonciation d'une peur fondamentale n'est-elle pas le meilleur argument pour la poursuite du bien-être ? *Quid* de notre constante insistance sur la lucidité et la transparence ? Et il faudrait bien du dédain philosophique pour nier que le thème de la libération par rapport à la matière traverse tant ce travail que les écrits sur la dianétique de L. R. Hubbard. Seul le point d'arrivée *contradictoire* et non plus irénique, synthétique et œcuménique nous avertit que, en cours de route, nous avons progressivement opéré une réflexion.

Tout comme le mode de production sur lequel il repose, l'individuo-globalisme produit, en effet, une contradiction fondamentale qui est de favoriser le local sur une base homogène d'interchangeabilité. Ou encore : demeure une contradiction indépassable entre la culture globale promue par l'individuo-globalisme et les « cultures locales ». Il déspatialise et détemporalise en ramenant la diversité à n'être qu'une variation autour d'une origine mythique qui n'est autre que la projection de cette « liberté ». Cette folklorisation et cette destruction du véritable singulier constituent la destruction des diversités effectives derrière la promotion de la fausse diversité idéologique. L'individuo-globalisme s'impose en se présentant comme l'accomplissement des cultures religieuses et en séparant chez elles – ou en leur faisant séparer – le bon grain de l'ivraie (ce qui, rappelons-le, constitue le fonctionnement paradigmatique de la « gestion de l'autre » propre au naturalisme). Un tel processus ne peut toutefois se faire sans générer des tensions. Prendre conscience de la contradiction à partir des tensions symptomatiques qu'elle génère

constitue, peut-être, la seule issue. Or ces tensions proviennent du « court-circuitage » que provoque le passage incessant entre le soi introjecté et le global acculturé, et naissent principalement dans ces lieux qui étaient autrefois des lieux de médiation : familles, communautés, États, etc. Source de la tension, l'individuo-globalisme justifie son existence en proposant de soigner les souffrances provoquées par de telles situations. Là où la conditionnalité multiplie les médiations et, attentive aux multiples interactions, éclaire et désaliène celui qui la poursuit et l'active, l'interdépendance de l'individuo-globalisme ne connaît que deux pôles qu'il rabat l'un sur l'autre.

En somme, nous dirons de l'individuo-globalisme duquel nous sommes parti qu'il est l'altération presque parfaite de la révolution copernicienne : d'un lien de conditionnalité (c'est-à-dire de secondarité originaire) entre l'essence de l'individu et l'infini de l'univers, on fait une symétrisation mystérieuse²⁸⁵⁹. Ou, pour le dire autrement, la révolution copernicienne est interprétée du point de vue de la *raison pratique* (la loi morale en moi et l'univers infini) sans prendre en compte les enseignements de la *raison pure*²⁸⁶⁰. Oubliant que le centre est décentré, on le prend comme point de départ libre (ce qui est la définition même de l'altération) directement en contact avec le cœur battant de l'univers. C'est par notre lecture croisée de textes promouvant une compréhension personnelle et d'ordre dialectique que nous avons pu,

²⁸⁵⁹ R. Liogier retrace ce parcours de l'*ego* transcendantal, mais semble manquer la spécificité de Sartre : « Ce sujet universel des Lumières, que la science ne peut traverser sous aucun prétexte, forteresse subjective qui ne peut être assimilée à un vulgaire phénomène organique, d'où son nom d'*ego* transcendantal, n'a pas du tout été détruit par les romantiques tels qu'Herder, mais ils en ont étendu la puissance, extrapolant encore sur son essentialité, en la libérant même des catégories de l'entendement trop précisément et étroitement définies par Kant à leur goût. L'*ego* transcendantal, de Kant à Sartre en passant par Husserl, restera non seulement une sorte de prérequis philosophique, de dogme indiscutable, parfois implicite, mais deviendra aussi, parallèlement et en dehors du monde des intellectuels, un paradigme culturel » (*ibid.*, p. 197).

²⁸⁶⁰ D. Pirotte indique que, pour Kojève, cela est dû au maintien de la Chose en soi : « Kant se tient [...] à cheval entre deux époques du savoir. [...] son anti-platonisme empiriste, sur le plan épistémologique, le place dans le rang de ceux qui vont émanciper de façon décisive la dimension *athée* du Système du Savoir. De même, dans l'ordre pratique, sa valorisation de la 'volonté pure', assimilable pour Kojève à l'Action négatrice-transformatrice, comme trait essentiel de l'humanité, constitue 'l'expression philosophique authentique *judéo-chrétienne* qui culmine en Hegel'. Mais [...] cette 'volonté pure', déconnectée de l'horizon théorétique et finitiste de la 1^{re} Critique dont elle pouvait se déduire (sans le 'saut qualitatif' vers la *Loi morale*), perd en cours de route pour Kojève la dimension active et transformatrice qui l'inscrivait dans les limites d'un 'Monde humain', se réduisant par-là à une pure abstraction vide. La source du déséquilibre qui affecte le projet critique global en le conduisant à disjoindre les sphères *théorique, pratique et esthétique*, empêchant ainsi le 'Système du Savoir kantien' de se constituer en un processus continu, cohérent et totalisant, réside dans le 'maintien' de la notion de *Chose-en-soi* à titre de Noumène » (Dominique Pirotte, *op. cit.*, p. 184). Puisque l'on ne peut connaître le noumène, à quoi bon conserver cette ombre projetée de l'entendement ? Pourquoi continuer à croire en l'existence d'un extérieur ineffable (dont on pourra penser à loisir qu'il est connaissable par une intuition intellectuelle) ?

péniblement, rendre visible le point de départ du travail malgré les nombreux recouvrements qui tendent soit à faire oublier la nécessité d'une réflexion, soit à se faire passer pour cette réflexion.

Si nous nous étions contenté de l'interdépendance, nous aurions été incapable de cerner un problème crucial : tout mouvement de lutte trouve ses racines dans une mondialisation basée sur la sérialisation généralisée. Autrement dit, la moindre volonté de former un collectif est *d'emblée* mise à mal par la *fausse croyance* que nous sommes maintenant effectivement tous pareils. Cette croyance est d'autant plus retorse qu'elle écarte l'égalité effective – réciprocité et usage de la raison – et désamorce le potentiel explosif présent dans l'inégalité des circonstances. Dans ces conditions, il semblerait que seules la colère, la haine ou des situations extraordinaires permettront d'engendrer une énergie assez forte pour faire coaguler ces molécules, pour faire entrer le groupe en fusion. Et puisqu'il ne s'agit pas, fondamentalement (bien que ses prémisses puissent l'être), d'une haine contre les hommes mais contre des structures, contre du pratico-inerte, elle doit être attisée. C'est la haine, la colère ou l'attente patiente jusqu'à ce que la situation soit, littéralement, devenue désespérée (limites écologiques). Prendre en compte ces deux difficultés impliquerait de dénoncer l'idéologie pour ce qu'elle est et de lever l'illusion de l'égalité accomplie. La difficulté, énorme, résidant dans ce dernier point nous ramène à l'obligation patiente de nous concentrer sur les situations et leurs conditions. Ainsi, en découvrant les limites de notre propre travail, nous dégagions les conditions de ce que nous avons appelé tantôt « pragmatique de la situation », tantôt « pensée stratégique » et dont la *parrhêsia*, la communication des non-savoirs, le « déclenchement », la fonction-sujet, la transmission du projet de vérification, la connaissance pragmatique sont autant de variations. Cela signifie que, quelle que soit la situation, la structure du procès de pensée est toujours la même. La logique peut être pleinement déployée à partir de la moindre situation.

Plus nous avançons et plus les contradictions inhérentes à la non-prise en compte de l'historicité par le bouddhisme nous sont apparues comme des options herméneutiques internes à cette tradition et contre lesquelles elle devait se réarmer. Contre l'idéologie rêvant de le déraciner, il faut encourager le bouddhisme et les bouddhistes à considérer l'importance de l'histoire et à opérer une relecture de leur propre histoire. Pour prendre une « tarte à la crème » du bouddhisme contemporain, une réflexion sur les errements de certains maîtres japonais durant la seconde Guerre Mondiale pourrait montrer que ceux-ci ne sont pas dus à des contingences malheureuses, mais peuvent trouver et trouvent des explications dans les origines de la doctrine.

Mais si cette interprétation n'est pas contestée, contredite, etc. les conséquences peuvent être sévères : l'accommodement aux situations politiques engendre une forme de passivité esthétisante qui, elle-même, rend à terme tout à fait incapable d'opérer une analyse critique de la situation (analyse qui réclame et nécessite précisément le *décollement*). On fournit également une justification aux inégalités sociales (dont la présentation théorique s'alimentera, par exemple, de toute la conceptualité ayant trait à la Nature du Bouddha) tout en préservant la mainmise d'une petite frange de la population en inculquant une hiérarchie où tout le monde est fondamentalement en dette. Voyons le cas du Japon où les intérêts des structures étatiques et monastiques ont harmonieusement rencontré les valeurs véhiculées par le Zen (tendance qui s'est incarnée dans le « Zen impérial » [*kōdozen*]). Peut-être pourrait-on suggérer qu'une reconsidération des exigences du *bodhicitta* justifierait, *même d'un point de vue bouddhique*, la prise en compte de l'histoire.

Un risque opposé demeure : insister sur l'histoire sans valoriser de la même façon la culture de la vacuité, du discernement. Toutefois si ce risque de sombrer dans les bons sentiments (il faut aider autrui ; il faut partager ; il faut etc.) existait seul, les difficultés ne seraient pas si grandes. C'est que le couple vacuité/compassion (désengagement/engagement, etc.), se greffe sur le paradoxe par lequel se caractérise notre société : *nous vivons une situation d'interdépendance généralisée que nous sommes incapables de nous représenter mais que nous habitons à travers le sentiment d'une individualisation de la responsabilité*. En d'autres termes, ce qui était considéré auparavant comme un destin de classe est vécu aujourd'hui comme défaillance ou manquement d'ordre personnel, ce qui permet de voiler la dimension proprement sociale et intersubjective des problèmes. Or, le *bouddhisme mondialisé* donne un visage à ce paradoxe tout en prétendant le lever. Son discours « individualo-globaliste », d'une part, ne fournit aucun outil pour penser *effectivement* cette interdépendance²⁸⁶¹, et, d'autre part, présente

²⁸⁶¹ Il semblerait que l'unification du monde (désormais fini et sans externalités inépuisables) objective d'une certaine façon la loi de causalité karmique (nous sommes les enfants de nos actions). Puisqu'avec la puissance des techniques la nécessité est passée du même côté que notre liberté, puisque tout dépend de nous, ou plutôt, puisqu'il ne dépend plus de nous que tout dépende de nous, notre devoir rejoint les faits. Objectivement, pourquoi dois-je agir de la sorte ? Pour que la Terre existe à l'avenir, pour que la vie survive. Une fois tout objectivé, une fois toutes les boucles rétroactives mises en place, il s'agit de comprendre une loi du *karman* mondiale. La technique nous rend responsables des conditions de notre vie. En somme, aujourd'hui, nous sommes au fait des répercussions de nos actes car dans leur autonomie pratico-inerte, ils peuvent nous détruire. Donc, la prise de conscience d'une telle causalité nous liant à nos actes est rendue non seulement possible, mais indispensable pour notre survie même. À présent, il faut augmenter cette compréhension, l'approfondir, l'affiner, voir toutes ses

comme « naturelle » et « sage » une atomisation toujours plus poussée de la société. Ce faisant, nous manquons tant la réciprocité (et la compassion) que la vacuité.

Nous voyons qu'une telle idéologie offre de merveilleux outils pour hausser le seuil de tolérance aux souffrances de toutes sortes (offrant d'ailleurs l'opportunité de ressortir le thème de l'« opium du peuple²⁸⁶²»), tout en plaçant l'interdépendance à un niveau si abstrait qu'il obère toute tentative *effective* de réappropriations collectives. En outre, sa tendance profondément inclusiviste à intégrer l'autre en tant que point de vue partiel permet à notre cannibalisme épistémologico-ontologique de perdurer. Peut-être est-ce d'ailleurs une des raisons pour lesquelles la fascination de l'Occident pour le bouddhisme est si profonde et pérenne : c'est que, en offrant l'opportunité de nous justifier en nous appuyant sur des développements autres, il rencontre nos intérêts objectifs. S'il est vrai qu'une des particularités de notre temps est de ne pas reconnaître à la souffrance une dimension sociale et, par conséquent, de l'empêcher de se *verbaliser*, de se *dialectiser* et de se *politiser*, alors l'insistance bouddhique autour de la souffrance doit nous intéresser. Mais cela de deux façons : d'une manière générale, elle peut nous rendre sensibles à la souffrance inhérente à la condition humaine ; plus particulièrement, nous devons voir dans les explications fournies par le bouddhisme mondialisé une expression idéologique, dans la mesure où bien souvent elles empêchent une réflexion plus profonde sur les conditions sociales de la souffrance.

En définitive, c'est bien une forme d'*hystérésis* d'ordre personnel et affectif qui nous a placé à l'unisson avec notre époque. Nul doute que la contradiction que l'on nous a chevillée au corps lors de notre éducation nous a rendu sensible à la contradiction de notre temps. Dans la difficile tâche consistant à révéler notre bêtise – « cette masse ténébreuse d'affolement, d'incompréhension terrorisée, de peur, d'obstination, de mauvaise foi et d'ignorance qui, sous le nom de bêtise, est pour chacun l'indice de son aliénation »²⁸⁶³ – peut-être avons-nous quelque peu contribué à révéler une forme de bêtise de notre temps. Et s'il est possible de penser que l'on peut être bête et bon, ne nous illusionnons pas sur la bêtise propre à l'histoire : l'histoire fait mal car elle est bête et méchante ; elle nous fait mal car nous ne pouvons véritablement *agir* en son

ramifications... toutes choses que ne permet pas la croyance vague en l'interdépendance désincarnée de la vulgate bouddhique.

²⁸⁶² Contre la nécessité, relevée auparavant, de construire un cadre cognitif rendant insupportable la souffrance.

²⁸⁶³ IF, tome 1, p. 830.

sein. Tout au plus pouvons-nous lutter contre la rareté, c'est-à-dire lutter contre les conditions de possibilité de la bêtise de l'histoire, cette pratico-inertie qui risque de nous terrasser.

S'il est vrai que « la bêtise consiste à vouloir conclure »²⁸⁶⁴, au moins aurons-nous gagné la liberté de nous épargner cette dernière complaisance à l'endroit de son influente présence.

²⁸⁶⁴ Gustave Flaubert dans une *lettre à Louis Bouilhet (4 septembre 1850)*. Disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/conard/outils/1850.htm>

Bibliographie

Œuvres de Sartre

Livres

SARTRE Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948.

SARTRE Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, IV. Portraits*, Paris, Gallimard, 1964.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, VI. Problèmes du marxisme, 1*, Paris, Gallimard, 1964.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, VII. Problèmes du marxisme, 2*, Paris, Gallimard, 1965.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, VIII. Autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, IX. Mélanges*, Paris, Gallimard, 1975.

SARTRE Jean-Paul, *Situations X. Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976.

SARTRE Jean-Paul, *Carnets d'une drôle de guerre, (1939-1940)*, Paris, Gallimard, 1983.

SARTRE Jean-Paul, *Cahiers pour une morale, (1947-1948)*, Paris, Gallimard, 1983.

SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1985.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison dialectique, tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison dialectique, tome 2 (inachevé) : L'intelligibilité de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1985.

SARTRE Jean-Paul, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986.

SARTRE Jean-Paul, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989.

SARTRE Jean-Paul, *Écrits de jeunesse*, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris, Gallimard, 1990.

SARTRE Jean-Paul et LÉVY Benny, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Paris, Verdier, 1991.

SARTRE Jean-Paul, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2003.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, III. Lendemain de guerre*, Paris, Gallimard, 2003.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 2004.

SARTRE Jean-Paul, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 2005.

Articles

SARTRE Jean-Paul, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, n°30, 1965, pp. 87-96.

SARTRE Jean-Paul, « Morale et Histoire », *Les Temps Modernes*, n°632-633-634, Paris, Gallimard, 2005, pp. 268-414.

SARTRE Jean-Paul, « Je ne suis plus réaliste » (entretien avec Pierre Verstraeten), *Études sartriennes* n° 14, Bruxelles, Ousia, 2010, pp. 3-23.

Oeuvres de et sur Mipham

ARGUILLÈRE Stéphane (traducteur), *L'opalescent Joyau. Nor-bu ke-ta-ka* (Ju Mipham), Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2004.

DOCTOR Thomas (traducteur), *Speech of Delight: Mipham's Commentary on Śāntarakṣita's Ornament of the Middle Way*, Ithaca New York, Snow Lion Publications, 2004.

DUCKWORTH Douglas S., *Mipham on Buddha-Nature. The Ground of the Nyingma Tradition*, New York, State University of New York city Press, 2008.

MAITREYA, *Middle Beyond Extremes (Madhyāntavibhāga)* with Commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham, Dharmachakra Translation Committee, Ithaca New York, Snow Lion Publications, 2006.

MIPHAM Jamgon Ju, *chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa'i 'grel ba ye shes snang ba rnam 'byed bzugs*, in *sde dge dgon chen Prints of the Writings of 'Jam-mgon 'Ju Mi-pham-rgya-mtsho*, Kathmandu : Shechen Monastery, Dilgo Khyentse, vol. 4, pp. 609-658.

MIPHAM Jamgon Ju, *dbu dang mtha' rnam par 'byed pa'i bstan bcos kyi 'grel ba 'od zer phreng ba zhes bya ba bzugs so*, in *sde dge dgon chen Prints of the Writings of 'Jam-mgon 'Ju Mi-pham-rgya-mtsho*, Kathmandu : Shechen Monastery, Dilgo Khyentse, vol. 4, pp. 659-785.

MIPHAM Jamgon Ju, *dbu ma rgyan gyi rnam bshad 'jam dbyangs bla ma dgyes pa'i zhal lung zhes bya ba bzugs so*, in *sde dge dgon chen Prints of the Writings of 'Jam-mgon 'Ju Mi-pham-rgya-mtsho*, Kathmandu : Shechen Monastery, Dilgo Khyentse, vol. 13, pp. 1-416.

PEMA KUNSANG Eric (traducteur), *Gateway to knowledge. The treatise entitled 'The gate for entering the Way of the Pandita'* (Ju Mipham), Hong Kong, Rangjung Yeshe Publications, 1997.

PETTIT John W., *Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the view of Dzogchen (the Great Perfection)*, Boston, Wisdom Publications, 1999.

PHUNTSO Karma, *Mipham's Dialectics and the Debates on Emptiness: To be, Not To Be Or Neither*, London and New York, RoutledgeCurzon, 2005.

SCOTT Jim (traducteur, aide par le Khenpo Tsultrim Gyamtso), *Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being*, Snow Lion Publications, 2004.

Ouvrages et articles sur Sartre

Livres

GUIGOT André, *Sartre*, Paris, Vrin, 2007.

JEANSON Francis, *La signification humaine du rire*, Paris, Seuil, 1950.

JEANSON Francis, *La vraie vérité (Alibi suivi de La Récrimination)*, Paris, Seuil, 1954.

JEANSON Francis, *Sartre*, Paris, Seuil, 1955.

JEANSON Francis, *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963.

JEANSON Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965.

JEANSON Francis, *La psychiatrie au tournant*, Paris, Seuil, 1987.

JEANSON Francis, *Sartre devant Dieu*, Paris, Cécile Defaut, 2005.

LAING Ronald. D., COOPER David. G, *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*, London, Travistock, 1964.

RIZK Hadi, *La constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 1996.

SALZMANN Yvan, *Sartre et l'authenticité. Vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Fides et Labor, « Le Champ éthique », 2000.

SANTONI Ronald E., *Sartre on violence curiously ambivalent*, Philadelphia, The Pennsylvania State University Press, 2003.

VAUGHAN Christopher, « Pure reflection : Self-knowledge and moral understanding in the philosophy of Jean-Paul Sartre », thèse de doctorat, Indiana University, 1993.

VERSTRAETEN Pierre, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Paris, Gallimard, « Essais », 1972.

Articles

ANDERS Günther, « Emotion and Reality », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 10, n° 4, juin 1950, pp. 553-562.

BOURGAULT Jean, « Repenser le corps politique - l'apparence organique du groupe dans la Critique de la raison dialectique », *Les Temps Modernes*, n° 632-634, 2005, p. 477-504.

BOURGAULT Jean, « Un collectif plus ou moins bien articulé », intervention présentée à l'Université de Liège le 11 mai 2007, dans le cadre d'une journée d'études du *Groupe belge d'études sartriennes*. Publié depuis : « Un collectif plus ou moins articulé. Sur quelques pages de la Critique de la Raison Dialectique et quelques silences de Bruno Latour », *L'Homme et la société*, n° 181, 2011.

CORMANN Grégory, « Le problème de la solidarité dans Critique de la raison dialectique. Sartre et Durkheim », *Études sartriennes*, n°10, Ousia, 2005, p. 77-110.

CORMANN Grégory, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », in *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, p. 93-115.

DEPRAZ Nathalie, « Lire et écrire en phénoménologie : Sartre et l'accès au vécu en première personne », in *L'écriture et la lecture : des phénomènes miroirs ? L'exemple de Sartre*, n°2, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2011.

GORZ André, « Authenticité et Valeur », in *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, Paris, Gallimard, 2005.

HUSSON Laurent, « La nature, entre métaphysique et existence : Sartre et la question de la nature », *Le Portique* [En ligne], n° 16, 2005, mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/index733.html>

LEGRAND Stéphane, « Althusser et Sartre II. La Question du temps historique et la catégorie d'événement », intervention du 03/11/2007 dans le cadre du *Groupe de Recherches Matérialistes*. URL : http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/4eme_seancefinal.pdf.

LOUETTE Jean-François, « Revanches de la bêtise dans *L'Idiot de la famille* », *Recherches & Travaux*, n°71, 2007. URL : <http://recherchestravaux.revues.org/index219.html>.

LOUETTE Jean-François, « Petite tératologie de la lecture selon Sartre », *L'écriture et la lecture : des phénomènes miroirs ? L'exemple de Sartre*, n°2, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2011.

MOUILLIE Jean-Marc, « Sartre et Husserl », *Sartre et la phénoménologie*, Lyon, ENS éditions, 2000.

RIZK Hadi, « La logique de l'action », in *Papiers du CIPh*, n°09. URL : <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=0>

SALANSKIS Jean-Michel, « Sartre, L'Histoire et la Vérité », texte a été écrit en vue du colloque « Lectures croisées de la Critique de la raison dialectique de Sartre », organisé à Toulouse en Mai 2008 par Emmanuel Barot et Frank Fischbach. URL : <http://jmsalanskis.free.fr/IMG/pdf/SartreHistVerSit.pdf>

SIBERTIN-BLANC Guillaume, « Althusser et Sartre I : tout, totalité, totalisation », intervention du 20/10/2007 dans le cadre du *Groupe de Recherches Matérialistes*. URL : http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_3_20-10.pdf.

WORMSER Gérard, « Sartre adversaire de la non-violence ? », entretien paru dans *Alternatives non violentes*, n° 139, juin 2006. URL : http://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_GWormser_Sartre_non_violence.pdf

Ouvrages et articles sur le bouddhisme

Livres

ANACKER Stefan, *Seven works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2005.

ARGUILLÈRE Stéphane, *Étude sur Le Chant d'Illusion et autres poèmes* de Nyoshül Khen Rinpoché, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 2000.

ARGUILLÈRE Stéphane, *Profusion de la vaste sphère, Longchenpa, sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Louvain, Peeters Publishers, 2007.

ARGUILLÈRE Stéphane, traduction de *La Distinction des vues. Rayon de Lune du Véhicule suprême* de Gorampa Sönam Sengge, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2008.

BAREAU André, *L'Absolu en philosophie bouddhique : évolution de la notion d'asaṃskṛta*, Paris, Tournier et Contans, 1951.

BRONKHORST Johannes, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, New Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1993.

BRONKHORST Johannes, *Aux origines de la philosophie indienne*, Gollion, Infolio, « Le Maître et le disciple », 2008.

BRONKHORST Johannes, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden, Brill, 2007.

BUGAULT Guy, *La notion de prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna*, Paris, de Boccart, 1968.

BUGAULT Guy, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994.

BUGAULT Guy (traducteur), *Stances du milieu par excellence* (Nāgārjuna), Paris, Gallimard, 2002.

CABEZÓN José Ignacio, *A Dose of Emptiness*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1993.

CABEZÓN José Ignacio et JACKSON Roger R., *Tibetan Literature: Studies in Genre*, Ithaca: New York, Snow Lion Publications, 1996.

CABEZÓN José Ignacio, *Freedom from extremes. Gorampa's 'Distinguishing the Views' and the Polemics of emptiness*, Boston, Wisdom Publications, 2007.

CARRÉ Patrick, *Le sôutra de l'entrée à Lanka*, Paris, Fayard, 2006.

CHENET François (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, Paris, L'Harmattan, 2005.

CORNU Philippe, *Soûtra du dévoilement du sens profond*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2005.

CORNU Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006.

DAVIDSON Ronald M., *Tibetan Renaissance. Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.

DE LA VALLÉE POUSSIN Louis, *Madhyamakāvatara. Introduction au Traité du milieu*, vol. VIII, n° 3 et 4, Louvain, Muséon, 1907.

DE LA VALLÉE POUSSIN Louis, *Nirvāṇa*, Saint Michel en l'Herm, Dharma, 2001.

DEMIÉVILLE Paul, *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris, Institut de Hautes Études Chinoises, 1952.

DREYFUS Georges B. J., *Les Deux Vérités dans les Quatre Écoles*, Vajra Yogini, 2000.

DREYFUS Georges B. J., *Recognising Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, Albany, State University of New York Press, SUNY, 1997.

DREYFUS Georges B. J., *The Sounds of Two Hands Clapping*, Berkeley, University of California Press, 2003.

DROIT Roger-Pol, *Le culte du néant : le Bouddha et les philosophes*, Paris, Seuil, « Points », 2004.

DROIT Roger-Pol, *L'oubli de l'Inde : une amnésie philosophique*, Paris, Seuil, « Points », 2004.

DUDJOM Rinpoché, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*, (respectivement *bstan pa'i rnam gzhag* et *rnying ma'I chos 'byung*) traduit en anglais et édité par Gyurmé Gorjé et Mattheus Kapstein, Boston, Wisdom Publications, 1991.

DUNNE John D., *Foundations's of Dharmakīrti's Philosophy*, Boston, Wisdom Publications, 2004.

FAURE Bernard, *Bouddhisme et Violence*, Paris, Le cavalier bleu, 2008.

FOUCAUX P. E. (traducteur), *Le Lalitavistara* [traduction du sanskrit], Paris, Deux Océans, 1988.

GARFIELD Jay L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, New York, Oxford, 1995.

HOOKAM Suzan K., *The Buddha Within*, Albany, State, University of New York Press, 1991.

HOPKINS Jeffrey, *Mountain Doctrine. Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*, traduction anglaise du *ris chos nges don rgya mtsho* de Dolpopa Sherab Gyaltzen, Ithaca: New York, Snow Lion Publications, 2006.

HOPKINS Jeffrey, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*, New Delhi, Munshiram Monoharlal Publishers, 2000.

HULIN Michel, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra*, Paris, de Boccard, 1978.

HULIN Michel, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1979.

HULIN Michel, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ? Śāṅkara*, Paris, Vrin, « Pré-textes », 2002.

HULIN Michel, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Paris, Panama, 2008.

ICHIGO Masamichi, *Madhyamakālaṃkāra of Śāntarakṣita with His Own Commentary or Vṛtti and with the Subcommentary or Pañjikā of Kamalaśīla*, Kyoto, Buneido, 1985.

JACKSON David, *Enlightenment by a single means. Tibetan controversies on the "self-sufficient white remedy"* (dkar po cig thub), Wien, Verlag, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994.

KAPANI Lakshmi, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique* (t. I, fascicule 591, 314 pages ; t. II, fascicule 592, 280 pages), publication du Collège de France / Institut de Civilisation Indienne, Paris, de Boccard, 1992-1993.

KAPSTEIN Matthew, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, New York, Oxford University Press, 2000.

KAPSTEIN Matthew, *Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Wisdom Publications, 2001.

KARMAY Samten Gyaltsen, *The Great Perfection (rDzogs chen). A philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Leiden, Brill, 2007.

KING Winston L., *Theravāda Meditation. The Buddhist Transformation of Yoga*, Philadelphia, The Pennsylvania University Press, 1980.

KLEIN Anne C. et Geshe Tenzin Wangyal Rinpoche, *Unbounded Wholeness. Dzogchen, Bon, and the Logic of the Nonconceptual*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

LAMOTTE Étienne, *Samḍhirnimocanasūtra, l'explication des mystères*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1935.

LAMOTTE Étienne, *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitāsāstra, traduit en chinois par Kumārajīva*, Louvain, Muséon, vol. 1, 1944 ; vol. 2, 1949 ; vol. 3, 1970 ; vol. 4, 1976 ; vol. 5, 1980.

LIOGIER Raphaël, *Le Bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses, 2004.

LIOGIER Raphaël, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, 2012.

LOPEZ Donald S. Jr., *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

LOPEZ Donald S. Jr., *A study of Svātantrika*, New York, Snow Lion Publications, 1987.

MAY Jacques, *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959.

McCLINTOCK Sara L., *Omniscience and the rhetoric of reason. Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*, Boston, Wisdom Publications, 2010.

MIDAL Fabrice, *La pratique de l'Éveil de Tilopa à Trungpa*, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesse », 1997.

MIDAL Fabrice, *Quel Bouddhisme pour quel Occident ?*, Paris, Seuil, 2006.

MURTI T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1998.

NEWLAND Guy, *The Two Truths*, Ithaca: New York, Snow Lion Publications, 1992.

NOLOT Édith (trad.), *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1995.

ROBERT Jean-Noël, *Le Sûtra du Lotus suivi du Livre des sens innombrables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*, Paris, Fayard, 1997.

RUEGG David S., *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra : études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*, Paris, École française d'extrême-orient, 1969 .

RUEGG David S., *The literature of the Madhyamaka school of philosophy of India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.

RUEGG David S., *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, New Delhi, Heritage Publishers, 1992.

RUEGG David S., *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Boston, Wisdom Publications, 2010.

SAMUEL Geoffrey, *Tantric Revisionings. New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2005.

SCHERRER-SCHAUB Cristina Anna, « *Yuktiṣaṣṭikāvṛti. Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité* par le Maître indien Candrakīrti », in *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. XXV, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1991.

SNELLGROVE David, *Indo-Tibetan Buddhism*, Boston, Shambala, 2002.

SPRUNG Mervyn, *Lucid exposition of the Middle Way: the essential chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, London, Routledge, 1979.

STEARNS Cyrus, *The Buddha from Dolpo*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2002.

SUZUKI Daisetz Teitaro, *The Lankavatarasutra, a Mahayana Text*, Londres, G. Routledge and Sons, 1932.

THAKCHOE Sonam, *The two truths debate*, Boston, Wisdom Publications, 2007.

TILLEMANS Tom J. F., *Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors*, Boston, Wisdom Publications, 1999.

TUCCI Giuseppe, *The Religions of Tibet*, traduit par G. Samuel, Berkeley, University of California Press, 1988.

VETTER Tilmann, *The ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden, Brill, 1988.

WALDRON William S., *The Buddhist Unconscious*, London, Routledge, 2003.

WALSER Joseph, *Nāgārjuna in context. Mahāyāna Buddhism and early Indian Culture*, New York, Columbia University Press, 2005.

WILLIAMS Paul, *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*, Delhi, Motilal Banarsidass publishers, 1998.

YAO Zhihua, *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, London, Routledge, 2005

Articles

ARGUILLÈRE Stéphane, « Ce qui fait le fil conducteur de l'ipséité dans le bouddhisme tardif », *Les Papiers du Collège International de Philosophie*, n° 33, septembre 1996.

ARGUILLÈRE Stéphane, « Peut-on parler des Droits de l'Homme dans le bouddhisme ? », in *Le bouddhisme et ses normes. Traditions - Modernité*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006.

CABEZÓN José Ignacio, « Two Views on the Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction in Fourteenth-Century Tibet », in *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. What difference does a difference make?*, Boston, Wisdom Publications, 2003.

CHARLEUX Isabelle, « Les 'lamas' vus de Chine : fascination et répulsion », in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, « L'anticléricisme en Chine », n° 4, 2002, pp. 133-151.

DREYFUS Georges B. J., « Meditation as ethical activity », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 2, 1994, pp. 28-54.

DREYFUS Georges B. J., « The Shuk-den Affair: History and Nature of a Quarrel », *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21, n° 2, 1998, pp. 227-270.

GRAY David B., « Compassionate Violence ? : on the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 14, 2007, pp. 241-271. URL : <http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/05/gray-article.pdf>

HARRIS Stephen, « Does *anātman* entail Rationally Altruism ? On *Bodhicaryāvatāra* 8 : 101-103 », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 18, 2011, pp. 92-123. URL : http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2011/02/Harris_AnatmanAltruism1.pdf.

IVES Christopher, « What's Compassion Got to Do with It? Determinants of Zen Social Ethics in Japan », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 12, 2005, pp. 36-61. URL : <http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/04/ives0529.pdf>

KAPSTEIN Matthew, « We Are All Gzhan stongs pa – Reflections on *The Reflexive Nature of Awareness : A Tibetan Madhyamaka Defence*, by Paul Williams, Reviewed by Matthew Kapstein », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 7, 2000, pp. 105-125. URL : <http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/04/kapstein001.pdf>.

RUEGG David S., « The Indian and The Indic in Tibetan cultural history, and Tsong Kha Pa's achievement as a scholar and thinker: an essay on the concept of Buddhism in Tibet and Tibetan Buddhism », *Journal of Indian Philosophy*, vol. 32, 2004, pp. 321–343.

RUEGG David S., « The *Svâtantrika-Prâsangika* distinction in the history of Madhyamaka thought », *Indo-Iran Journal*, vol. 49, 2006, pp. 319–346.

STEIN R. A., « Illumination subite ou saisie simultanée. Note sur la terminologie chinoise et tibétaine », *Revue de l'histoire des religions*, tome 179, n °1, 1971 pp. 3-30.

TILLEMANS Tom J. F., « How far can a Mādhyamika Buddhist Reform Conventional Truth? Dismal Relativism, Fictionalism, Easy-easy Truth and the Alternatives », in *Moonshadows. Conventional Truths in Buddhist Philosophy* (by The Cowherds), Oxford, Oxford University Press, 2010.

TILLEMANS Tom J. F., « The 'Neither One nor Many' Argument for śūnyatā and its Tibetan Interpretations », in E. Steinkellner et H. Tauscher (eds.), *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 11. Vienne, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1983, pp. 305-320.

Ouvrages généraux

ABRAHAM Nicolas et TOROK Maria, *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2001.

ALTHUSSER Louis, *Éléments d'auto-critique*, Paris, Hachette Littératures, 1974.

ALTHUSSER Louis, *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998.

ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, « Poches », 2005.

ANGOT Michel, *Le Yoga-sūtra de Patañjali. Le Yoga-bhāṣya de Vyāsa*, Paris, Les belles lettres, 2008.

BADIOU Alain, *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988.

BADIOU Alain, *Manifeste pour la Philosophie*, Paris, Seuil, 1989.

BADIOU Alain, *Logique des mondes. L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006.

BALIBAR Étienne, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2010.

BITBOL Michel, *L'aveuglante proximité du réel*, Paris, Flammarion, « Champs », 1998.

BITBOL Michel, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2010.

BOSS Médard, *Introduction à la médecine psychosomatique*, traduit par W. Georgi, Paris, PUF, 1959.

BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 2002.

BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

BOURDIEU Pierre, *Les méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Points essais », 2003.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.

CABESTAN Philippe et DASTUR Françoise, *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011.

CHÂTELET François, *Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*, Paris, Seuil, « Points sciences », 1992.

CITTON Yves et LORDON Frédéric (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008.

DE LIBÉRA Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, « Premiers cycles », 1993.

DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Gallimard, Minuit, 1973.

DELEUZE Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 2003.

DELEUZE Gilles, *Pourparlers. 1972 – 1990*, Paris, Minuit, 2003.

DERRIDA Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DESCARTES René, *Règles pour la direction de l'esprit*, traduit par J. Brunschwig, Paris, Le Livre de Poche, « Classiques Garnier », 2002.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DREYFUS Hubert et RABINOW Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

FANON Frantz, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 2000.

FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits* (tomes I et II), Gallimard, 2001.

GIOVANNANGELI Daniel, *Vers un dépassement de la phénoménologie et du structuralisme. La réflexion sur la littérature dans la pensée de Jacques Derrida*, Thèses de doctorat, Université de Mons, 1973-1974.

GIOVANNANGELI Daniel, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002.

HARVEY David, *Géographie de la domination*, traduit par N. Vieillecazes, Paris, Les prairies ordinaires, 2008.

HEGEL G. W. J., *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993.

HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, traduit par A. Préau, Paris, Gallimard, 1980.

HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, traduit par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

HEIDEGGER Martin, *Questions III & IV*, traduit par J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Paris, Gallimard, 1990.

JAMESON Fredric, *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique*, traduit par N. Vieillecazes, Questions Théoriques, 2011.

JAMESON Fredric, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, traduit par de F. Nevolty, Paris, Beaux-arts de Paris, 2007.

JANICAUD Dominique, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, l'Éclat, 1991.

JANICAUD Dominique, *Heidegger en France, I. Récit*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

JULLIEN François, *Dépayser la pensée : dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2003.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par A. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.

KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit par M. Foucault, Paris, Vrin, 2002.

KING Martin Luther, *La seule révolution*, traduit par J. Potin, Paris, Casterman, 1968.

KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'EPHE (réunies et publiées par Raymond Queneau), Paris, Gallimard, « Tel », 1980.

KOYRÉ Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

LARSON Gérald L., *Classical Sāṃkhya* (deuxième édition), Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1979.

LATOUR Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2004.

LATOUR Bruno et GAGLIARDI Pasquale (dir.), *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.

LEVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.

LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1987.

LORDON Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

MALAMOUD Charles, *Cuire le monde. Rites et pensées dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.

MARX Karl, *Le Capital. Livre 1*, Paris, PUF, 1993.

MEYER Michel (dir.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

NIZAN Paul, *Les chiens de garde*, Paris, Maspéro, 1976.

PIROTTE Dominique, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, PUF, 2005.

POTTER Karl H., *Presuppositions en India's philosophies*, Englewood-Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

PIERON Julien, *Identité, différence, production immanente. Prolégomènes à une lecture « systématique » de l'œuvre de Heidegger*, thèse de doctorat, Liège, 2005-2006. (Ce travail a donné lieu à une publication plus récente : Pieron Julien, *Pour une lecture systématique de Heidegger. Identité, différence, production immanente*, Bruxelles, Ousia, 2010).

RANCIÈRE Jacques, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, « Fait et cause », 1987.

RICŒUR Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2001.

ROMANO Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.

SAÏD Edward W., *Réflexions sur l'exil et autres essais*, traduit par C. Woillez, Paris, Acte Sud, 2008.

SALANSKIS Jean-Michel, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

SEN Amartya, *Identité et violence*, Paris, Odile Jacob, 2007.

SPERBER Dan, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

SPINOZA Baruch, *L'Éthique*, in *Œuvres complètes*, traduit par R. Caillois, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

STIEGLER Bernard, *La technique et le temps, 1. La faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée/Cité des sciences et de l'Industrie, 1994.

WHITEHEAD Alfred North, *La Fonction de la raison et autres essais (Le Symbolisme ; Nature et vie)*, trad. de Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969.

WHITEHEAD Alfred North, *Le concept de Nature*, trad. de Jean Douchement, Paris, Vrin, 1998.

WHITEHEAD Alfred North, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, traduction dirigée par Dominique Janicaud, Paris, Gallimard, 1995.

Articles généraux

BALIBAR Étienne, « Violence : Idéauté et Cruauté », in *De la Violence*, séminaire de Françoise Héritier au Collège de France [1995], Paris, Odile Jacob, 1996.

BALIBAR Étienne, « Différence, altérité, exclusion : trois catégories anthropologiques pour théoriser le racisme », in *Néo-racisme et dérives génétiques*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 2006.

BENTOUHAMI Hourya, « La désobéissance civile à l'épreuve du principe du *fair-play* : entre ingratitude et reconnaissance », *Tracés*, ENS-éditions, n° 11, 2006.

BITBOL Michel, « Dépayser la pensée scientifique », in *Dépayser la pensée : dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2003.

BOURDIEU Pierre, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°1, janvier 1975.

DEPRAZ Nathalie, « Entre christianisme et bouddhisme. Pour une phénoménologie du corps-esprit », *Diogène*, n° 4, 2002, pp. 25-37.

DEPRAZ Nathalie, « Pratiquer la réduction. La prière du cœur », *Laval théologique et philosophique*, n° 59, 2003, pp. 503-519.

DESCOLA Philippe, *Leçon inaugurale au Collège de France*, prononcée le jeudi 29 mars 2001.
URL : http://www.college-de-france.fr/media/lecons-inaugurales/UPL52665_LI_159_Descola.pdf.

KRTOLICA Igor, « Pouvoir, Violence, Nature. Deligny lecteur de Clastres », in Guillaume Sibertin-Blanc (dir.), *Violences : anthropologie, politique, philosophie*, EuroPhilosophie 2010, Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique. URL : <http://www.europhilosophie-editions.eu>.

LABICA Georges, « Pour une théorie de la violence ». URL : http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=35:pour-une-theorie-de-la-violence&catid=44:labica-georges&Itemid=65

LABICA Georges, « La violence ? Quelle violence ? », juin 2005. URL : http://www.lahaine.org/labica/b2-img/labica_violence.pdf.

LARSON Gerald L., « Revolutionary Praxis and Comparative Philosophy », *Philosophy East and West*, vol. 23, n° 3, « Philosophy and Revolution », juillet 1973, pp. 333-341.

ŽIŽEK Slavoj, « Une revanche de la finance mondiale », *Le Monde Diplomatique*, mai 2005.